



**HAL**  
open science

# La pseudo-histoire du mythe des invasions d'Irlande

Guillaume Oudaer

► **To cite this version:**

Guillaume Oudaer. La pseudo-histoire du mythe des invasions d'Irlande. Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2017. Français. NNT : 2017PSLEP064 . tel-02107007

**HAL Id: tel-02107007**

**<https://theses.hal.science/tel-02107007>**

Submitted on 23 Apr 2019

**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.

# THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres  
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

La pseudo-histoire du mythe des invasions d'Irlande.

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : études médiévales

Soutenue par :

**Guillaume OUDAER**

Le 15 décembre 2017

Dirigée par :

**Pierre-Yves LAMBERT**

## COMPOSITION DU JURY :

M. Pierre-Yves LAMBERT  
École Pratique des Hautes Etudes et CNRS  
Directeur de thèse

Mme Catherine MAIGNANT  
Université Charles de Gaulle, Lille III  
Rapporteur

M. Hervé LE BIHAN  
Université de Haute-Bretagne, Rennes 2  
Rapporteur

M. Dominique BRIQUEL  
École Pratique des Hautes Etudes et  
Université Paris-Sorbonne, Paris IV  
Président du jury

M. Bernard SERGENT  
CNRS  
Examineur

M. Marco GARCIA QUINTELA  
Universidade de Santiago de Compostela  
Examineur

M. François EMION  
Paris-Sorbonne, Paris IV  
Examineur



École Pratique  
des Hautes Études





# REMERCIEMENTS

La thèse est un travail individuel, voire solitaire. Il n'empêche que je tiens à remercier les personnes suivantes qui, à leur façon, ont contribué à ce que le présent travail voit le jour.

Je remercie, tout d'abord, mon directeur de thèse, Pierre-Yves Lambert, pour m'avoir accepté sur un sujet difficile. Je lui suis redevable de m'avoir fourni toute l'aide nécessaire – bibliographique, linguistique et méthodologique –, tout en ayant la patience de suivre mon travail pendant ces longues années. Je remercie également Catherine Maignant, Hervé Le Bihan, Dominique Briquel, François Emion, Marco García Quintela et Bernard Sergent pour avoir accepté de faire partie du jury de thèse.

Je tiens à remercier ma famille pour le soutien et les encouragements que j'ai reçu d'elle. Toute ma gratitude va en particulier vers mon épouse, Lee Jungmi, qui a supporté les différents inconvénients de ce travail durant toutes ces années.

Je suis également redevable à Patrice Lajoie, Christian Rose, Gaël Hily, Pierre et André Sauzeau, Nick J. Allen, Julien d'Huy, Jean-Loicq Le Quellec, Xavier Delamarre et tous les autres chercheurs qui ont consacré un peu de leur temps pour m'aider, d'une manière ou d'une autre, dans la réalisation de cette thèse.

J'ai tiens à saluer également mes amis et mes collègues des collèges Jean Moulin de Sannois et Georges Pompidou de Courbevoie qui m'ont également accompagné, à leur manière, dans ce travail.

Enfin, j'ai une pensée particulière, pour Claude Sterckx, un brillant chercheur qui m'inspire beaucoup et qui aurait voulu siéger parmi mon jury

# INTRODUCTION

Le mythe pseudo-historique des invasions d'Irlande forme le cœur des traditions rassemblées dans le texte désigné comme le *Livre des Conquêtes de l'Irlande*, le *Lebor Gabála Éirenn (LGÉ)*<sup>1</sup>. Celui-ci est considéré de longue date comme étant la pierre angulaire de la culture irlandaise médiévale. Ce texte, dont la plus ancienne version conservée date de la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, nous présente les origines légendaires de l'Irlande et de ses habitants, depuis la création du monde jusqu'à l'aube du Moyen Âge irlandais, sous une forme plus ou moins cohérente. Il constitue une mise en forme d'un ensemble de poèmes de provenances diverses, liés entre eux par une prose les paraphrasant<sup>3</sup>. Le but premier de cette compilation était de construire une histoire ordonnée de l'Irlande païenne qui soit rattachable à l'histoire universelle chrétienne, de la même manière que cela se déroulait dans les différentes cultures européennes nouvellement converties.

En cela, la tradition portée par le *LGÉ* peut être désignée comme une pseudo-histoire mythique, dans le sens où il s'agit d'une tentative délibérée de construire un système chronologique cohérent à partir de mythes et légendes indigènes, et d'un matériel complètement exogène, comme peuvent l'être les différentes sources bibliques dont l'utilisation est nécessaire au rattachement d'une telle œuvre à la vision chrétienne d'une histoire universelle. C'est le christianisme, avec son sens profond de l'histoire, qui va donc être le catalyseur de la tradition pseudo-historique irlandaise<sup>4</sup>.

En effet, si le *LGÉ* est l'œuvre majeure de la pseudo-histoire irlandaise, il n'en reste pas moins le *climax* d'une longue tradition littéraire puisque bien d'autres textes font référence aux événements et aux personnages que le *LGÉ* cite, dans une dimension structurelle analogue. C'est pourquoi, même si notre point de départ est le texte du *LGÉ*, il est évident que celui-ci ne peut s'expliquer qu'en étant mis en parallèle avec ces autres textes. De plus, le *LGÉ* ne représente qu'une partie de cette tradition, celle-ci pouvant contenir des éléments complémentaires voire divergents avec la doctrine du *LGÉ*, ce qui montre bien qu'elle n'est pas un ensemble monolithique et statique essentiellement représenté par le *LGÉ*, mais un courant culturel évolutif et multiforme, véritable témoin de la vitalité intellectuelle des cercles lettrés de l'Irlande médiévale.

---

1 Littéralement, « le Livre de la Prise de l'Irlande ».

2 Cf. notre présentation des sources utilisées dans cette étude.

3 Carey 1993 : 1 ; 2005 : 45.

4 Byrne 1974 : 147-148.

Comme nous venons de l'évoquer, la création d'une pseudo-histoire médiévale nécessite la réunion de deux traditions hétérogènes. Premièrement, la tradition indigène, pré-chrétienne, du peuple qui veut se doter d'une histoire ordonnée ; deuxièmement, la tradition chrétienne, composée à la fois de textes d'origine biblique et gréco-romaine, qui permet la jonction entre la culture indigène et l'histoire universelle. Il s'agit là d'un processus qui vise à une ouverture des traditions indigènes sur le reste du monde, dans une perspective aussi bien historique que géographique, rompant ainsi avec le paradigme d'équivalence microcosme-macrocosme du territoire indigène. Chacune de ces deux traditions est reçue comme une somme érudite autorisée, car conservée dans une filiation respectée. C'est ce dont rend bien compte l'emploi du mot latin *peritia* pour désigner la connaissance conservée par « l'expert » (*peritus*) dans la littérature médiévale irlandaise<sup>5</sup>. L'originalité de la science irlandaise est d'avoir tenté une synthèse entre les deux traditions, c'est ce que l'on appelle la pseudo-histoire synthétique<sup>6</sup>.

Ici, dans la tradition pseudo-historique irlandaise, la conjonction des deux traditions a créé un contenu à la forme particulière dont l'ordonnance archétypale nous est donnée par le *LGÉ* et les annales.

Comme le contexte d'élaboration et de rédaction de cette tradition est chrétien, il est logique que celle-ci prenne pour point de départ les débuts de l'histoire biblique, c'est-à-dire les traditions concernant le livre de la Genèse<sup>7</sup>. Deux moments particuliers de cette partie de la Bible ont une importance certaine dans la tradition du *LGÉ*. C'est, d'une part, le Déluge et ses conséquences, avec le partage du monde entre les trois fils de Noé, dont descendent les différents peuples, et, d'autre part, la construction de la Tour de Babel et ses suites, soit la fin de l'intercompréhension de ces peuples. C'est à partir de ces deux événements que commence véritablement l'ethnogénèse gaélique. Les Gaels vont connaître une histoire mouvementée, qui n'est pas sans évoquer le récit de l'Exode, lequel est associé à leur dernière étape avant de parvenir en Irlande, l'Espagne. À partir de ce point, la chronologie du *LGÉ* opère un retour en arrière pour nous raconter l'histoire de l'Irlande antérieure à son peuplement par les Gaels, celle de ses différentes invasions qui donnent son nom au *LGÉ*.

La première invasion contée est multiforme et n'est pas unanimement acceptée. On peut la résumer comme le peuplement antédiluvien de l'Irlande par différents personnages, le plus souvent menés par une figure féminine, et qui seront engloutis par le Déluge, excepté l'unique témoin de ce

---

5 La *peritia* est l'équivalent des *senchas* ou « tradition » dans les manuscrits médiévaux et plus spécialement dans son sens proprement historique et généalogique (Byrne 1974 : 138). Ce terme est employé en particulier dans *l'Historia Brittonum*.

6 Lambert 2010 : 84. Le terme de « pseudo-histoire synthétique » (*synthetic pseudohistory*) est une création d'Eoin Mac Néill (1921 : 40).

7 Cependant, une version du *LGÉ* ne commence pas par les origines bibliques du monde, mais par une présentation de l'Irlande.

cataclysmes, Fintan mac Bóchra, qui survivra jusqu'aux temps de l'évangélisation de l'île pour transmettre l'histoire de celle-ci. La première invasion de l'Irlande unanimement reconnue est celle de Partholón. Cependant, la plupart des versions du *LGÉ* évoquent implicitement une autre invasion, s'intercalant entre la première et celle de Partholón, celle du peuple démoniaque des Fomóire, qui seront vaincus par Partholón. Après la disparition brutale du peuple de Partholón<sup>8</sup>, excepté Túan mac Cairill, un autre témoin de l'histoire irlandaise, c'est un proche parent de Partholón, Nemed, qui s'empare de l'Irlande déserte. Il doit faire face aux Fomóire, qu'il contient jusqu'à son décès, et qui vont ensuite réduire en esclavage son peuple. Ses descendants se révolteront victorieusement contre leurs oppresseurs avant de se diviser en trois groupes qui partiront dans trois directions différentes. Un quatrième groupe, laissé derrière eux, disparaît peu après. Le peuplement suivant est celui des Fir Bolg, les descendants d'un fils de Nemed, constitué de trois groupes – les Fir Bolg proprement dit, les Fir Domnann et les Fir Gáilióin – menés par cinq frères qui seront à l'origine de la première royauté de l'Irlande. Ils seront vaincus par d'autres descendants de Nemed, les Túatha Dé Danann – en fait les dieux de l'Irlande païenne –, lors de la première bataille de Mag Tured, les nouveaux venus chassant les Fir Bolg d'Irlande. Les Túatha Dé Danann connaîtront l'assujettissement aux Fomóire, qu'ils vaincront finalement lors de la seconde bataille de Mag Tured. Plusieurs rois des Túatha Dé Danann régneront sur l'Irlande jusqu'à ce que les fils du roi Míl d'Espagne, ancêtres des principales lignées irlandaises médiévales, ne les chassent, reprenant là le récit suspendu juste avant la mention des premiers peuplements de l'Irlande. Cette dernière invasion est suivie de la description des règnes qui vont de ceux des premiers rois des Fils de Míl jusqu'à ceux qui précèdent la rédaction du *LGÉ*.

L'historiographie de ces invasions est inséparable de celle du *LGÉ*. L'étude scientifique de ce dernier débuta avec la « redécouverte moderne » du *LGÉ* par Edward O'Reilly, qui appliqua le titre à la troisième rédaction de ce texte, conservée dans le *Livre de Ballymote* et à la fin du *Livre de Lecan*<sup>9</sup>. Cependant, le premier qui a reconnu l'importance de la tradition manuscrite du *LGÉ* fut Henri d'Arbois de Jubainville, en 1883, qui identifia huit manuscrits médiévaux de ce texte, sans compter un grand nombre datant du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>.

Le contenu canonique de cette tradition établie a été envisagé de diverses manières par les savants modernes. L'analyse étant rendue d'autant plus difficile du fait de la diversité et de l'intrication des différentes sources de cette tradition.

Ainsi, Eugene O'Curry considérait que le *LGÉ* était une source fiable racontant l'arrivée de la civilisation gaélique avec celle des Milésiens. Celle-ci ayant succédé à celles des Túatha Dé Danann

---

8 Excepté Túan mac Cairill, un autre témoin de l'histoire irlandaise

9 O'Reilly 1820 : xiii ; cf. cxv.

10 Arbois de Jubainville 1883 : 169-171.

et celle des Fir Bolg<sup>11</sup>. La première étude mythologique du *LGÉ* et de sa tradition est également le fait de H. d'Arbois de Jubainville, dans son livre *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*<sup>12</sup>. Dans cette étude, il considère que le *LGÉ* doit être vu comme une source mythologique de première importance pour appréhender la pensée des Irlandais pré-chrétiens, proposant, pour appuyer son propos, une multitude de comparaisons avec les traditions grecques, romaines et indiennes. Dans cette optique, l'influence des sources continentales, bibliques ou autres, est minimisée au maximum, ce qui a suscité de nombreuses critiques quant à la méthode de ce savant français.

La première véritable étude des sources et des différentes phases d'élaboration de la tradition du *LGÉ* est le fait d'Anton G. van Hamel. Il mit en lumière, en particulier, l'importance des différentes sources continentales négligées par d'Arbois de Jubainville<sup>13</sup>.

De son côté Eoin MacNeill, contrairement au savant français, a reconnu dans la structure chronologique de base de la pseudo-histoire irlandaise, une adaptation locale des empires qui marquèrent le monde de son deuxième à son cinquième âge, selon la chronique universelle des auteurs de l'Antiquité tardive<sup>14</sup>. Pour Rudolf Thurneysen, le *LGÉ* ne serait que la prosification des poèmes pseudo-historiques de Gilla Coemain<sup>15</sup>.

Dans *Dieux et Héros des Celtes*, Marie-Louise Sjoestedt voit le *LGÉ* comme le résultat d'une pensée cosmogonique, qui imagine le début primordial de chaque chose. Il s'agit de fonder des institutions, de comprendre la coexistence de classes sociales aux fonctions différenciées, et les antagonismes de comportements ou de croyances. Tout va donc être ramené à un récit des origines, tout va être fondé par un ou plusieurs ancêtre(s) mythique(s)<sup>16</sup>. Il s'agit là d'une approche nouvelle du contenu mythologique du *LGÉ*, abordant par là-même sa raison d'être.

Les analyses de la tradition pseudo-historique faites par Robert A. S. Macalister dans son édition du *LGÉ* peuvent être considérées comme étant intermédiaires entre les conceptions de d'Arbois de Jubainville et celles de Van Hamel<sup>17</sup>.

Une interprétation radicalement différente des précédentes est celle de Thomas F. O'Rahilly dans *Early Irish History and Mythology*. Pour celui-ci, la tradition du *LGÉ* est le souvenir réécrit et mythifié des différentes invasions historiques qui auraient successivement pris pied en Irlande. La mise par écrit du *LGÉ* aurait eu pour but de faire oublier aux Irlandais leur stratification ethnique et

---

11 O'Curry – Sullivan 1873 : II 3 et ss.

12 Arbois de Jubainville 1884.

13 Van Hamel 1915.

14 MacNeill 1909-1910.

15 Thurneysen 1921a : I 47 et ss.

16 Sjoestedt 1940 : 3-18.

17 Macalister 1938-1956.



d'introduire l'idée d'un peuple irlandais unifié<sup>18</sup>. Cette approche historicisante de la pseudo-histoire irlandaise a été fortement critiquée et rarement suivie.

Les interprétations mythologiques du contenu du *LGÉ* furent profondément renouvelées par la parution de *Celtic Heritage : Ancient Tradition in Ireland and Wales*, d'Alwyn et Brinley Rees. Ceux-ci se basaient sur le renouvellement des études mythologiques opéré par des savants tel que Mircea Eliade, Georges Dumézil et Ananda Coomaraswamy. Ces deux chercheurs gallois reconnaissent l'importance fondamentale de la tradition chrétienne médiévale dans l'élaboration de la tradition pseudo-historique du *LGÉ*, tout en affirmant que sa base même est profondément ancrée dans une culture pré-chrétienne et plus particulièrement dans des mythes portant, comme cela avait été signalé par M.-L. Sjoestedt, sur les débuts primordiaux de la société, dont les érudits médiévaux avaient pleinement conscience de l'importance symbolique. Pour eux, les cinq invasions qui vont de Partholón (et Cessair) aux Fils de Míl sont le reflet irlandais d'une division quintuple de la société indo-européenne, basée sur le modèle trifonctionnel dumézilien<sup>19</sup>.

Un an plus tard, Liam Ó Buachalla reprend l'étude du contenu du *LGÉ* dans une voie diamétralement opposée. Il considère que la partie pré-Milésiennne du *LGÉ* est calquée sur la seconde partie du texte qui commence avec le règne des premiers rois Milésiens<sup>20</sup>. Cette vision de la tradition pseudo-historique irlandaise minimise le poids de l'héritage mythologique par rapport à celui de l'annalistique royale. Il ne semble pas avoir été suivi dans cette voie, en dépit de l'originalité de son analyse.

Ces conceptions tranchées au sujet de la tradition du *LGÉ* sont au cœur du débat agitant les études irlandaises médiévales dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, celui entre les nativistes et les anti-nativistes. Les premiers sont convaincus de la préservation par voie orale d'un héritage celtique préchrétien dans la littérature irlandaise ancienne et ils minimisent l'impact du christianisme sur celle-ci, car il s'agirait d'une littérature « séculaire ». Cette position est celle de Myles Dillon, Proinsias Mac Cana, Daniel A. Binchy, Seán Ó Coileáin et, de façon moins ferme, Kenneth Jackson. Ils ont pour arguments les théories et hypothèses concernant la comparaison des différents éléments des textes irlandais avec les autres littératures indo-européennes, sur la base des travaux de G. Dumézil, en particulier la survivance d'archaïsmes qui se retrouvent également dans les littératures de la Grèce et de l'Inde ancienne. Ils utilisent également les travaux d'anthropologues,

---

18 O'Rahilly 1946.

19 Rees – Rees 1961. Au sujet de la théorie trifonctionnelle définie par G. Dumézil, rappelons que celle-ci considère que le système de pensée des civilisations indo-européennes se basait sur la coexistence de trois fonctions : la fonction sacerdotale, dépositaire du sacré et de l'activité intellectuelle et juridique (F1) ; la fonction guerrière, liée à la force physique (F2) ; et la fonction productrice, représentant l'abondance, la fécondité et le bien-être physique (F3). Pour une définition de cette théorie, cf. Dumézil 1992.

20 Ó Buachalla 1962.

comme ceux de Jack Goody, Jan Vassina et Ruth Finnegan, qui tendent à montrer la conservation des motifs les plus anciens par la voie orale<sup>21</sup>. L'école anti-nativiste reproche aux nativistes de ne pas détecter les influences judéo-chrétiennes profondes qui passe par l'écrit, et tout particulièrement celle de la littérature biblique<sup>22</sup>. Ils nient également un cloisonnement entre la littérature « séculaire » et la littérature ecclésiastique et leurs auteurs<sup>23</sup>. C'est la position de James Carney, Robin Flower, Robert Alter, Frank Kermode, Northrop Frye et, plus récemment, Kim McCone.

Une autre étude importante pour la compréhension des influences à l'œuvre dans la tradition pseudo-historique irlandaise est celle de Françoise Le Roux qui se concentre essentiellement sur un commentaire mythologique de l'œuvre, sans en renouveler fondamentalement la compréhension<sup>24</sup>.

Dans les années 1980, Richard Mark Scowcroft a fait paraître une série d'études utilisant les outils d'analyse de l'anthropologie structurale, grâce auxquels il a mis en évidence l'existence de motifs récurrents à l'intérieur de la structure du *LGÉ*. Il en conclut, dans le prolongement des théories d'E. Mac Néill, que l'essentiel de la narration du *LGÉ* a été formé à partir de quelques modèles bibliques répétés en de multiples variations<sup>25</sup>. Il a été massivement suivi dans cette voie par K. McCone<sup>26</sup>.

C'est également dans la même décennie que le savant américain John Carey a lancé un grand nombre d'études dans lesquelles il identifie les racines pré-chrétiennes de nombre d'éléments de la tradition pseudo-historique, tout en remettant la composition de celle-ci dans son contexte médiéval aux fortes influences bibliques<sup>27</sup>.

Au début des années 1990, Claude Sterckx a repris l'analyse des frères Rees en comparant les différentes invasions irlandaises à d'autres séries socio-fonctionnelles indo-européennes, ce qui lui a permis de confirmer et d'affiner la théorie des Rees, en affirmant que le schéma invasif de la pseudo-histoire irlandaise était une sociogonie<sup>28</sup> incluant la naissance des différents éléments constitutifs de la société irlandaise ancienne<sup>29</sup>.

En dernier lieu, il nous faut signaler les travaux de Bart Jaski, qui s'attache essentiellement aux influences bibliques dans la pseudo-histoire irlandaise, en particulier dans la constitution de ses traditions généalogiques<sup>30</sup>.

---

21 McCone 1990 : 2-4.

22 *Ibid.* : 17.

23 *Ibid.* : 28.

24 Le Roux 1968.

25 Scowcroft 1987, 1988.

26 McCone 1990.

27 Cf. Les nombreuses études faites par Carey donnée en bibliographie et utilisées tout au long de ce travail.

28 En cela, cette définition de pseudo-histoire irlandaise est beaucoup plus correcte que celle de M.-L. Sjoestedt, car une cosmogonie implique une création du monde. Or, les éléments cosmogoniques présents dans le texte du *LGÉ* sont partiels et limités au microcosme irlandais.

29 Sterckx 1992.

30 Jaski 2003, 2006, 2009.

À travers le travail de ces différents auteurs, il apparaît que, dans le débat entre nativistes et anti-nativistes, la pierre d'achoppement soit le degré d'héritage pré-chrétien dans la tradition pseudo-historique du *LGÉ*. De nos jours, plus personne ne nie l'influence du contexte chrétien médiéval dans la rédaction de cette tradition ; par contre, c'est le degré de conservation ou d'altération de l'héritage indigène au sein de celle-ci qui fait débat.

Dès lors, doit-on considérer, comme certains, que le mythe des invasions d'Irlande est une construction médiévale à partir d'un matériel pré-chrétien agencé selon une trame judéo-chrétienne répondant aux attentes idéologiques de ses rédacteurs ? Ou, au contraire, doit-on considérer qu'il y a eu conservation d'un mythe cosmogonique et/ou sociogonique ancien, dans son schéma invasif comme dans les éléments constitutifs de chacune de ses séquences ? Dans ce dernier cas, la place de l'influence chrétienne se pose d'autant plus que les arguments anti-nativistes sont forts. Cependant, ceux-ci sont contrebalancés par la comparaison entre le matériel irlandais et celui des autres cultures celtiques et indo-européennes. Peut-on alors considérer que, à des degrés divers, les rapprochements avec la littérature judéo-chrétienne ne seraient que de subtiles analogies rendues possibles par les points de concordance existant entre les deux traditions ? De même, la question de phases d'élaboration différentes selon les parties de cette pseudo-histoire complexifie la compréhension de sa genèse.

Il nous semble donc que l'on ne peut envisager une étude de la pseudo-histoire invasive de l'Irlande qu'à travers l'examen de la structure même de ces peuplements « préhistoriques » et de leur contenu narratif, tout en replaçant notre objet d'étude au cœur de la conception que pouvaient avoir les *literati* médiévaux des traditions (pseudo-)historiques. Pour ce faire, nous devons envisager une méthodologie se situant au confluent des positions nativistes et anti-nativistes. Celle-ci prendrait en compte les acquis et les controverses des recherches sur ce pan de la culture irlandaise médiévale. Ce faisant, nous essaierons d'analyser les différents éléments constitutifs de cette tradition en les soumettant à un examen poussé dans le but de distinguer les éléments d'origine païenne de ceux postérieurs à la christianisation de la culture irlandaise. Cela nous permettra de comprendre la logique de leur inclusion dans cette tradition, voire d'examiner, pour certains d'entre eux le processus synchrétique ici à l'œuvre. Pour ce faire, nous reprendrons les différentes démarches et théories avancées par les chercheurs qui se sont penchés sur cette question.

Sachant cela, nous utiliserons, d'une part, comme sources principales, les différentes recensions du *LGÉ*, les textes qui lui sont apparentés et ceux qui, dans la tradition irlandaise, font référence à la pseudo-histoire synthétique. Nous analyserons les relations qu'ils entretiennent entre eux, tout en relevant les différences influences continentales, bibliques ou non, qui y sont discernables. D'autre part, nous comparerons ce qui ne nous semblera pas issu de sources continentales ou d'une

élaboration tardive avec des traditions provenant de cultures celtiques ou ayant un substrat celtique avéré, dans le but d'y déceler des éléments pouvant provenir de contacts médiévaux ou d'un héritage commun à ces différentes cultures. Dans la même optique, le matériel que nous examinerons sera aussi mis en parallèle avec d'autres traditions indo-européennes, permettant ainsi d'esquisser une stratigraphie des différentes parties de la tradition pseudo-historique irlandaise.

Nous bornerons notre analyse aux traditions relatives aux origines et à la venue des Gaels en Irlande et à celles concernant les peuples qui les ont précédés en Irlande, dans la logique d'une étude des peuplements pseudo-historiques de l'Irlande. Une telle définition exclu de notre étude les éléments de la Genèse, apocryphes ou non, qui apparaissent dans la pseudo-histoire irlandaise, comme la première partie du *LGÉ* qui précède le récit des origines des Gaels. En ce qui concerne le terme de notre objet d'étude, il sera placé au niveau de l'établissement de la royauté des Fils de Míl. Nous avons choisi cette borne temporelle, car il s'agit d'une période clairement définie qui marque la fin du cycle de peuplement de l'Irlande et la naissance de la société irlandaise pré-chrétienne, c'est-à-dire les débuts d'une « histoire » irlandaise qui ne serait plus de l'ordre du mythe. Comme dans le cas précédent, nous utiliserons ponctuellement des éléments de cette partie post-milésienne de la pseudo-histoire irlandaise pour éclairer notre sujet. Enfin, nous ajouterons à ces éléments des traditions eschatologiques qui ne se trouvent pas dans la tradition des invasions d'Irlande, mais dont l'étude comparée avec d'autres traditions celtiques et indo-européennes nous permettra de mieux comprendre la logique de l'ensemble formé par ces différents peuplements.

Pour permettre l'analyse d'une aussi vaste matière nous organiserons notre travail selon une double structure. La principale sera constituée de ce que nous appellerons le noyau central de notre analyse qui recoupera à la fois l'histoire des origines des Gaels et celle des autres invasions d'Irlande. Cette structure est parallèle à la définition chronologique de notre objet d'étude. La seconde structure d'analyse, périphérique à la première, sera constituée de deux chapitres, ouvrant et fermant notre travail. Cette structure périphérique contrastant avec la première dans le sens où elle ne portera pas sur l'analyse en propre d'une partie bien définie de la tradition pseudo-historique, mais sur deux aspects transversaux de cette tradition.

C'est pourquoi, nous commencerons notre étude proprement dite par la présentation des sources traditionnelles de la pseudo-histoire irlandaise, les vénérables témoins de celle-ci. L'analyse de ces figures et de leur rapport avec le concept même de pseudo-histoire synthétique débouchera sur une définition irlandaise de l'histoire et du rapport de celle-ci avec les concepts d'oralité et d'écriture. Ce chapitre nous permettra de définir la vision que pouvaient avoir les érudits médiévaux de leur pseudo-histoire et des porteurs de celle-ci.

Le second ensemble de notre étude consistera en l'analyse des différents peuplements que connaîtra l'Irlande. Les trois premiers chapitres de cette partie seront consacrés respectivement aux invasions antédiluviennes, à celles des Fomóire et de Partholón. À ce sujet, notons que le chapitre concernant les Fomóire n'aura pas de bornes chronologiques nettes correspondant à leur apparition entre la première et la troisième invasion, du fait de leur réapparition dans la suite de la pseudo-histoire irlandaise. L'étude des trois premiers peuplements sera séparée du reste de cette section par un chapitre qui montrera l'antique unité conceptuelle ancienne à l'œuvre au sein de ces trois premières invasions. Nous continuerons en abordant successivement les peuplements de Nemed, des Fir Bolg et des Túatha Dé Danann. En ce qui concerne ce dernier chapitre, nous y traiterons aussi bien la première que la seconde bataille de Mag Tured, car, même si la première est également connectée aux Fir Bolg, elle n'en est pas moins intrinsèquement liée à la seconde et aux Túatha Dé Danann. Le chapitre suivant ne sera pas celui consacré à l'invasion des Fils de Míl, mais aux origines de leur peuple avant leur venue en Irlande. Nous avons choisi d'appliquer ce découpage, car ces deux moments de l'histoire des Gaels se trouvent séparés, dans la narration du *LGÉ*, par les invasions pré-milésiennes. Ce chapitre nous permettra également d'explorer à la fois la définition que les Irlandais médiévaux donnaient à leur peuple et les conséquences culturelles d'une telle construction. Naturellement, ce chapitre sera suivi du récit de l'invasion des Fils de Míl dont l'analyse débouchera sur la prise en compte des implications profondes du contexte socio-politique de l'Irlande médiévale dans le processus d'écriture de cette tradition. Tous les chapitres constituant cette seconde partie, sauf le quatrième faisant le bilan conceptuel des trois premières invasions, se présenteront selon un plan analogue. Pour chaque peuplement, nous classerons le contenu de nos sources selon le déroulement chronologique de l'histoire de ces peuplements. Ces différents éléments seront analysés selon les grilles de lecture précédemment présentées pour dégager l'origine des différents motifs et leur raison d'être dans ce récit. Cela nous permettra, avec l'étude de l'onomastique et de la généalogie de chaque invasion, de dégager une définition qui nous permettra d'envisager la signification ancienne de chaque peuplement.

Le dernier chapitre portera quant à lui sur les origines et l'évolution du cycle des invasions d'Irlande dans sa totalité. Il y aura là un bilan global de ce que nous aurons relevé aux chapitres précédents qui nous permettra d'envisager le processus qui transforma les conceptions « chronomithologiques » de l'Irlande païenne en une pseudo-histoire synthétique par le biais des conceptions historiographiques du christianisme médiéval. Puis, par la comparaison avec des structures mythologiques analogues et le secours des conceptions cosmogoniques et eschatologiques qui ont survécu dans les traditions celtiques et indo-européennes, nous tenterons de présenter une image du cycle des invasions d'Irlande dans son paradigme cyclique originel.

Nous avons choisi de rassembler, dans une première partie, le chapitre sur les sources traditionnelles des invasions d'Irlande et la vision irlandaise de l'histoire que nous pouvons en tirer avec les chapitres concernant les trois premiers peuplements de l'île, car les principaux témoins de cette histoire de l'Irlande font partie de ces invasions qui ouvrent ce cycle mythique. De plus, celles-ci ont leur logique propre, comme nous le verrons. Ensuite, la seconde partie sera consacrée aux trois peuplements centraux de l'Irlande, ceux de Nemed et de ses descendants et à la vision de la société qu'ils représentent. Enfin, notre dernière partie concernera les origines des Milésiens et leur prise de l'Irlande, qui met ainsi un terme au cycle des invasions d'Irlande. Cette partie contiendra également notre dernier chapitre, car, comme le peuplement milésien, il ferme les invasions d'Irlande et l'ouvre sur les temps humains et leur conclusion.

Avant d'entamer notre étude proprement dite, nous allons présenter en détail les différentes sources concernant le mythe des invasions d'Irlande, tout en replaçant ses récits dans le contexte historique à l'origine de leur tradition, celui du haut moyen âge irlandais.

# PRÉSENTATION CONTEXTUALISÉE DES SOURCES<sup>31</sup>

Comme nous l'avons déjà évoqué, les sources que nous utiliserons pour caractériser la tradition des différents peuplements de l'Irlande sont multiples. Pour bien comprendre notre sélection et notre analyse de celles-ci, nous allons les présenter selon un classement précis.

Le noyau dur de notre corpus est bien entendu constitué des différentes recensions du *LGÉ*. À ces textes s'ajoutent une seconde catégorie constituée par les différentes œuvres qui ne sont pas à proprement parler des versions du *LGÉ* mais dans lesquelles apparaissent son schéma invasif. Un troisième ensemble de textes, beaucoup plus important, regroupe ceux qui font référence ou qui racontent des événements ayant pris place lors des différents peuplements de l'Irlande. Ces trois groupes de textes seront comparés à une quatrième catégorie. Celle-ci rassemble d'autres textes irlandais ou d'origine celtique ou indo-européenne, mais aussi de la tradition biblique accessible aux érudits irlandais du haut Moyen Âge. À l'intérieur de ce dernier ensemble de textes, les textes celtiques ou indo-européens seront utilisés en tant qu'analogues remontant à une même origine plus ou moins ancienne, tandis que les seconds permettront d'établir l'origine judéo-chrétienne de certaines idées développées dans la tradition pseudo-historique irlandaise<sup>32</sup>.

À cette présentation des trois principales catégories de sources, nous ajouterons une présentation de leur contexte de rédaction principal, celui du haut moyen âge irlandais, ainsi qu'une réflexion finale sur la légitimité des sources tardivement attestées du fait d'une éventuelle oralité séculaire.

---

31 Note générale concernant les sources. Lorsque nous citerons les sources en note, elles seront présentées de deux manières : soit la source sera citée avec la référence à son édition/traduction et aux pages correspondantes, soit seule la source sera mentionnée. Dans ce dernier cas, il faudra alors se référer à la concordance des sources qui se trouve à la fin de l'ouvrage. Les sources concernées sont les sources grecques, romaines, indiennes, iraniennes et judéo-chrétiennes tirées d'éditions sans traductions ou d'éditions bilingues avec le texte en regard.

32 En ce qui concerne la troisième catégorie de textes, nous ne présenterons ici que les sources narratives les plus importantes.

# 1. Les sources principales de la pseudo-histoire irlandaise : la tradition du *Lebor Gabála Éirenn*.

Après une première présentation dans l'introduction générale à cette thèse, le *Lebor Gabála Éirenn* (LGÉ) est un texte essentiel de la pseudo-histoire synthétique et celui qui expose de la manière la plus complète l'ensemble des peuplements mythiques de l'Irlande. C'est aussi une œuvre multiple et complexe au niveau de son histoire textuelle. Pour mieux le comprendre, nous allons successivement présenter sa tradition manuscrite et ses différentes recensions ou versions ; son contenu ; les différents auteurs associés à son élaboration ; et, enfin, nous exposerons l'histoire supposée de ce texte, telle qu'elle a pu être reconstituée ces dernières années<sup>33</sup>.

## 1. 1. Les manuscrits et les recensions.

Les différents manuscrits du LGÉ ont été classés en quatre recensions. Nous reprendrons leur dénomination de R. M. Scowcroft sous forme de lettres minuscules pour les quatre recensions (*a*, *b*, *c*, *m*)<sup>34</sup>, les archétypes des différents manuscrits (*f*, *r*, *g* et *l*) et les synchronismes (*s*) insérés dans deux sections différentes de *b* et *c* ; les manuscrits seront classés sous la dénomination de lettres majuscules, accompagnées d'une astérisque en cas de manuscrit ayant existé mais considéré comme perdu.

, la recension *a* est représentée par le *Livre du Leinster* (N)<sup>35</sup> et le *Livre de Fermoy* (F)<sup>36</sup>, auxquels peut être ajouté M, anciennement coté Gaelic MS 1 à la bibliothèque du Comté de Longford-Westmeath, maintenant retourné à un propriétaire privé<sup>37</sup>.

La recension *b* (incluant *s* et *m*) se divise en trois sous-recensions :

- *r* est l'archétype du Bodleian MS Rawlinson B 512, nouveau foll. 75B-100 (R)<sup>38</sup> et le TCD MS E.3.5, seconde partie (E)<sup>39</sup> ;

---

33 Nous nous basons principalement sur le travail de R. M. Scowcroft (1987, 1988, 2009).

34 Elle était déjà celle de Van Hamel et de Thurneysen, sous la forme A, B et C. Elle remplace le classement R1, R2, R3 et Min. de Macalister. En ce qui concerne *m* ou Míniugud, il s'agit d'une version abrégée du LGÉ qui ne survit que dans trois copies de *b* et qui semble avoir été à l'origine de *a*.

35 Manuscrit datant de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Commencé à l'abbaye de Terryglass (comté du Tipperary,) par son abbé, Áed Úa Crimthainn. Celui-ci en est le principal contributeur parmi les scribes qui le complétèrent (O'Sullivan 1966). Son commanditaire est probablement Díarmait Mac Murchada, roi du Leinster (vers 1110-1171). Il s'agit de l'une des plus importantes compilations de la littérature gaélique médiévale qui nous soient parvenues. Il est aussi connu sous le nom de *Lebor na Nuachongbála* « Livre d'Oughaval » du nom du monastère du comté de Laois où il fut longtemps conservé.

36 Originnaire de Castletownroche, près de Fermoy (comté de Cork), ce manuscrit fut copié entre les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle par plusieurs scribes, dont Domhnall Ó L(e)ighin, Uilliam Ó hÍcedha, Dáibith Ó Du(ib...) et Torna Uí M(h)aoil Chonaire, probablement sous le patronage de la famille Roche.

37 Ce manuscrit fut copié en 1560 par Seaghan Ó Maoil Chonaire.

38 Manuscrit composite datant des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle.

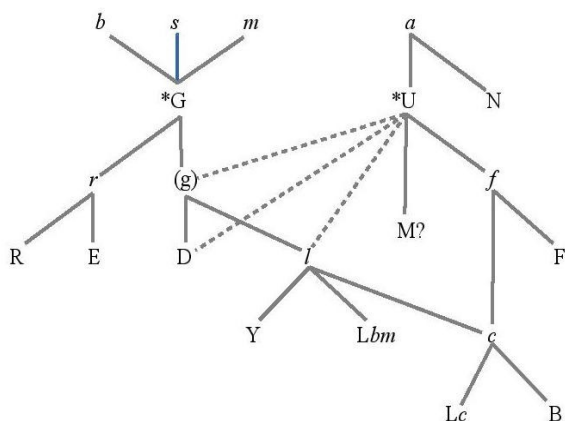
39 Manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle.



- *l* est l'archétype des RIA MSS D.v.1, D.iv.2, et D.i.3 (Y)<sup>40</sup>, et du *Grand Livre de Lecan*, foll. 10-30 (*Lbm*)<sup>41</sup> ;
- D est le RIA MS D.iv.3<sup>42</sup>.

La recension *c* est représentée principalement par le *Livre de Ballymote*, foll. 8r<sup>o</sup>-34r<sup>o</sup> (B)<sup>43</sup> et le *Grand Livre de Lecan*, foll. 264-312 (Lc).

Les relations entre ces différentes recensions et leurs manuscrits nous donnent le *stemma codicum* suivant<sup>44</sup> :



Dans ce stemma, M apparaît avec un point d'interrogation, car il semble représenter la même version de *a* que F (ou *f*) et les interpolations dans *l* et D, qui ont été abrégés en de nombreux endroits. Ces omissions sont détectables par la comparaison avec F, N et *m*. \*U et \*G représentent respectivement le manuscrit perdu d'où émane la tradition de *a* en dehors de N et le manuscrit d'où émane la recension *b*. En ce qui concerne les

interpolations de \*U - signalées par des pointillés dans le stemma – dans *l* et D, elles s'expliquent probablement comme des marginalia ajoutées à \*G après qu'il fut copié par *r* – *g* représente le manuscrit glosé –, *l* et D firent par la suite des additions supplémentaires provenant de la même version de *a*.

À ces recensions médiévales doit être ajoutée *d*, celle écrite par Míchaél Ó Cléirigh<sup>45</sup>, en 1631, et qui est une refonte totale du *LGÉ* à partir de tous les manuscrits disponibles<sup>46</sup>.

On peut également ajouter à la tradition du *LGÉ*, même si elle en diffère parfois fortement par le fond et par la forme, l'œuvre de Geoffrey Keating<sup>47</sup>, le *Foras Feasa ar Éirinn (FFE)*, rédigé en 1634, dont le *LGÉ* est l'une des principales sources. Il y raconte l'histoire de l'Irlande, depuis la Création jusqu'à l'invasion anglo-normande du XII<sup>e</sup> siècle. Keating a parcouru toute l'Irlande pour

40 Manuscrits faisant partie originellement du *Livre Jaune de Lecan*. Ce dernier provient de Lecan (comté de Sligo), où se trouvait l'école bardique de la famille Mac Fhirbhisigh. Il semble avoir été composé entre 1391 et 1401.

41 Ce manuscrit, originaire de la même école bardique que le précédent, fut rédigé entre 1397 et 1418.

42 Datant du XVI<sup>e</sup> siècle, ce manuscrit est attribué à Muirghius Ó Maolchonaire.

43 Ce manuscrit fut copié entre 1384 et 1406 à Ballymote (comté de Sligo) par des scribes de la famille Mac Aedhagáin.

44 Reproduction du Stemma I de Scowcroft 2009 (: 4).

45 Míchaél Ó Cléirigh (vers 1590-1643), membre de l'une des plus érudites familles d'Irlande, quitta l'Irlande pour le continent où il devint un membre laïc de l'Ordre des Franciscains, en particulier à Louvain (Belgique). Entre 1626 et 1637 Ainsi, il séjourna en Irlande où il collecta et transcrivit un grand nombre de manuscrits.

46 Williams – Ford 1997 : 209.

47 Geoffrey Keating (1569-1644) est un prêtre issu d'une famille anglo-gaélique.

rassembler ses sources<sup>48</sup>. Comme l'indique son introduction, cette somme historique fut écrite en réaction aux conceptions pro-anglaises – remontant aux écrits de Giraud de Barri – de certains auteurs, comme William Camdem ou Edmund Spencer<sup>49</sup>.

## 1. 2. Le contenu du texte<sup>50</sup>.

Le *LGÉ* est divisé en cinq sections, tout le long desquelles la prose et la versification s'imbriquent pour permettre la justification de la première par la seconde. La section I commence par une introduction qui diffère selon les versions : dans *m*, il s'agit d'une brève présentation latine de la géographie et de l'histoire de l'Irlande. Dans *a* et *b*, il s'agit d'un abrégé de l'histoire biblique de la Création à Noé. Dans *c*, il s'agit d'une traduction des chapitres I-XI de la *Genèse* – soit de la Création jusqu'à l'épisode de Babel. Cette section se poursuit par la présentation du lien entre les lignées descendant de Noé et celle des Gaels, puis par la description de l'errance des Gaels.

La section II est celle contenant le récit des différentes invasions pré-gaéliques de l'Irlande. Elle commence dans toutes les recensions par une introduction énumérant les différentes invasions ayant peuplé l'île. Ensuite, dans toutes les recensions, sauf *m*, sont exposées les différentes versions du peuplement antédiluvien de l'Irlande. Puis viennent les récits concernant Partholón, Nemed, les Fir Bolg, les Túatha Dé Danann, puis vient l'invasion des Fils de Míl, qui reprend l'histoire des Gaels là où le texte de la première section s'était arrêté.

La section III est une description des 115 souverains ayant eu la haute-royauté de Tara, après la prise de possession de l'Irlande par les Gaels, en commençant par le premier de leur souverain en Irlande, Éremón – et en racontant au passage l'origine des Pictes. Le récit se poursuit ensuite jusqu'aux rois semi-légendaires Nath Í mac Fíachrach ou Lóegaire mac Néill.

La section IV, présente seulement en *b*, dans le *Livre de Ballymote* et ayant laissé des traces dans *Lc*, synchronise les différentes invasions d'Irlande et les règnes des rois gaéliques avec les souverains de la chronologie eusébiennne, de Ninus, fils de Bel, jusque l'empereur byzantin Léon III (718-741).

La section VI, qui n'a survécu que dans *N* et *c*, décrit les règnes des hauts-rois chrétiens de l'Irlande, depuis Lóegaire mac Néill jusqu'à la restauration de Mael Sechnaill II (mort en 1022), après la mort de Brian Bóruma à la Bataille de Clontarf (1014). Puis, cette première partie est suivie d'une seconde, constituée des *ríg co fressabra* « les rois avec oppositions », c'est-à-dire ceux dont la haute-royauté ne fut pas unanimement reconnue et cela jusqu'au règne de Ruaidrí mac Toirrdelbaig

---

48 Williams – Ford 1997 : 209-210.

49 Cf. Chap. IX. 3. 3. a.

50 Nous nous référons ici à Scowcroft 1987 : 101 et ss.

Ua Conchobair (roi de 1166 à 1183), dont le début du règne donne un *terminus post quem* à la rédaction de N.

La section VI est la recension *m*, qui nous est parvenue seulement sous la forme d'un appendice abrégé de *b*.

### 1. 3. Les différents auteurs associés à l'élaboration du *LGÉ*<sup>51</sup>.

Les quatre grands auteurs dont les œuvres ont participé à l'élaboration du *LGÉ* peuvent être identifiés par rapport aux poèmes qui leur sont attribués.

Le plus ancien d'entre eux, Eochaid úa Flainn (vers 936-1004), fut un poète, un historien, l'hôtelier du monastère d'Armagh et le supérieur de l'église de Clonfeacle, près de Dungannon. Il appartenait au Clann Shínaich, une branche de la dynastie des Uí Echdach qui donna plusieurs dirigeants du royaume d'Airthir où se trouve Armagh, et où sa famille eut une grande influence. Sa nécrologie fait de lui "un sage en poésie et en histoire" (*suí filidechta ocus senchasa*) dans les *Annales d'Ulster* ou un "sage de l'histoire des Gaels" (*suí senchasa Gáidel*) d'après les *Annales des quatre maîtres*. Son érudition est évoquée par un colophon médiéval affirmant que Flann Mainistrech et Eochaid Éolach ua Céirín rassemblèrent des informations à partir des livres de celui-ci conservés à Armagh. Dans les *Annales de Clonmacnoise*, il est cité comme une autorité. Il est identifié comme étant l'auteur des poèmes XXX, XLI, LIII, LXV, XCVIII, CIX, CXI.

Flann Mainistrech (mort en 1056) fut un poète, un historien et le lecteur du monastère de Monasterboice, dans le comté de Louth. Sa famille a eu une forte influence sur Monasterboice. Il a gardé des contacts prolongés avec Armagh. Il contribua également aux *Dindshenchas*. De nombreux poèmes contenant les généalogies ou les droits traditionnels de nombreuses dynasties lui sont attribués. Il semble avoir été un protégé de Máel Sechnaill II, le dernier des hauts rois d'Irlande des Uí Néill du sud. Les *Annales d'Ulster* le disent « lecteur en chef et sage de l'histoire de l'Irlande » et les *Annales de Tigernach* « auteur des Gaels en érudition latine et histoire, en poésie et en verse ». Il est l'auteur des poèmes XLII (?), LVI, LXVII, LXXXII (?).

Tanaide ó Dubsaillech úa Maoil-Chonaire (mort aux environs de 1075?) est un obscur poète à qui l'on doit les poèmes XLVII, LIV et LXXXVI.

Gilla Cóemáin mac Gilla Shamthainne (*floruit* en 1072) est un poète dont on ne sait quasiment rien à part ses poèmes, si ce n'est que son nom et celui de sa mère (ou de sa grand-mère) semblent indiquer qu'il était originaire de la région de l'actuelle Clonbroney, dans le comté de Longford. Il est l'auteur des poèmes XLVII, LIV et LXXXVI.

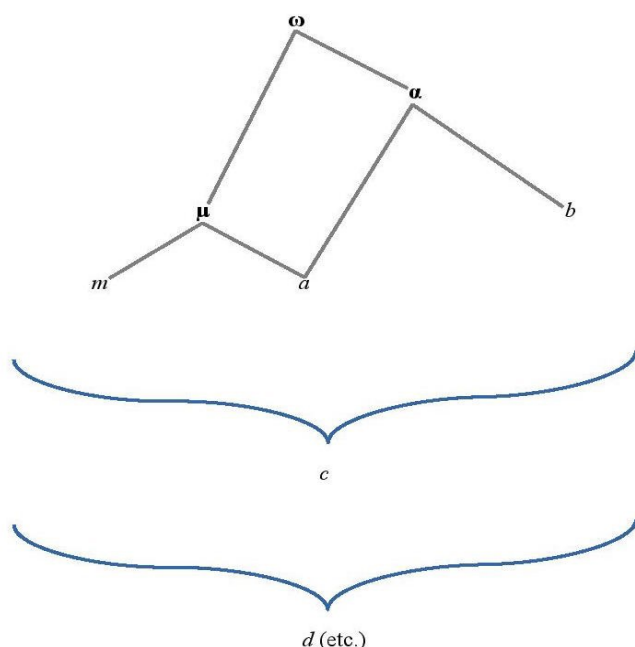
---

51 Les biographies suivantes sont tirées de Carey 1993, 2005.

Avec ces poèmes, ils ont essayé de produire une somme organisée et unifiée, combinant le passé légendaire et le passé historique. Certains de ces poèmes sont d'ailleurs orientés vers une démonstration : ainsi Eochaid veut montrer que les Tuatha Dé ne sont que des anges déchus, tandis que Flann fait d'eux de simples mortels<sup>52</sup>.

#### 1. 4. L'évolution des différentes recensions.

La comparaison des différentes recensions permet d'en dégager un noyau originel commun ( $\omega$ ) et de grands ajouts faits successivement par  $\alpha$ ,  $b$ ,  $\mu$ ,  $a$ , et  $c - m$ , bien qu'étant explicitement un résumé fait aussi des ajouts à ce qui est hérité de  $\mu$  – comme cela est représenté dans le stemma suivant<sup>53</sup> :



Ainsi,  $\omega$  devait contenir la section I du *LGÉ* avec une digression ou une interpolation concernant les envahisseurs pré-milésiens, leurs généalogies, leurs rois et une discussion finale sur les rois milésiens et leur généalogie, c'est-à-dire, respectivement, des versions primitives des sections II et III. Ce texte était en prose, mais correspond très étroitement au poème « Can a mbunadus na nGáedel » de Máel Muru Othna<sup>54</sup>. Ce poème et  $\omega$  n'apparaissent jamais ensemble, mais ils semblent représenter le contenu canonique de la tradition à cette époque.

Pour Scowcroft, la correspondance entre les deux textes est trop étroite pour être une coïncidence et il propose d'y voir à l'origine une source écrite commune à laquelle du matériel fut ajouté. Il est également possible que l'auteur de  $\omega$  ait également connu le poème et n'ait pas essayé d'en rendre chaque détail dans sa prose ; les autres additions significatives à  $\omega$  proviendraient alors d'autres sources. Dans tous les cas, Scowcroft date  $\omega$  du IX<sup>e</sup> siècle.

Dans  $\alpha$ , une section II complète fut ajoutée, là où  $\omega$  ne faisait que la résumer. Cette section dans  $\alpha$  consistait en une collection de poèmes d'auteurs différents fondus dans une structure en prose qui paraphrasait et développait la versification.

52 Carey 2005 : 89.

53 Reproduction du stemma II de Scowcroft 2009 ( : 6).

54 Cf. La sous-partie suivante.

À  $\mu$ , la section III fut ajoutée sur un texte qui concernait seulement les plus importants rois milésiens, surtout en ce qui concernait leurs périodes de règne. Il fut composé en *opus geminatum*, le « genre couplé », qui juxtapose la prose et la versification d'une doctrine plus ou moins identique, ce qui devint par la suite la norme pour l'ensemble du *LGÉ*<sup>55</sup>.

Les auteurs de  $\alpha$  et  $\mu$  sont respectivement, selon Scowcroft, Eochaid úa Flainn et Gilla Cóemáin. Ces attributions permettent de dater  $\alpha$  de la fin du X<sup>e</sup> siècle et  $\mu$  de la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

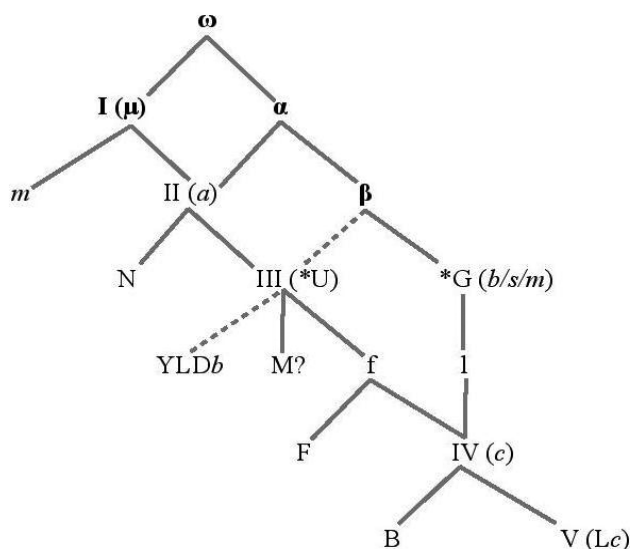
À partir de là, il a été établi que  $m$  est une version primitive de  $a$  et que  $b$  est une tradition parallèle partageant avec elle des sources communes. La recension  $a$  est une fusion de  $\alpha$  et  $\mu$ , tandis que  $b$  attache un résumé de  $\mu$  ( $m$  en tant que section VI) à la fin d'un texte qui dérive de  $\alpha$  seul, il reste alors une section III plus proche de  $\alpha$  que dans  $a$ . Puisque le résumé de  $\mu$  est apparu avec son rattachement à  $b$  et que le fragment de  $m$  dans le Rawlinson B. 502 date du début du XII<sup>e</sup> siècle, l'archétype de  $b$  précède la copie de  $a$  dans N, qui fut complétée après 1166. Ainsi,  $a$ , étant la réunion de textes représentés maintenant par  $b$  et  $m$ , est plus récent que  $b$ , malgré le fait que N est plus ancien, en terme de langage et de contenu, que les différents manuscrits de  $b$  parvenus jusqu'à nous. Cependant, il est préférable de reconnaître là des traditions parallèles qui se développèrent continuellement et combinèrent l'ancien avec le nouveau matériel, car même  $m$  contient des innovations. Les deux traditions émergent du développement des sections II et III, dans  $\alpha$  et  $\mu$ , respectivement, et les tentatives successives de les harmoniser par la suite, en particulier au niveau chronologique. Ainsi, la section I synchronise originellement la prise de l'Irlande par les Milésiens avec la fondation du royaume de David. Ce synchronisme est également accepté par Eochaid úa Flainn. La section II propose une autre théorie qui sera développée en détail dans la section IV de  $b$  : les invasions d'Irlande, depuis Partholón, coïncident plus ou moins avec les empires de la *Chronique* d'Eusèbe ; Éremón est alors donné comme étant le contemporain d'Alexandre le Grand. Cependant, dans  $\mu$ , la section III ne permet une telle synchronicité et ce manque de cohérence n'est pas résolu jusqu'à la révision de  $c$  dans le *Grand Livre de Lecan*, qui repousse Éremón au règne du roi assyrien Mitra et abandonne les schémas chronologiques des sections II et IV.

Il en résulte le stemma suivant qui rassemble les recensions et les manuscrits selon cinq phases d'évolution<sup>56</sup> :

---

55 Même si de l'avis même de Scowcroft, il ne s'agit pas d'une règle absolue et que l'inverse est aussi possible.

56 Reproduction du stemma III de Scowcroft 2009 (: 13).



Comme nous l'avons vu, la phase II (*a*) est distinguée de la phase I ( $\mu$ ) par l'insertion de la section II et d'autres éléments provenant de  $\alpha$ <sup>57</sup>. La phase III (\*U), qui est mieux connue par F, mais aussi par M et les interpolations dans *l* et D, incorpore beaucoup de matériel nouveau, dont une partie provient de *b*, mais pas de \*G, d'où le symbole  $\beta$  dans ce stemma. La phase IV (*c*) effectue des ajouts majeurs en provenance de *l*. La phase V (*Lc*) effectue une révision chronologique majeure, ainsi que

d'autres changements et ajouts.

Concernant la chronologie des différentes phases, Scowcroft considère que le passage de la phase II à la phase III date du dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle, soit entre le travail de Gilla Cóemáin et la mort du rédacteur principal du *Lebor na hUidre*<sup>58</sup>, auquel \*U est identifié. Il date G\* entre 1119 et 1122 sur la base des données annalistiques d'un prolongement de la section V

## 2. Les sources rattachables à la pseudo-histoire irlandaise du *LGÉ*.

D'autres textes que les différentes recensions du *LGÉ* nous offrent une vision des invasions d'Irlande, plus ou moins connectée à celle du *LGÉ*. Nous distinguerons deux catégories parmi ces textes. La première est formée par ceux qui donnent un récit complet de leur version des invasions d'Irlande, tandis que la seconde est constituée de récits prenant place dans le contexte de ces invasions ou se focalisant sur une invasion en particulier sans références aux autres.

### 2. 1. Les autres versions des invasions d'Irlande<sup>59</sup>.

La plus ancienne attestation complète d'une série d'invasions peuplant l'Irlande nous est donnée par le texte de l'*Historia brittonum*. Cette source de la pseudo-histoire britannique fait remonter l'origine des Bretons insulaires à un certain Brutus, petit-fils d'Énée, qui conquiert l'île de Bretagne.

57 La section V, dont nous ne traitons pas dans ce travail, attestée dans N, M et c pourrait aussi avoir été insérée à cet endroit.

58 Ce manuscrit, datant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, est de la main de trois principaux scribes. Le scribe dont il est question ici est appelé M par les commentateurs modernes et est identifié avec Máel Muire mac Céilechair (mort en 1106). Ce manuscrit ne contient pas de version du *LGÉ*, mais il est supposé que celle-ci devait être contenue dans les pages manquantes du *Lebor na hUidre*.

59 Sauf mention contraire, nous renvoyons aux éditions utilisées dans ce travail pour la présentation des différentes sources.

Sa date de composition est estimée aux alentours de 828. Elle est traditionnellement attribuée à Nennius, un moine gallois du IX<sup>e</sup> siècle, du fait de son prologue, mais il semble que cette attribution soit une invention du X<sup>e</sup> siècle<sup>60</sup>. Ce texte est attesté par un grand nombre de manuscrits répartis en quatre recensions. Il est naturellement centré sur le passé britannique, mais il possède aussi une section irlandaise dont le récit est dit avoir été obtenu « des plus savants (*peritissimi*) des Irlandais ». Il a été suggéré que le contenu irlandais de cette œuvre soit en rapport avec Elfoddw, « l'archevêque du Gwynedd » qui mourut en 809. En poussant les églises galloises à accepter le comput romain de Pâques en 768, Elfoddw a pu revigorer leurs contacts avec les consœurs irlandaises. De toute manière, nous avons la preuve que des érudits irlandais visitèrent le Gwynedd fréquemment au cours du IX<sup>e</sup> siècle, souvent quand ils étaient en route vers le continent<sup>61</sup>.

Plus schématique est le récit des invasions d'Irlande qui nous est donné par le texte du *Scél Tuáin meic Chairill* « L'histoire de Túan fils de Cairill » (*STMC*). Ce récit est attesté par cinq manuscrits, dont le plus ancien est le *Lebor na hUidre* (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle), et sa première mise par écrit remonte à la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Túan mac Cairill y raconte son existence protéiforme, depuis l'invasion de Partholón, jusqu'à l'époque de son auditoire, formé par Finnian de Mag Bile et ses compagnons<sup>62</sup>.

Le texte du *Suidiugud Tellaig Temra* « La fondation du domaine de Tara » (*STT*) est attesté par cinq manuscrits, dont le plus ancien est le *Livre Jaune de Lecan* (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle), et date de la période du moyen irlandais (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Dans celui-ci, Fintan mac Bóchra est appelé pour justifier la prééminence de la royauté de Tara. Pour prouver son autorité, il raconte son existence qui se confond avec les invasions d'Irlande, depuis celle de Cessair.

En lien avec ce dernier texte, mais plus tardif, l'*Ársaidh sin, a eoin Accla*, plus connu comme étant « le Dialogue entre Fintan et l'Aigle D'Achill » (*ASAEA*) est un poème où Fintan répond aux questions de ce volatile sur son existence passée, ce qui l'amène à parler des différents peuplements de l'Irlande. Ce récit est connu par trois manuscrits, dont le plus ancien est le *Livre de Fermoy* (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). La langue semble dater de la période du moyen irlandais.

De son côté, le *Lebor Bretnach* – la traduction et la rédaction gaélique de la recension dite « nénnienne » de l'*Historia Brittonum* – s'inspire du récit britannique tout en y incorporant un matériel irlandais. Sa plus ancienne attestation est le *Lebor na hUidre*. Traditionnellement attribué à Gilla Cóemain, il a été également avancé qu'il aurait été produit par un auteur anonyme écossais. Cependant, tous les commentateurs s'accordent pour le dater entre le milieu et la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

---

60 Dumville 1975-1976.

61 Carey 2005 : 36.

62 Carey 1984a.

L'introduction du *Livre de Fenagh*<sup>63</sup> attribuée à saint Caillin, fondateur du monastère de Fenagh, la révélation par un ange d'une version du cycle des invasions d'Irlande.

Enfin, parmi ces versions alternatives du cycle des invasions d'Irlande, il nous faut mentionner celle apparaissant dans la troisième partie de la *Topographia Hibernica* ou « Description de l'Irlande » (1188) de Giraud de Barri<sup>64</sup>. Celui-ci s'inspire clairement de la tradition du *LGÉ*, dans sa narration de l'histoire pré-gaélique de l'Irlande, mais en la déformant selon ses conceptions de clerc proche de la couronne anglaise et dont des parents auraient participé à la conquête de l'île.

Les annales irlandaises sont aussi une source qui raconte les différentes invasions d'Irlande. En ce qui concerne ces textes, ils descendent de la *Chronique d'Irlande* ou *Chronique d'Iona*, un texte qui semble avoir été composé à Bangor ou Iona entre 717 et 740. Elle commence avec l'année 431, celle de l'arrivée de Palladius en Irlande. Le compilateur a surtout tiré son matériel de sources locales irlandaises, mais il a aussi utilisé des sources étrangères, comme la *Chronique* de Marcellinus et un certain *Liber Pontificalis*. Son travail est le mieux préservé dans les *Annales d'Ulster*, mais avec certaines additions, il est représenté dans les autres annales. Plus tard, mais certainement pas avant le IX<sup>e</sup> siècle, un autre érudit aurait composé une chronique, la « chronique universelle irlandaise », qui commence avec la création du monde et se termine en 430. Son matériel serait tiré de la *Chronique d'Irlande*, ainsi que de nombreuses sources latines : Bède, Eusèbe, Orose, mais aussi du matériel indigène, comme l'histoire des invasions d'Irlande. Le compilateur semble pouvoir être identifié comme étant un familier des Ui Néill et particulièrement des plus proéminents dans les annales, les Síol Áeda Sláine, peut-être originaire de Louth en Brega ou d'Armagh<sup>65</sup>. Après 911, cette tradition annalistique se divise en deux branches : celle d'Armagh, représentée par les *Annales d'Ulster*, mais qui ne concernent pas notre sujet, car elles ne conservent pas d'informations sur les invasions d'Irlande, et le groupe de Clonmacnoise. Ce dernier comprend, pour notre sujet, les annales suivantes :

- les *Annales de Tigernach*, très parcellaire pour la section près patricienne, sont les plus anciennes chroniques du groupe de Clonmacnoise, les premières à avoir divergé des *Annales d'Ulster* ;

- les *Annales d'Inisfallen*, datant du XI<sup>e</sup> siècle dérivent d'une chronique du groupe de Clonmacnoise interpolée en Munster ;

- les *Annales de Boyle*, datées entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIII<sup>e</sup> sont originaires de l'abbaye cistercienne du même nom, dans le comté de Roscommon.

---

63 Ce manuscrit fut rédigé par Muirgheas mac Pháidín Ó Maolconaire, au monastère de Fenagh dans le comté de Leitrim, aux alentours de 1516.

64 Giraud de Barri (1146-1223) fut archidiacre de Brecon et aumônier du roi Henri II Plantagenêt. Il visita l'Irlande en 1183 et en 1185-1186.

65 Williams – Ford 1994 : 92-94.



- les *Annales de Clonmacnoise*, sont la traduction anglaise, au XVII<sup>e</sup> siècle, d'une chronique irlandaise perdue appartenant au groupe de Clonmacnoise.

- le *Chronicon Scotorum*, nous est parvenue sous la forme d'une version papier, copiée par Dubhaltach mac Fhirbhisigh vers 1640, à partir d'une version abrégée des *Annales de Tigernach* qui n'existe plus ;

- les *Annales de Roscrea* appartiennent également au groupe de Clonmacnoise, d'après l'édition faite par Bart Jaski et Daniel Mc Carthy<sup>66</sup>, et elles sont contenues dans un unique manuscrit copié et conservé à Bruxelles.

- les *Annales des Quatre Maîtres (AQM)*, rédigées par Míchéal Ó Cléirigh et trois autres collaborateurs furent rédigées entre 1632 et 1636 dans le Donegal, à partir de documents divers dont des chroniques émanant du groupe de Clonmacnoise.

Récemment, Daniel Mc Carthy, à travers une étude minutieuse de la chronologie de ces annales, a avancé que cette chronique, initialement originaire du Leinster et datant du VI<sup>e</sup> siècle, avait intégré, dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, le matériel en rapport avec les invasions d'Irlande<sup>67</sup>.

## 2. 2. Les principaux récits faisant référence aux invasions d'Irlande.

Différents récits traitent partiellement des invasions d'Irlande, en se centrant surtout sur un épisode en particulier. Voici les plus importants pour notre étude.

Ainsi, l'une des plus anciennes références aux invasions d'Irlande est le noyau du VII<sup>e</sup> siècle de l'*Auraicept na nÉces* « Le Manuel des Poètes » (*ANE*). Il s'agit du plus ancien traité de grammaire irlandais, dont le premier manuscrit attesté est le *Livre des Uí Máine*<sup>68</sup>. Dans celui-ci l'origine de la langue irlandaise est située à l'époque de la Tour de Babel et l'un de ses créateurs est l'ancêtre ultime des Gaels, Fénius Farsaid.

Ensuite, vient le *Longos do chenel Iafed*, ce texte donnant une version abrégée de l'invasion milésienne de l'Irlande, est contenu dans le *Livre du Leinster* et dans le *Grand Livre de Lecan*. Le premier manuscrit attribue sa source au *Cín Dromma Snechtai (CDS)*, un manuscrit perdu daté entre VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>.

Le poème *Can a mbunadus na nGáedel* de Máel Muru Othna évoqué précédemment entretient des liens étroits avec  $\omega$ . Ce poème correspond à la seconde partie de Nennius sur la migration des Goidels, mais il est beaucoup plus développé que le compte-rendu de Nennius, ajoutant un périple

---

66 Jaski – Mac Carthy 2012.

67 Mc Carthy 2010.

68 Ce manuscrit fut rédigé dans les années 1392-1394 par dix scribes différents, dont le principal est Ádhamh Cúisín, pour le compte de la famille O'Kelly des Uí Maine, dans l'actuel Connacht.

69 Sur ce manuscrit, cf. Thurneysen 1921a : 15-18 ; Mac Mathúna 1985 : 421-469 ; Carey 1995a. Nous reparlerons de ce manuscrit qui semble avoir été une source majeure pour certaines traditions étudiées ici.

différent et beaucoup plus long, le nom et des éléments biographiques sur les meneurs des Góidels, ainsi qu'un récit elliptique de la prise de l'Irlande par les Milésiens, où interviennent les Túatha Dé Danann, suivi de la liste des descendants des principaux chefs milésiens. Son auteur est un ecclésiastique d'Othan (Fahan, comté de Donegal), poète et historien, mort en 887, qui semble avoir appartenu à l'un des lignages des Uí Néill du nord, probablement le Cenél nÉogain. La communauté ecclésiastique qu'il a rejointe semble avoir une longue tradition d'érudition. Son oeuvre marque une étape importante dans l'enrichissement réciproque des traditions ecclésiastiques et indigènes. Il semble s'être attaché au service du roi de Tara Flann Sinna mac Máil Sechnaill, entre 879 et 887. Dans sa nécrologie, il est nommé *rígfili Érenn* (chef poète d'Irlande) et *senchaid* (historien)<sup>70</sup>.

L'histoire des Gaels est également présente à travers le *Sex Aetates Mundi* « Les Six Âges du Monde » (*SAM*), un exposé de l'histoire biblique sur la base de la théorie des six âges du monde, composé au XI<sup>e</sup> siècle, et alternant prose et versification. Ses plus anciens manuscrits sont le *Rawlinson B. 512* et le *Lebor na hUidre*. De même, le *Saltair na Rann* ou « Psautier des Quatrains » inclut également certaines références aux origines des Gaels. Ce poème fut écrit au X<sup>e</sup> siècle et son principal manuscrit est le *Rawlinson B. 512*.

Le *Dindshenchas* ou « Connaissance des Lieux » est un traité toponymique dont les notices racontent l'origine du nom de différents lieux d'Irlande. Il semble avoir été compilé au XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Il est divisé en trois versions : A (versification), B (prose) et C (forme mêlée). Edward Gwynn considérait que A et B formaient la plus ancienne recension dont C descend, tandis que Thurneysen distinguait A et B, les deux étant là encore à l'origine de C. Récemment, Tomás Ó Concheanainn considère au contraire que C est la plus ancienne recension d'où B et C ont été tirés<sup>71</sup>. Nombre de ces notices concernent des événements en lien avec les invasions d'Irlande.

Les récits des deux batailles de Mag Tured sont particuliers. Ainsi, celui de la première bataille, le *Cath Muige Tuired Cunga* (*CMTC*), est contenu dans le MS 1319 du Trinity College, datant du XV<sup>e</sup> siècle. Cependant, un colophon de ce texte nomme son auteur comme étant un certain Cormac Ó Cuirnín, résidant à Mag Eithne, c'est-à-dire au sud de Ballyshannon (comté du Donegal). Ce texte raconte le destin des Némédiens après avoir affronté les Fomóire, en particulier les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann. Les Fir Bolg sont décrits dans leur exil hellénique et leur peuplement de l'Irlande, avant que n'arrivent les Túatha Dé Danann, qui vont les subjuguier lors de la première bataille de Mag Tured. La seconde bataille de Mag Tured, qui voit s'affronter les Túatha Dé Danann et les Fomóire, est racontée en deux versions. La première, le *Cath Maige Tuired* (*CMT*), est contenue dans le manuscrit Harleian 5280. Celui-ci date du début du XVI<sup>e</sup> siècle, mais en ce qui

---

70 Carey 2015.

71 Thurneysen 1921 : 36-46 ; Ó Concheanainn 1981-1983.

concerne le texte, Gérard Murphy l'avait analysé comme le produit d'un rédacteur du XI<sup>e</sup> ou du XII<sup>e</sup> siècle, travaillant sur un matériel du IX<sup>e</sup> siècle<sup>72</sup>. En effet, il est fait référence à ce texte dans le *Sanas Cormaic*, du roi-évêque Cormac mac Cuilennáin (mort en 908) et dans un poème du roi de Brega Flannacán mac Cellaig (mort en 896). Dans le *Cath Maige Tuired*, l'exil des Túatha Dé Danann, leur retour en Irlande, ainsi que la première bataille de Mag Tured sont évoqués, ainsi que ses conséquences mèneront à la seconde bataille contre les Fomóire, s'achèvera par la domination incontestée des premiers. La seconde version, le *Do Chath Mhuighe Tuireadh ann so*, est contenue dans le manuscrit 24 P 9 de la Royal Irish Academy. Celui-ci a été écrit dans les comtés de Galway et de Mayo en 1651-1652 par un certain David Duigenan. La langue est de l'irlandais du XVII<sup>e</sup> siècle, mais avec des traces fréquentes d'un état plus ancien. Enfin, il nous faut aussi citer un troisième texte en rapport avec cette bataille, il s'agit de l'*Oidhe Chloinne Tuireann* « La mort tragique des enfants de Tuireann » (*OCT*). Ce texte tardif est écrit en irlandais pré-moderne et dont le plus ancien manuscrit est l'Egerton 106, daté de 1715. Ce texte reprend une tradition similaire au début du *Cath Maige Tuired*, mais il en diffère rapidement pour raconter la vengeance de Lug sur les fils de Tuireann qui viennent de tuer son père. La relation entre les récits de ces deux batailles et leur histoire textuelle a amené un débat historiographique que nous présenterons dans le chapitre VIII<sup>73</sup>.

La *Togail Tuir Chonaind* nous est parvenue de manière fragmentaire par un manuscrit dont la date a été fixée entre la première moitié du XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>74</sup>. Il raconte la fin du peuplement de Nemed et l'affrontement entre ses descendants et les Fomóire et se termine en racontant la quasi-extinction des belligérants et l'exil puis le retour en Irlande de certains des survivants.

La *Tochomlad mac Miledh a hEspáin i nÉrind* raconte la venue des Fils de Míl en Irlande, d'une manière similaire à celle de Keating et du *LGÉ*, et son récit s'arrête juste avant la confrontation finale avec les Túatha Dé Danann. Ce récit est contenu dans le manuscrit 1363 du Trinity College. Son éditrice, Margaret Dobbs estime que la langue du texte est plus tardive que le X<sup>e</sup> siècle sans plus de détails<sup>75</sup>.

Il nous faut également citer les chroniques écossaises. Celles-ci racontent l'origine des Scots comme provenant des Milésiens d'Irlande et de là de leur ancêtre Gáedel. Dans son étude des origines irlandaises de la pseudo-histoire écossaise, Dauvit Broun a montré que l'origine ultime de ces traditions était un compendium de la *Legenda Sancti Brendani* et de la *Legenda Sancti Congalli*, composées avant 1214. La première a massivement servi dans l'établissement des origines des

72 Murphy 1953-1955 : 195.

73 Cf. Chap. VIII. 4. 2.

74 Abbot – Gwynn 1921 ; ; Macalister 1932-1955 : III 199.

75 Dobbs 1937 : 50.

Scots. Il distingue différents niveaux à l'intérieur de cette tradition. Le premier, que nous nommerons  $\alpha'$  est le récit le plus proche de la *Legenda Sancti Brendani*. Il a fusionné avec  $\varepsilon$  (ou « Eber account »), une variante évoluée d' $\alpha'$  et plusieurs sources indépendantes, dont une principale, que D. Broun appelle le « Partholón account », pour donner, postérieurement à 1301, la synthèse qui servira de base à la *Chronica Gentis Scottorum* de John de Fordun. D'une copie étendue d' $\alpha'$ ,  $\beta'$ , sont issues deux réécritures censées améliorer la cohérence du texte :  $\gamma$ , composé entre 1292 et 1304, dont dérive la *Scalacronica* de Thomas Grey, et  $\delta$ , écrite entre 1249 et 1300 environ, sur laquelle est basée l'*Original Chronicle* d'Andrew de Wyntoun<sup>76</sup>.

Le *De Gabáil in t-Sida* (*DGS*) « Concernant la prise du tertre de l'Autre Monde » est un court récit qui raconte, en son début, la résolution du conflit entre les Fils de Míl et les Túatha Dé Danann et l'installation de ces derniers dans leurs demeures de l'Autre Monde. Il s'ensuit l'éviction du Dagda de sa demeure initiale par une ruse de son fils, Óengus. Ce récit est contenu dans le *Livre du Leinster* et dans le manuscrit RIA D iv 2 (XV<sup>e</sup> siècle). On estime que la langue de celui – en particulier dans la première source – est très archaïque et remonte au moins au IX<sup>e</sup> siècle. Deux autres récits exposent l'accord final entre les Gaels et les dieux. Le premier est la *Mesca Ulad*, un récit appartenant au cycle d'Ulster<sup>77</sup>, dans lequel les événements principaux sont provoqués par les Túatha Dé Danann restant dans les différentes provinces d'Irlande, à la suite de l'accord. Cette histoire est présente dans cinq manuscrits, dont trois incomplets. Le plus ancien, qui contient le passage qui nous intéresse, est le *Livre du Leinster*. Le second récit est celui de l'*Altrom Tige Da Medar* « La Pagerie de la maison des deux gobelets » (*ATDM*). Il est contenu dans le *Livre de Fermoy* et c'est un récit où Eithne, une personnification de l'Irlande, est recueillie par saint Patrick et se convertit au christianisme. Son début raconte également l'accord entre les dieux et les hommes et l'établissement des demeures des premiers dans une version différente de celle du *DGS*.

Le texte de l'*Airne Fíngéin* « La Veillée de Fíngen » fait également référence à certains éléments de l'invasion antédiluvienne, de celles des Túatha Dé Danann et des Fils de Míl. Dans ce récit, Fíngen, un roitelet du Munster, a une énumération, par une femme de l'Autre Monde, des dix merveilles qui accompagnent la naissance du roi Conn Cétchathach. Ce texte est attesté par quatre manuscrits, dont le plus ancien est le *Livre de Fermoy*. Cependant, la langue est plus ancienne, puisqu'elle est estimée à la période de transition entre le vieil et le moyen irlandais.

Enfin, il nous faut parler des listes de récits devant être connus par les poètes irlandais. Celles-ci nous sont connues par deux recensions, dites A et B. Le plus ancien des deux manuscrits de la première est le *Livre de Leinster*, tandis que le plus ancien manuscrit de la seconde est le MS 23 N 10 de la

---

76 Broun 1999 : 109-132.

77 Cf. *Infra*. Les notes de type *Infra*. ou *Supra*. font référence à des idées développées dans le chapitre où elles se trouvent.

Royal Irish Academy (XVI<sup>e</sup> siècle)<sup>78</sup>. Parmi les différents types de récits qui y sont indexés, il y a celui des *tochomlada* ou « migrations », dont plusieurs titres évoquent différents épisodes du *LGÉ*<sup>79</sup>. Cette catégorie est reléguée, comme d'autres types d'histoires, dans un appendice et, selon Proinsias Mac Cana, les titres de ceux-ci évoquent une compilation de cette section durant le X<sup>e</sup> ou le XI<sup>e</sup> siècle, dans le contexte de l'élaboration de la pseudo-histoire synthétique<sup>80</sup>. Cependant, nous remarquerons que plusieurs titres qui apparaissent dans le corps principal du texte font également référence à des événements liés à la tradition du *LGÉ*. Ainsi, le *Cath Maige Tured*, mais aussi le *Cath Tailten*, l'*Orgain Tuir Chonaing* et le *Cath Maige (h)Itha* apparaissent dans ces listes<sup>81</sup>. Or, ces récits concernent tous des affrontements majeurs ayant eu lieu lors de l'une des invasions canoniques de l'Irlande : le *Cath Tailten* devait conter la conquête de l'Irlande par les Milésiens ; l'*Orgain Tuir Chonaing* est le récit de l'affrontement concluant l'invasion de Nemed – qui nous est parvenu sous le titre de la *Togail Tuir Chonaind* ; et le *Cath Maige (h)Itha* exposait la prise de l'Irlande par Partholón sur les Fomóire. Sachant que le *Cath Maige Tuired* a pu être un récit rassemblant les deux batailles de Mag Tured<sup>82</sup> et que la narration de celles-ci expose également les circonstances de l'installation des Fir Bolg et des Túatha Dé Danann<sup>83</sup>, nous pouvons supposer que chacun de ces récits pouvait raconter une invasion d'Irlande, centrée sur un affrontement emblématique et ses conséquences.

### 3. Les autres sources utilisées dans cette étude.

D'autres sources nous permettront d'étudier ces invasions, que cela soit de façon interne à la culture irlandaise ou en comparaison avec le matériel celtique, insulaire ou continental, ou le matériel indo-européen. Il convient donc d'en préciser la nature.

#### 3. 1. Les autres sources irlandaises.

Il existe plusieurs autres types de sources qui seront utilisées dans cette étude et qui ne font pas référence aux invasions d'Irlande.

La première catégorie est constituée par l'ensemble des récits mythologiques ou légendaires. Traditionnellement, ils étaient classés selon leur sujet. Nous venons d'évoquer les *tochomlada* « migration », les *catha* « batailles » et les *togla* « destructions », mais il y avait également les *comperta* « conceptions », *aitheda* « enlèvements », *tochmarca* « courtises », *echtraí* « aventures

---

78 Ce manuscrit a été copié par des scribes de la famille bardique des Ó Maolconaire.

79 Mac Cana 1980 : 48-49, 59-60.

80 *Ibid.* : 116.

81 *Ibid.* : 42, 46, 54, 61, 64-65.

82 Cf. n. 72.

83 La *Togail Tuir Chonaind* se termine par la destinée des descendants de Nemed et pour certains leur futur établissement en Irlande.

dans l'Autre Monde », *togla* « destructions », *tána bó* « razzias de vaches », etc<sup>84</sup>. Les celtisants contemporains ont, eux, classés ces récits en quatre cycles :

- Le cycle mythologique, dont les récits concernent les aventures des dieux d'Irlande. Tous les textes précités où ces derniers interviennent font partis de cette catégorie.
- Le cycle d'Ulster est un ensemble de textes épiques centrés sur les héros de la province du même nom et, en particulier, du plus éminent d'entre eux, Cú Chulainn. Les principaux épisodes de l'existence de ce dernier sont le sujet de la plupart de ces textes. Celui que nous utiliserons en particulier est la *Táin bó Cúailnge* « La Razzia des vaches de Cooley ». Ce texte, qui existe en trois recensions, narre la tentative de la reine Medb du Connacht de faire main basse sur le plus beau taureau de la province d'Ulster, pour assurer son statut de femme dominante. Nous utiliserons surtout les deux premières recensions. La recension I est contenue dans quatre manuscrits, tous incomplets et indépendants, dont le plus ancien est le *Lebor na hUidre*. Cette recension résulte de la combinaison de plusieurs versions, dont le noyau originel semble avoir été rédigé vers les VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles<sup>85</sup>. La seconde recension, surtout contenue dans le *Livre du Leinster*, est une version plus homogène de ce récit qui résulte de la fusion de la recension I et d'une version perdue du texte. Depuis quelques années, des travaux ont montré que des influences issues de la culture gréco-romaine disponible en Irlande a pu jouer un rôle, au moins stylistique dans l'écriture de ces récits<sup>86</sup>.
- Le cycle ossianique ou des Fenian est un autre cycle épique, centré sur les membres de la confrérie guerrière initiatique des *fianna*, et en particulier du plus éminent d'entre eux, Finn mac Cumail. Leurs aventures sont davantage marquées du sceau du surnaturel de l'Autre Monde que le cycle précédent. D'attestation plus tardive, car plus populaire, cet ensemble de récits a connu de grands développements. Nous utiliserons en particulier trois textes de ce cycle. Le premier forme les *Macgnímartha Finn* « Les Exploits d'enfance de Finn » et raconte les débuts de l'existence du principal héros de ce cycle, sa formation et ses premiers exploits. Ce texte est attesté par le *Leabhar na Rátha*, un manuscrit du milieu du XV<sup>e</sup> siècle, mais la langue utilisée date du XII<sup>e</sup> siècle. Le second est l'*Acallam na Senórach* « Le Dialogue des Anciens », qui raconte le récit fait, à saint Patrick, par le dernier des *fianna*, Cailte, des exploits de Finn et de ses guerriers, en un véritable tour de l'Irlande. Ce texte est attesté par cinq manuscrits, dont les plus anciens datent du XV<sup>e</sup> siècle. Le second est le *Duanaire Finn* « Le lai de Finn », une collection de récits poétiques ossianiques mis par écrit au XVII<sup>e</sup> siècle.

---

84 Sur ces catégories et les récits qui y sont classés, cf. Mac Cana 1980. Notons que certains récits attestés ne se retrouvent pas dans ces listes.

85 Olmsted 1992.

86 Sur cela, cf. Miles 2011.

- Le quatrième et dernier ensemble de textes est celui appelé cycle des rois. Il rassemble l'ensemble des récits légendaires ou semi-légendaires centrés autour des rois allant de Labraid Loingsech, le roi fondateur de la royauté du Leinster à Brian Bóruma, en passant par Conn Cétchathach – déjà mentionné –, Eógan Mór, Cormac mac Airt et Níall Noígiallach, pour citer les principaux. La narration du *LGÉ* et celle des annales suivant la conquête milésienne de l'Irlande se concentrent sur la description des règnes de ces rois, faisant parfois référence à leurs aventures.

À ces récits, il nous faut ajouter les textes hagiographiques, en particulier ceux concernant la carrière de saint Patrick, le principal évangelisateur de l'Irlande, dont les aventures font référence aux pratiques et croyances païennes, tout en le confrontant à différents êtres surnaturels. Dans le même ordre d'idées les sources folkloriques, certes, beaucoup plus tardives, peuvent éclairer d'un jour nouveau certains de nos documents principaux.

Un autre type de texte utilisé dans ces récits est formé par ceux ayant une portée étymologique, dont les définitions conservent de nombreuses traditions mythologiques. Il y a ainsi les glossaires, dont le premier et principal d'entre eux est le *Sanas Cormaic* « Le Glossaire de Cormac », déjà cité, qui existe en deux versions, une longue et une courte. Un autre texte, portant lui sur l'explication des noms de figures célèbres de la tradition irlandaise est le *Cóir anmann* « La Convenance des noms ». Dans son édition, Sharon Arbuthnot distingue trois versions de ce texte : une première version (CA2), une version courte (CA1) et une version longue (CA3). Les plus anciens manuscrits contenant ce texte, comme le Livre de Ballymote, datent du XIV<sup>e</sup> siècle. Enfin, nous utiliserons ponctuellement les *Banshenchas* « La Connaissance des femmes » constitué de brèves descriptions de femmes importantes de la tradition irlandaise et biblique. Elles existent sous deux formes : une en vers et une en prose. L'introduction de la première date sa composition de 1147 et l'attribue à Gilla Mo-Dutu Ó Caiside, un poète du royaume de Bréifne, dans le Meath. Il existe quatre manuscrits de cette version ; le plus ancien étant le *Livre du Leinster*. La version en prose, plus développée, a sans doute été composée peu de temps après. Elle est contenue dans six manuscrits, dont le plus ancien est le *Livre de Lecan*.

Enfin, nous utiliserons également les sources généalogiques et législatives, que nous présenterons plus loin lorsque nous présenterons le contexte socio-culturel de rédaction de nos sources irlandaises.

### 3. 2. Les autres sources celtiques.

En premier lieu, il nous faut distinguer deux types d'autres sources celtiques : les sources continentales et galloises.

Les premières sont, tout d'abord, composées de l'ensemble des documents nous renseignant sur les croyances et pratiques des Celtes continentaux et de leurs successeurs gallo-romains. Il y a tout d'abord les textes des auteurs grecs ou romains, comme Jules César, mais, surtout les restes archéologiques qui nous renseignent sur les pratiques culturelles de ces populations. D'un intérêt tout particulier pour notre propos est l'ensemble des traces épigraphiques théonymiques qui montrent des analogies avec des figures du légendaire irlandais.

Comme au niveau du matériel irlandais, nous utiliserons également les sources folkloriques continentales, qui peuvent prolonger les traditions des Celtes de l'Antiquité. Celles-ci se retrouvent sans doute dans certaines traditions des cycles épiques médiévaux continentaux, tels la matière de Bretagne, centrée autour de la figure du roi Arthur et de ses chevaliers, ou la matière de France, d'inspiration carolingienne. De même, les traditions hagiographiques d'anciennes terres celtes peuvent également garder la trace de certaines croyances. Notons au passage que des traditions pseudo-historiques ont également émergé dans le contexte de l'antiquité tardive, comme les traditions concernant les origines franques ou les sources des *Chroniques du Hainaut* de Jacques de Guyse, dont nous verrons que son récit des débuts de Bavay est sans doute d'une origine similaire au mythe irlandais qui nous occupe ici.

Les traditions galloises ont, à la fois, des liens profonds avec l'Irlande<sup>87</sup>, mais aussi avec la matière de Bretagne, comme le prouve l'existence d'un cycle arthurien propre au Pays de Galles.

Parmi les textes gallois que nous utiliserons, il nous faut citer les *Quatre Branches du Mabinogi*. Celles-ci forment un ensemble cohérent de quatre contes mettant en scène d'anciennes figures mythologiques pré-chrétiennes. Chaque branche porte le nom de l'un de ses principaux personnages. La première est celle de Pwyll et concerne son apprentissage difficile de la royauté ; la deuxième est celle de Branwen et raconte son désastreux mariage ultra-marin, ainsi que les conséquences militaires qui en découlent ; la troisième est celle de Manawyddan et raconte les persécutions subies par l'éponyme du conte et le fils de Pwyll, deux survivants du conte précédent ; enfin, la quatrième branche, celle de Math, raconte les circonstances de la naissance, de l'éducation, de la tentative de meurtre et du retour triomphal de Lleu. Ces textes sont contenus dans deux manuscrits du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, le *Livre Rouge d'Hergest* et le *Livre Blanc de Rhydderch*, tout en ayant été rassemblés par un auteur unique du XI<sup>e</sup> siècle.

Un autre récit, contenu dans les mêmes manuscrits que le *Mabinogi*, mais d'une langue plus ancienne d'un siècle environ, est le conte de Culhwch et Olwen (*Culhwch ac Olwen*). Celui-ci raconte comment Culhwch demande à Arthur, son cousin, et à sa cour de l'aider à obtenir la main

---

87 Cf. Simms-Williams 2010.



d'Olwen, la fille du géant Ysbaddaden, il en résulte une véritable succession d'épreuves qui se termine par la mort du géant.

Le récit du *Cyfranc Lludd a Llefelys* ou « La Rencontre de Lludd et Llefelys » nous narre les aventures du roi Lludd de Grande-Bretagne, qui est confronté à trois fléaux. Pour en triompher, il reçoit l'aide de son frère, Llefelys, le roi de France. Ce conte est attesté dans les mêmes manuscrits que le *Mabinogi* – mais de manière lacunaire dans le *Livre Blanc de Rhydderch*. Une seconde version, la plus ancienne, est attestée dans certains manuscrits du *Brut y Brenhinedd*, la version galloise de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth. Le plus ancien manuscrit de cette version remontant à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.

D'autres sources importantes sont également les traditions concernant Merlin et Taliesin, dont nous verrons la proximité avec certaines des figures irlandaise qui sont centrales dans le cycle des invasions d'Irlande.

Enfin, les lois galloises, contenues dans des manuscrits du XIII<sup>e</sup> siècle sont traditionnellement considérées comme ayant été fixées sous le règne d'Hywel Dda, au X<sup>e</sup> siècle. De la même manière que les lois irlandaises, elles sont un reflet des pratiques sociales spécifiques aux cultures celtiques insulaires et peuvent avoir conservé des usages archaïques nous permettant de comprendre certains points de notre sujet.

### 3. 3. Les autres sources indo-européennes.

Le matériel celtique, irlandais ou gallois, a été comparé à d'autres traditions indo-européennes dès les premiers travaux de Georges Dumézil. Cette voie s'est poursuivie par la suite à travers le travail des différents chercheurs « nativistes » présentés dans notre introduction générale.

Les principales sources utilisées par Georges Dumézil dans son étude comparée des systèmes de pensée indo-européens sont essentiellement les textes latins, indiens, germaniques et iraniens. Depuis, les années 1970, le domaine grec, délaissé par Dumézil peu après ses premiers travaux, fut réutilisé massivement par Bernard Sergent dans un grand nombre de comparaisons, en particulier touchant au matériel irlandais, dans sa série des *Celto-Hellénica*. Depuis le début des années 2000, le domaine slave fut également comparé au matériel celtique par Patrice Lajoye.

Comme pour nos traditions irlandaises ou galloises, les matériaux scandinaves ou slaves ont été mis par écrit dans un contexte chrétien. Il peut donc y avoir le même risque d'altération que dans les traditions celtiques. Cependant, le recours aux textes grecs, indiens, iraniens et latins dans des comparaisons croisées permet de dégager des motifs communs qui peuvent remonter à un héritage commun.

## 4. Le contexte historique de la pseudo-histoire des invasions d'Irlande : le haut Moyen Âge irlandais (V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle).

Pour bien replacer l'importance de nos récits dans l'histoire culturelle et socio-politique de l'Irlande médiévale, il nous faut présenter le contexte historique de la mise par écrit de nos plus anciennes sources. Il s'agit de l'Irlande médiévale avant l'invasion anglo-normande (1169-1172) et, dans une moindre mesure, avant les invasions vikings (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles). Il s'agit fondamentalement d'une culture celtique christianisée à l'histoire originale.

### 4. 1. Les origines du contexte culturel du haut Moyen Âge irlandais.

L'Irlande s'est sans doute celtisée durant le premier millénaire avant l'ère commune, sans que ce processus ne soit connu avec précision<sup>88</sup>. Durant les III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles après l'ère commune, la société irlandaise semble être sortie des quatre siècles de déclin appelés par les historiens locaux « Irish Dark Age », à la valeur d'un accroissement des relations avec les régions voisines de l'Empire romain, que ce soit via le commerce, le mercenariat ou des expéditions de pillage, amenant même à des établissements irlandais dans l'ouest de la Grande-Bretagne<sup>89</sup>. Cela influença la culture irlandaise en la mettant en contact avec la langue et la culture latine de la Bretagne romaine<sup>90</sup>, mais aussi avec le christianisme de celle-ci. Les premières traces d'une communauté chrétienne irlandaise remontent au début du V<sup>e</sup> siècle et à l'envoi de la mission de Palladius vers celle-ci. L'évangélisation de l'Irlande fut parachevée, durant le demi-siècle suivant, par la mission, attribuée à Patrick, qui mit en place les structures essentielles de l'Église irlandaise médiévale, dont son système monastique centré sur des écoles formant un vaste réseau patronné par les familles les plus influentes et enseignant la culture gréco-romaine, païenne et chrétienne, qui fut – avec la tradition indigène – à la base de la culture médiévale irlandaise. Cette conversion semble avoir été largement achevée un siècle plus tard, même si des membres du clergé druidique persistèrent jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle. Il semble que de nombreux membres de la classe sacerdotale païenne, ou leurs élèves, devinrent, relativement tôt, des cadres de cette nouvelle Église, ce qui permit la conservation et la transmission, plus ou moins altérée, de nombreux éléments de la tradition pré-chrétienne<sup>91</sup>. Les écoles monastiques eurent à souffrir des invasions vikings<sup>92</sup> et, après celles-ci, déclinèrent

---

88 Sur l'apparition de la proto-langue irlandaise et de sa culture sur l'île, la meilleure synthèse reste le chapitre IX de Mallory 2013.

89 Charles-Edwards 2000 : 145-163 ; Bhreathnach 2014 : 152-156.

90 Sur la familiarité de l'Irlande pré-chrétienne avec l'écriture latine, cf. Harvey 1992 ; Stevenson 1989 : 127-148 ; 1990.

91 Sur la conversion de l'Irlande et la structure de son Église au Haut Moyen Âge, cf. Ó Cróinín 1995 : chap. I, VI ; Charles-Edwards 2000 : 202-281 ; Hughes 2005 ; Breathnach 2014 : 156-239. Sur le rôle de la christianisation de l'Irlande dans l'émergence d'une culture vernaculaire écrite, cf. Chap. I. 2. 2. Sur la transition d'un clergé païen au clergé chrétien, cf. Maignant 1989.

92 Sur ces invasions, cf. Ó Corráin 1972 : 80-110 ; Ó Cróinín 1995 : chap. IX.

rapidement. La charge de préserver et de maintenir la culture irlandaise passa alors aux mains de familles d'érudits et de poètes qui développèrent un nouveau type d'école, les écoles bardiques, mettant par écrit de nombreux récits, et cela jusqu'à l'époque moderne<sup>93</sup>.

## 4. 2. La société irlandaise du haut Moyen Âge.

L'image de la société irlandaise qui est décrite dans ces récits est celle de la société irlandaise du Haut Moyen Âge. L'unité de base de la vie socio-politique était alors la *tuath* (pl. *tuatha*) « le peuple ou la tribu », en tant que communauté formant une entité politique distincte ayant un roi (*rí*) à sa tête. Chaque *tuath* possédait son site sacré où son roi était couronné, tout en n'y résidant pas de manière régulière. Ces rois étaient choisis dans un même groupe familial ou *derbfine* – constitué des premiers niveaux de cousinage et qui s'étendait sur cinq générations. L'un de ses rôles était de présider les assemblées régulières de sa *tuath*, l'*óenach*, mais aussi de la mener au combat et de la représenter dans ses affaires extérieures. Il y avait une hiérarchie entre les différents *tuatha* qui se regroupaient en fédérations ou *mór-tuatha*. Ces dernières étaient regroupées à l'intérieur de grandes alliances provinciales ou *cóiced* « cinquième », traditionnellement définies à l'intérieur de l'une des provinces traditionnelles de l'Irlande. Au-dessus des *rí cóicid*, il y avait le *ard-rí* « haut-roi » ou roi de Tara, qu'il ne faut pas considérer comme le roi de toute l'Irlande, mais comme le roi le plus puissant de l'île. Les liens entre ces différents niveaux de royauté étaient des relations de clientélisme engageant personnellement chaque souverain<sup>94</sup>. Ces liens reflétaient la hiérarchie des statuts à l'intérieur d'un *tuath* où tout homme libre était un seigneur (*flaith*) ou le client (*céle*) d'un autre et voyait sa valeur être définie selon un prix de composition à payer en cas d'offense. La puissance d'un seigneur se mesurait à son cheptel et au nombre de clients qu'il avait attirés<sup>95</sup>. À ce système venait s'en ajouter un autre où les clercs, les poètes et les artisans étaient estimés non pas sur la valeur de leur richesse mais sur leurs compétences. Les textes de lois – qui semblent avoir une base indigène remaniée lors de leur mise par écrit aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles – codifient cette double échelle de valeur dans un système de droit privé. Ces textes peuvent être classés en deux grands groupes : l'école du *Senchas Már* – du nom de la principale compilation juridique – provient du centre-nord de l'île et a été élaboré sous le patronage des souverains Uí Néill<sup>96</sup> ; la seconde, l'école du *Bretha Nemed* – tirant son nom de deux textes sur les statuts des membres du clergé et des gens d'arts – fut, elle, située en Munster<sup>97</sup>. Non seulement ces textes ont une valeur en tant que clé de

---

93 Williams – Ford 1997 : 3-7 ; 119-134.

94 Ó Corráin 1972 : 28-41 ; Ó Cróinín 1995 : chap. 3 ; Byrne 2001 : 7-8, 40-43.

95 Ó Corráin 1972 : 42-47 ; Kelly 1988 : 8 ; Byrne 2001 : 28-31.

96 Kelly 1988 : 242-243.

97 *Ibid.* : 246.

compréhension de la société qui produisit la pseudo-histoire des invasions d'Irlande<sup>98</sup>, mais aussi pour l'étude des invasions d'Irlande en elles-mêmes, car ces textes, en particulier le *Senchas Már*, contiennent des références aux origines du droit en Irlande, à travers certaines figures de juges primordiaux.

Les généalogies sont tout aussi important pour notre compréhension de la société médiévale irlandaise, du fait du poids de la parenté dans les interactions socio-politiques. L'essentiel de celles qui nous sont parvenues couvrent surtout la période allant de 450 à 750, tout en ayant été mises à jour de façon régulière. La plupart de celles qui nous sont parvenues proviennent du *Livre de Leinster* et du *Rawlinson B. 512*. Ces généalogies portent surtout sur des groupes inférieurs et non pas les familles régnantes<sup>99</sup>. Ces documents font remonter la plupart de ces groupes aux ancêtres des grandes dynasties, qui apparaissent justement dans la dernière invasion d'Irlande.

#### 4. 3. Le paysage politique de l'Irlande avant l'invasion anglo-normande<sup>100</sup>.

Au niveau politique, la période qui va de la conversion de l'Irlande à la fin du XI<sup>e</sup> siècle est marquée par la disparition – au sens historique du terme – de certains peuples et l'émergence de deux dynasties qui bouleverseront les rapports de forces entre les différents *túatha* et dont les racines fictives remontent à la dernière invasion d'Irlande : les Uí Néill et les Éoganachta.

Les premiers forment la dynastie principale de la moitié nord de l'Irlande depuis au moins la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Ils sont issus du Connacht et sont les descendants de Níall Noígíallach, Níall « aux neuf otages », un roi originaire du nord du Connacht ayant eu des activités de piraterie sur les côtes de la Grande-Bretagne, au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle. Il semble également avoir impulsé les ambitions hégémoniques de sa dynastie, mais dans une mesure qui a sans doute été considérablement étendue par la propagande des Uí Néill. Il apparaît que, à l'origine, cette dynastie a été une confédération de plusieurs dynasties autour du noyau originel des descendants de Níall. Ceux-ci se diviseront en deux groupes, les Uí Néill du nord et ceux du sud.

Les premiers, composés du Cenél Conaill, du Cenél nÉogain et du Cenél nÉnnai installèrent leur domination sur le nord-ouest de l'Ulster

Au sud, le Cenél Coirpri rayonna dans le nord-est du Connacht ; le Cenél Lóegaire se dispersa entre le Loch Erne et les montagnes du Slieve Bloom ; le Clann Cholmáin et le Síl nÁedo Sláine dirigèrent l'est des Midlands et le Cenél Fiachach s'installa dans la région centrée sur Uisnech.

---

98 Sur la société irlandaise en générale et son rapport aux lois, cf. Ó Cróinín 1995 : chap. V.

99 Byrne 1974 : 139-140.

100 Cette sous-partie est un résumé de Ó Corráin 1972 : 1-27, 111-131 ; Byrne 2001 : 70-201, 230-253.

À partir du milieu du VII<sup>e</sup> siècle, les Uí Néill s'assurèrent la royauté sacrée de Tara, qui devint bientôt synonyme de l'hégémonie des Uí Néill et de la haute-royauté de ceux-ci sur l'Irlande. L'équilibre des pouvoirs entre les deux branches de cette dynastie fut maintenue du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du X<sup>e</sup> siècle par le moyen d'un arrangement selon lequel la royauté de Tara alterna – sauf une exception – entre un membre du Cenél nÉogain et un du Clann Cholmáin.

Les Éoganachta, qui tiennent leur nom de leur ancêtre légendaire Eógan Mór, sont une dynastie qui semble avoir émergé à la même époque que les Uí Néill, à la suite du retour, au Ve siècle, de certains groupes irlandais qui avaient colonisé le nord du Pays de Galles. Ils régnèrent pendant environ cinq cents ans sur le Munster, où le pouvoir alterna entre leurs six principales branches.

L'extension de ces deux dynasties se fit au détriment des *tuatha* dirigeant l'Ulster et le Leinster, dont les royautés provinciales furent réduites en conséquence. Ces deux dynasties se sont affrontés au VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, suite aux poussées hégémoniques des Uí Néill, jusqu'à ce qu'un statu quo soit défini. La toute puissance de ces deux dynasties fut fragilisée par l'introduction de ces nouveaux acteurs qu'étaient les Scandinaves dans le jeu politique irlandais et se conclut par l'émergence de la dynastie des Dál Cais, à travers son principal meneur, Brian Ború (vers 926-1014), qui prit la royauté de l'Ulster aux Éoganachta en 978, puis la haute-royauté d'Irlande au roi Uí Néill Máel Sechnaill mac Domnaill en 1002. Ce dernier récupéra la haute-royauté après la mort de Brian Ború à la Bataille de Clontarf. Celle-ci lui donna l'opportunité de réunifier sa dynastie et de rétablir son pouvoir sur l'Irlande à travers l'institution de la royauté de Tara. Cependant, le temps de l'hégémonie des Uí Néill était passé et la royauté de Tara ne fut plus réclamée après son règne, qui fut le chant du cygne de sa dynastie. Plusieurs poètes ayant travaillé sur le *LGÉ* et d'autres œuvres, comme les *Dindshenchas*, semblent avoir été proches de Mael Sechnaill mac Domnaill. Ainsi Flann Mainistrech lui dédia trois poèmes, deux décrivant les rois de Tara des origines à son époque et le dernier décrivant une assemblée cérémonielle en ce lieu. John Carey a avancé que les profonds changements politiques qui seront, par la suite, amplifiés par l'invasion anglo-normande, seraient à l'origine de l'intérêt croissant porté par Flann, dans la dernière partie de sa carrière, à des sujets historiques ne servant pas forcément des intérêts dynastiques spécifiques : l'histoire légendaire de l'Irlande et les « royautés universelles » de la chronologie eusébienn<sup>101</sup>. On ajoutera le travail de Keating comme celui d'Ó Cléirigh se situent dans le contexte politiquement troublé de l'Irlande de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle.

---

101 Carey 2005 : 43.

Comme signalé dans notre introduction générale, l'un des arguments les plus pertinents des anti-nativistes les plus extrêmes quant à la remise en cause des traditions indigènes véhiculées par notre corpus est le fait que les plus importantes, du point de vue de la mythologie comparée, se trouvent dans des sources pouvant remonter jusqu'à plus de mille ans après la christianisation de l'Irlande. Il semble donc logique de douter de l'authenticité du caractère traditionnel de ces récits. À cette vision des choses, nous opposerons une idée avancée par G. Dumézil, dans l'un de ses premiers ouvrages, et conceptualisée, plus récemment, par Nick Allen et Roger Woodard, celle du contournement (*bypass*) : le matériel culturel oral contribue aux sources les plus anciennes, mais peut aussi être ignoré d'elles pour refaire surface dans des écrits tardifs. La confirmation de l'ancienneté de ce matériel se vérifie lorsque les écrits tardifs éclairent les sources les plus anciennes, tout en ayant des parallèles dans d'autres traditions<sup>102</sup>. Cependant, il ne faut pas croire pour autant qu'il s'agit là d'un conservatisme immuable. L'un des apports de l'école anti-nativiste a été de montrer les apports conceptuels ou formels de la culture chrétienne à des textes considérés comme émanant de la plus indigène des traditions irlandaises. Il nous faut donc comprendre que, même si notre corpus nous a transmis des données essentielles de la culture de l'Irlande pré-chrétienne, il n'en reste pas moins qu'elles ont été influencées, dans des proportions variées, par leur contexte d'écriture.

Cette idée paradoxale d'un conservatisme relatif de la culture indigène dans un contexte chrétien l'ayant, plus ou moins, influencée se vérifie dans la pseudo-histoire irlandaise. Cela est d'autant plus vrai si l'on se penche sur l'étiologie de celle-ci : le témoignage d'une figure païenne vénérable, touchée par la foi, qui est mis par écrit par de saints personnages. L'étude de ces figures nous permettra de mieux comprendre le concept irlandais de pseudo-histoire synthétique, comme nous allons le voir dans notre premier chapitre.

---

102 Dumézil 1929 : 97-104 ; Allen – Woodard 2013 : 4.

# **PREMIÈRE PARTIE**

## **AU COMMENCEMENT DES INVASIONS D'IRLANDE**

# Chapitre I : les témoins des invasions d'Irlande et la vision irlandaise de l'histoire.

Une étude sur la tradition pseudo-historique irlandaise ne peut être initiée sans définir son objet d'étude. Il convient donc de se demander ce que représentaient les sciences historiques pour les rédacteurs du *LGÉ*, quelle était leur utilité dans la société médiévale irlandaise et de quelle manière la pseudo-histoire du *LGÉ* est représentative d'une telle tradition. Une autre question est celle de l'autorité des sources qui sont à la base du *LGÉ*. Comment les Irlandais médiévaux justifiaient-ils leur histoire nationale ?

Ces deux interrogations se rejoignent au sein même de nos textes, à travers deux figures qu'il convient d'aborder et d'analyser avant toute autre étude du *LGÉ*. Il s'agit de Fintan mac Bóchra et de Túan mac Cairill. Ceux-ci sont considérés comme les témoins de l'histoire de l'Irlande, de ses premiers temps jusqu'à sa christianisation, ils la transmettent à des saints qui la mettent par écrit. Sachant cela, nous pouvons les considérer comme les dépositaires paradigmatiques de la tradition historique irlandaise. À travers eux, nous pouvons donc tenter de comprendre le concept médiéval irlandais d'« histoire » (*senchas*), ce qui nous permettra de replacer notre corpus dans son contexte culturel.

Pour ce faire, nous présenterons tout d'abord ces deux témoins et sources de la pseudo-histoire irlandaise que sont les deux personnages sus-cités, mais également d'autres figures homologues de la tradition celtique, irlandaise ou non. Ensuite, nous définirons la notion de témoins historiques dans la culture irlandaise médiévale, puis nous étudierons les points communs et les différences entre les différentes figures précédemment étudiées. Ceci fait nous passerons à une définition du *sencha* qui nous permettra de voir que celui-ci répond à nos figures. Nous pourrions alors tirer les conséquences d'une telle définition relativement au *LGÉ*.

## 1. Fintan mac Bóchra, Túan mac Cairill et les autres témoins anciens de l'histoire irlandaise.

Fintan mac Bóchra et Túan mac Cairill sont cités dans le *LGÉ* comme étant les deux seuls êtres ayant survécu aux différentes invasions de l'Irlande – depuis Cessair pour Fintan, depuis Partholón



pour Túan. Le savoir historique qu'ils ont accumulé, ils le passeront ensuite, à la fin de leur existence, à différents successeurs chrétiens. Il convient donc d'étudier dans le détail les différentes sources qui parlent de ces deux fondements vivants de la science historique irlandaise, mais également de leurs homologues celtiques. En effet, d'autres figures sont connues dans les traditions irlandaises et galloises comme étant des anciens du monde ayant apporté leur savoir des temps passés aux érudits chrétiens du début du Moyen-Âge. L'étude de ces homologues nous permettra ainsi de mieux cerner ce type de personnages auxquels appartiennent Fintan et Túan.

## 1. 1. Fintan mac Bóchra : le témoin antédiluvien.

Fintan est le plus important témoin de l'histoire de l'Irlande, aussi bien par le nombre de sources où il apparaît, qu'au niveau de sa prééminence – du fait de ses origines antédiluviennes.

### 1. 1. a. Fintan mac Bóchra dans le *LGÉ*.

Fintan mac Bóchra est un membre de l'invasion de Cessair, celle qui prend l'Irlande peu avant le Déluge. Selon le *LGÉ*, il est le seul membre de cette expédition à lui survivre, en dormant sous le Déluge pendant un an, à Tul Tuinde, à Fert Fintáin<sup>103</sup>.

En ce qui concerne la filiation de Fintan dans le *LGÉ*, elle nous est donnée sous deux formes. La première en fait le fils de Bóchra, qui est en fait un matronyme<sup>104</sup> qui fut de nombreuses fois – comme nous le verrons dans la suite de ce chapitre – confondu avec un patronyme. Elle est la descendante de Bith, d'après le *STT*<sup>105</sup>. Ce Bith est donné comme le fils de Noé, fils de Lamech<sup>106</sup>. Dans *b*, le nom du père de Fintan est donné comme étant Labraid, fils de Béothach, fils de Lamech, et Bóchra est identifiée comme la mère de Fintan<sup>107</sup>. Labraid signifie « le Parleur »<sup>108</sup>. Le rattachement de la généalogie de Fintan à Noé et Lamech est, lui, parfaitement logique : défini comme antédiluvien, Fintan ne pouvait être rattaché qu'à la famille de Noé pour que son mythe puisse répondre à un minimum d'orthodoxie biblique et être conservé<sup>109</sup>.

---

103 Sur Fintan et l'invasion de Cessair, cf. chap. II. Nous parlerons essentiellement, dans le présent chapitre, des liens entre Fintan, la conception irlandaise de l'histoire et les autres anciens du monde.

104 Sterckx 1994a : 22 ; 2005 : 14. En ce qui concerne le caractère matronymique de ce nom, il est attesté par la glose « car Bóchra est le nom de sa mère » (*ar Bóchra nomen matris eius*) du *Lebor Gabála Éirenn* (§177 = Macalister 1938-1956 : II 188).

105 *SuiDIGud Tellaich Temra* §6 = Best 1910 : 128-129. Cf. Le Roux 1968 : 384 n. 19.

106 *Lebor Gabála Éirenn* §§166 (a), 172 (b), 186 (c) = Macalister 1938-1956 : II 176-177, 182-183, 194-195.

107 *Lebor Gabála Éirenn* §§177, 511 = Macalister 1938-1956 : II 188-189, 224-225. Le *Leabhar Fídnacha* (= Hennessy – Kelly 1875 : 6-7, 14-15) dit en substance la même chose, si ce n'est que le père de Labraid est ici Bith, fils de Lamech.

108 *eDIL* s.v. Labraid. En ce qui concerne les étymologies de ses autres ascendants non bibliques nous renvoyons au chapitre suivant où leur symbolisme sera traité.

109 Sterckx 2005a : I 14.

Plusieurs hypothèses ont été évoquées pour expliquer son nom. Kuno Meyer a suggéré que Fintan était une dérivation de *\*Vindo-senos* « Blanc Ancien »<sup>110</sup>. Cette étymologie a l'avantage de faire le lien avec le grand âge de cette figure<sup>111</sup>. Cependant, Thomas F. O'Rahilly a argué que *\*vindo* + *s* donne *find-* et que *\*Vindo-senos* aurait donné *\*Findan* (*\*Finnan*) plutôt que Fintan. Il propose à la place une dérivation de *\*Vindo-tenos* « Feu Brillant »<sup>112</sup>. Howard Meroney, suivant les arguments de T. F. O'Rahilly a proposé de voir dans le second élément du nom de Fintan le terme *tan* « temps »<sup>113</sup>. Enfin, signalons que Fintan a été rapproché de *findan*, mot de glossaire rendant le latin *uinetum* « vigne », qui ferait le lien entre Fintan et Noé, autre rescapé du Déluge et découvreur de la vigne<sup>114</sup>. Cependant, un tel rapprochement est fort peu vraisemblable et n'a reçu aucun soutien<sup>115</sup>.

Les trois principales étymologies proposées se basent sur le terme *\*vindo* « blanc ». Celui-ci provient de la racine indo-européenne *\*ueid-* « voir (clairement), savoir »<sup>116</sup>. La couleur blanche brillante associée à l'idée de vision et de savoir tend à rapprocher Fintan de la classe sacerdotale celtique et indo-européenne, mais aussi d'une figure divine plus spécifiquement celtique associée à l'idée de savoir surnaturel<sup>117</sup>.

Les auteurs de la prose du *LGÉ* citent plusieurs poèmes dont il serait l'auteur pour justifier leurs écrits. Il s'agit du poème IV évoquant la descendance de Japhet<sup>118</sup> ; du poème XXI, où Fintan raconte brièvement son existence durant les différentes invasions de l'Irlande, et qui se termine par ces deux quatrains :

(...) Une longue vie vint  
à moi, je ne le cacherai pas ;  
jusqu'à ce que la Foi m'atteignit,  
depuis le Roi du Ciel des nuages

Je suis Fintan le Blanc,  
fils de Bóchra, je ne le cacherai pas ;  
depuis le Déluge jusqu'à maintenant  
j'ai été un noble et grand sage<sup>119</sup>.

Fintan est donné comme l'auteur du poème XXV, dans lequel sont nommés les différents membres de l'expédition de Cessair et leur répartition<sup>120</sup>. Notons que l'on peut associer Fintan aux

110 Meyer 1912 : 791 ; Ó hÓgáin 2006 : 251.

111 Sterckx 1994a : 21 ; 2005a : I 13 ; Bondarenko 2014 : 217-218.

112 O'Rahilly 1946 : 319 n.1 ; Rees 1978-1980 : 252 ; Ó Corráin – Maguire 1990 : 104 ; Sterckx 1994a : 21 ; 2005a : I 13.

113 Meroney 1953-1958 : 247.

114 Le Roux 1968 : 385 n. 22.

115 Sterckx 1994a : 21 ; 2005 : 13.

116 Delamarre 2003 : 320-321 ; Pokorny 1959-1969 : II 1125.

117 Ó hÓgáin 2006 : 235-236.

118 *Lebor Gabála Érenn* IV = Macalister 1938-1956 : I 171-173.

119 *Lebor Gabála Érenn* XXI = Macalister 1938-1956 : II 210-215.

120 *Lebor Gabála Érenn* XXV = Macalister 1938-1956 : II 227-229.

autres poèmes concernant Cessair : en tant que seul survivant de ce peuplement, il en est l'unique témoin. Fintan est également l'auteur du poème XLIX sur la division de l'Irlande par les Fir Bolg<sup>121</sup>.

Enfin, *Lc* nous parle en particulier de la relation entre Fintan et Túan. C'est dans ce manuscrit que nous trouvons l'identification du second au premier<sup>122</sup>. Le récit de l'invasion des Túatha Dé Danann se termine, dans certains manuscrits, par le poème LXV<sup>123</sup> qui fait le résumé de toutes les invasions et qui se termine de cette manière :

(...) Bien que celles-ci soient les histoires publiées pour les gens du monde des générations, leur vérité est connue par des témoignages selon les règles (*riaglaib*) et les catalogues (*rimib*).

Les anciens énumèrent aux saints en présence des érudits du monde des forteresses : comme cela fut composé et vérifié, cela fut écrit sur leurs genoux.

Soleil des Gaels, luminosité de notre progéniture, le renommé Colum Cille le Blanc, Patrick pour l'obtention du Ciel, l'apôtre de notre blanche famille.

Fintan vit cela, lui qui fut le plus grand, ce fut pour son amour pour Finnia (?) que Túan, fils de Cairell des centaines, est allé auprès de Finnia.

Finnia le très grand, duquel cela est connu, et Colum par lequel cela fut composé, ce sont les personnes auxquelles il sera remonté, cela n'est pas caché à chaque auteur.

Les auteurs d'Irlande cousirent cela ensemble, ils firent mention d'une connaissance qu'ils n'abandonnèrent pas ; le respect de chaque parole qu'ils prononcèrent, Ne les laisse pas négliger, et laisse-les écouter (...).

La prose de *Lc* poursuit en établissant que c'est Fintan « Au Vrai Savoir » (*Fir-eolach*) qui raconta ces invasions, depuis celle de Cessair jusqu'à celle des Fils de Míl, telles qu'elles sont relatées dans les diverses sources relatant l'histoire de l'Irlande<sup>124</sup>.

Le récit de l'invasion des Fils de Míl le donne comme la source de la liste des chefs des Fils de Míl et de leurs serviteurs, qu'il aurait donnée pour être écrite « sur les genoux » (*for glún*) de Finnia de Mag Bile et de Colum Cille. Une glose de ce texte borne son existence, en le faisant naître sept ans avant le Déluge, et en le faisant mourir la septième année du règne de Diarmait mac Cerbaill<sup>125</sup>. Autant la date de sa mort s'accorde avec la mention de celle-ci, selon le *STT*, autant celle de sa naissance est en contradiction avec toutes les traditions le faisant participer à l'invasion de Cessair d'une manière plus active que sous la forme d'un enfant. On peut expliquer cette date de naissance par une tentative de symétrie par rapport à la date de sa mort.

La liste royale de *b* se termine par la prose suivante :

(...) Mais il est navrant de s'attarder sur tout ce récit, sans savoir qui a préservé cette histoire. La réponse est, qu'il y a des patriarches avec de très longues vies, que Dieu destina à raconter les nouvelles de chaque génération jusqu'au Déluge et à l'époque de Cessair, et depuis Cessair jusqu'à la Foi et l'époque de Fintan. Et Fintan, fils de Labraid, c'est-à-dire le fils de Bóchra, préserva cela. Il est celui qui fut un an sous le Déluge et qui survécut à chaque âge jusqu'à la venue des saints (...)<sup>126</sup>.

121 *Lebor Gabála Éirenn* XLIX = Macalister 1938-1956 : IV 61-63.

122 *Lebor Gabála Éirenn* §372 = Macalister 1938-1956 : IV 202-205.

123 *Lebor Gabála Éirenn* LXV = Macalister 1938-1956 : III 280-283.

124 *Lebor Gabála Éirenn* §222 = Macalister 1938-1956 : III 22-23.

125 *Lebor Gabála Éirenn* §385 = Macalister 1938-1956 : V 22-23.

126 *Lebor Gabála Éirenn* §511 = Macalister 1938-1956 : V 224-225. Cette prose est suivie du poème LXV que nous venons de mentionner.

A travers ces différents extraits, il apparaît clairement que Fintan est l'une des deux sources ultimes de la tradition pseudo-historique des invasions d'Irlande – l'autre étant Túan. Il a survécu à toutes ces époques jusqu'à celle de la christianisation de l'Irlande où il a transmis sa connaissance aux saints. Cependant, le *LGÉ* n'est pas le seul texte qui nous donne des informations sur Fintan, d'autres vont développer certains points particuliers de son histoire dont le *LGÉ* ne nous donne que le schéma général – si l'on met de côté l'invasion de Cessair.

### 1. 1. b. Fintan mac Bóchra dans l'*Airne Fíngéin*.

Ce texte, narrant la révélation des merveilles qui apparaissent le jour de la naissance de Conn Cétchathach, range parmi celles-ci la fin du mutisme de Fintan et la révélation de l'histoire de l'Irlande qui s'en suit :

« Et quelle autre merveille [y a-t-il], ô femme ? », dit Fíngen. « Ce n'est pas difficile », dit la femme. « Fintan, fils de Bóchra, fils d'Ethiar, fils de Ruall, fils d'Amda, fils d'Ham, fils de Noé<sup>127</sup>, Dieu, le haut-roi lui accorda qu'il devint le juge suprême en ce monde en raison de sa sagesse. Et il est muet (c'est-à-dire son élocution n'était pas bonne bien qu'il pût parler) depuis l'heure où il entendit le grondement des vagues du Déluge sur le flanc du Mont des Oliviers, bien qu'il fut sur Tul Tuinde au sud-ouest de l'Irlande. Son éloquence lui fut enlevée et il fut abattu et s'endormit aussi longtemps que le Déluge fut sur le monde, et il fut sans bonne éloquence depuis cette époque jusqu'à cette nuit ; et la Vérité de l'Irlande, son témoignage, sa prédiction, sa tradition historique et ses lois convenables ont été cachés jusqu'à cette nuit. Car il est le seul homme juste que le Déluge laissa derrière lui. Cette nuit un bel esprit de prophétie<sup>128</sup> dans la forme d'un aimable jeune homme a été envoyé par le Seigneur, et un rayon de soleil frappa Fintan sur ses lèvres et il s'est étendu à travers le creux de l'arrière de son cou si bien qu'il y a sept chaînes ou sept bonnes éloquence sur sa langue depuis ce moment. Et ce soir, l'histoire et les synchronismes furent révélés. Si bien qu'il fut dit « le mutisme est meilleur qu'une parole stupide »<sup>129</sup>.

Dans ce texte, une généalogie alternative est donnée à Fintan : à la place de Bith sont insérés quatre autres noms. Ethiar est un nom du « démon » ou de la partie supérieure des cieux, « l'éther », en gaélique<sup>130</sup>. Ruall et Amda n'ont pas d'étymologie. La forme Nuall signifie « Clameur, cri »<sup>131</sup> et peut faire référence au bruit du Déluge comme à la fin du mutisme de Fintan. La forme Anda peut être considérée comme un dérivé de l'adjectif *andach* « méchant, mauvais »<sup>132</sup>. Ham est le fils maudit de Noé, vu parfois comme un nouveau Caïn<sup>133</sup>, ce qui explique la version qui fait de ce dernier un fils de Noé. Considérant cela, on peut voir cette généalogie alternative comme reflétant le caractère impie de l'expédition à laquelle appartient Fintan, comme nous le verrons au chapitre suivant.

---

127 Nous avons préféré ici la lecture « fils d'Ham » (maic Caim) de l'édition de ce passage par Grigory Bondarenko (2014 : 219-220) au lieu du Cain de l'édition de Vendryes, du fait de la correspondance généalogique entre Ham et Noé, mais nous verrons (cf. *Infra.*) que la confusion entre ces deux figures bibliques était logique dans l'esprit des érudits médiévaux.

128 « L'esprit du prophète Samuel » dans les manuscrits A et B (Vendryes 1953 : 6 ; Bondarenko 2014 : 219).

129 *Airne Fíngéin* §4 = Vendryes 1953 : 5-7. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 190.

130 *eDIL* s.v. ethiar (1 et 2).

131 *eDIL* s.v. 1 núall ; *LEIA* N-24.

132 *eDIL* s.v. 1 andach ; *LEIA* A-75.

133 Cf. p. 217.

Ici, le Déluge a rendu Fintan muet, mais une apparition vient lui redonner son éloquence permettant ainsi de révéler le « synchronisme » (*coimgne*), la « prédiction » (*a fáitsine*), la « tradition historique » (*senchas*) et « les lois convenables » (*a dligeda córa*) de l'Irlande. On remarquera ici, à la suite de Grigory Bondarenko, que Fintan est désigné comme étant le « juge suprême » (*ard-brithem*), un titre qui est celui du plus éminent des juges d'Irlande. Ce titre, en plus de lui donner une expertise juridique explicite, le met en parallèle, selon le même auteur, avec le prophète Samuel – le dernier des juges d'Israël – dont l'esprit est celui qui redonne à Fintan son éloquence<sup>134</sup>, dans certaines versions de ce texte.

On remarquera ici que le mutisme de Fintan est mis en rapport avec le bruit des vagues du Déluge venant frapper le Mont des Oliviers (*Sliab Oilifet*), celui de la Bible<sup>135</sup>, alors qu'il est lui-même à Tul Tuinde. G. Bondarenko a montré qu'il existait un lien entre ce lieu, en rapport avec le mutisme de Fintan, et l'esprit de Samuel qui lui fait retrouver l'éloquence<sup>136</sup>. En effet, le Mont des Oliviers apparaît dans le second livre de Samuel, quand le roi David, oint par Samuel, gravit cette montagne symbolisant l'ascension future de sa descendance, après la mort de Samuel<sup>137</sup>. Cette association d'un roi nouvellement couronné avec la révélation de la grandeur de sa descendance royale doit être également mise en relation avec un autre texte concernant Conn Cétchathach, le *Baile in Scáil*. Dans celui-ci, le druide du roi Conn lui dit, après qu'il ait marché sur la Lia Fáil, la pierre de souveraineté de Tara qui crie sous les pieds du roi désigné, que le nombre de cris que la pierre entonne est le nombre de rois qui suivront Conn, mais il ne peut les nommer. Peu après un mystérieux cavalier apparaît devant Conn et son druide. Il leur lance alors trois lances, avant de se présenter à eux et de leur demander de l'accompagner vers sa demeure, où il se révèle être le dieu Lug. Là, une femme qui se trouve être la Souveraineté de l'Irlande lui donne de quoi se restaurer et une coupe d'hydromel. Ensuite, Lug dit à Conn combien d'années il vivra et la femme récite les noms de ses descendants, avant de les laisser, lui et son druide, regagner Tara<sup>138</sup>.

Dans cette histoire, la révélation de la grandeur de la descendance royale de Conn est liée à une pierre sur laquelle il marche et qui a une valeur d'*axis mundi* royal<sup>139</sup>, peu après son couronnement, ce qui est à mettre en relation avec David qui fait l'ascension d'une montagne peu après avoir été oint. Le lien du texte irlandais avec l'investiture royale étant rappelé avec le don d'une coupe

---

134 Bondarenko 2014 : 221.

135 *Id.*

136 Bondarenko 2014 : 221-222. Selon le même auteur, un autre association possible entre notre texte et cette montagne est le fait qu'une tradition eschatologique de l'Ancien Testament y fait commencer l'Apocalypse. Cela est intéressant dans l'optique où nous verrons que le Déluge pré-chrétien était à la cosmogonique et eschatologique (cf. Chap. XI. 2. 2. c.).

137 2 Samuel 15:30.

138 *Baile in Scáil* = Murray 2004.

139 Le Roux – Guyonvarc'h 1986 : 411. Cf. Hily 2012 : 307.

d'hydromel par l'incarnation de la Souveraineté d'Irlande<sup>140</sup>. On remarquera également que le druide de Conn connaît la signification des cris de la pierre, mais est incapable de donner les noms des rois en question et c'est en présence de Lug et de la Souveraineté de l'Irlande que Conn et son druide auront la connaissance de cette liste royale que ce dernier pourra à l'avenir transmettre.

Ce dernier point est parallèle à ce que nous dit le texte de l'*Airne Fíngéin* sur Fintan. Il est incapable de donner son savoir – qui comprend les généalogies passées et à venir de l'Irlande, d'après ce que l'on peut déduire de l'énumération qui y est faite de son savoir – jusqu'à ce qu'un beau jeune homme identifié comme l'esprit du prophète Samuel ou l'esprit de prophétie ne vienne le frapper avec un « rayon de soleil » ou plus exactement « une lance de soleil » (*gáe gréine*). Dans le *Baile in Scáil*, le personnage surnaturel qui va permettre la révélation des noms des rois de la dynastie de Conn jette, à celui-ci et à son druide, des lances, avant de les mener en un lieu où il leur révélera le savoir en question. Ce jet de lance suivi de la révélation d'un savoir généalogique est bien parallèle à l'histoire de Fintan dans l'*Airne Fíngéin*.

En ce qui concerne l'être spirituel qui apparaît ici à Fintan, G. Bondarenko remarque que son identification avec un « esprit de prophétie » (*saineamail faitsine*) serait en lien avec la tradition indigène de « l'esprit de poésie/sagesse » attesté dans le *Sanas Cormaic* (*poematis spiritus*) et le *Cóir Anmann* (*spirut na hēicsi*)<sup>141</sup>. Selon ces textes, cet esprit serait apparu, sous la forme d'un monstrueux *gilla*, à Senchán Torpéist le poète suprême de l'Irlande en ce temps là, l'accompagnant durant un voyage sur l'île de Man. Là le poète et sa suite sont confrontés à une poétesse décrépite qui lui demande de trouver la suite d'un poème que seul le garçon peut compléter. Cela permet à la compagnie d'identifier la femme comme la poétesse qu'ils recherchent et ils la ramènent en Irlande. Juste avant d'accoster, le monstrueux garçon se transforme en un beau garçon richement vêtu avant de les quitter. De manière intéressante, une anecdote similaire est contenue dans le *Tromdám Gúaire*, où l'objet de la quête est la récupération du récit complet de la *Táin Bó Cúailnge*, perdu par tous les poètes d'Irlande, qu'un ermite les oblige à récupérer par vengeance. Dans ce récit, le monstrueux garçon leur permet d'obtenir du roi du Leinster, par sa poésie, un bateau qui leur permet de traverser la mer. Cependant, la compagnie des poètes refuse sa présence à bord, ce qui ne l'empêche pas de le retrouver à bord, juste au moment où son art poétique lui permet de confronter la poétesse, avant de disparaître<sup>142</sup>. Cet esprit apparaît donc pour aider le poète dans la récupération d'un savoir poétique, tout comme le jeune homme le fait pour Fintan. Une autre aventure similaire apparaît dans une anecdote rapportée au sujet du poète Flann mac Lonáin. Dans celle-ci, ce dernier

140 Sur ce thème, lié primitivement à une union sexuelle avec la déesse, cf. Ó Máille 1928 ; Mac Cana 1955-1959 : 85-86 ; Oudaer 2011-2012.

141 *Sanas Cormaic* §1059 = Meyer 1912b : 90-94, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 135-138 ; *Cóir Anmann* §173 (CA2) = Arbuthnot 2005-2007 : II 117, 151.

142 *Tromdám Gúaire* ll. 1112-1220 = Joynt 1931 : 34-38.

se retrouve avec ses compagnons dans une maison sans nourriture et un *gilla* se propose de lui offrir une carcasse de bœuf en échange d'une vache de son choix. Un an plus tard, l'être revient avec cinq compagnons et demande alors une vache inépuisable. Le poète demande alors le nom du *gilla* et l'incorpore dans un long poème au sujet de sa demande. L'être monstrueux se révèle être Óengus Mac Óc ; et déclare que la vache qu'il demande est ce poème, car l'art poétique est inépuisable<sup>143</sup>. Lug, sans être assimilable à Óengus possède de forts liens avec celui-ci<sup>144</sup>. Ce faisant, on peut se demander si l'esprit apparaissant à Fintan ne serait pas primitivement une hypostase de l'une de ces deux divinités, plus probablement Lug.

Selon G. Bondarenko<sup>145</sup>, le motif de l'apparition de l'esprit de Samuel aurait été aussi favorisé par le passage du premier livre de Samuel, où l'esprit de celui-ci apparaît au roi Saül et lui dénie l'aide de Dieu<sup>146</sup>. Cette transfiguration de l'esprit de ce prophète était bien connu des *litterati* irlandais, puisque Augustinus Hibernicus décrit l'apparition du prophète Elie, lorsqu'il est aux côtés du Christ sur le Mont des Oliviers, comme étant comparable à celle de l'esprit de Samuel<sup>147</sup>.

En outre, une autre lecture chrétienne de cette révélation surnaturelle est également possible à travers l'analogie entre le motif des sept chaînes d'éloquence et celui des sept dons du Saint-Esprit, élaboré par les pères de l'Église, d'après le livre d'Isaïe<sup>148</sup>, ce qui nous renvoie à comparer ce moment avec la Pentecôte, le moment où les disciples du Christ reçoivent l'éloquence comme don du Saint-Esprit<sup>149</sup>. On remarquera que l'éloquence apportée par le Saint-Esprit, sous la forme de langues de feu, est parallèle à l'aspect solaire de celle reçue par Fintan. Cependant, contrairement à l'épisode de l'*Airne Fíngéin*, la Pentecôte ne voit pas les apôtres retrouver la parole, mais recevoir la connaissance d'autres langues ; celles-ci leur permettront de répandre le message du Christ de par le monde. Là encore l'analogie entre l'épisode biblique et l'irlandais est fort. En outre, le Christ fait référence à la Pentecôte dans l'Évangile de Jean, où il dit : « Je vous ai dit ces choses tandis que je demeurais auprès de vous ; le Paraclet, l'Esprit Saint que le père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit »<sup>150</sup>. Il y a là clairement une transmission du savoir qui est similaire au moment de la révélation du savoir de Fintan dans l'*Airne Fíngéin*, sans qu'un emprunt direct aux traditions bibliques soit obligatoire. Dans

---

143 *Une Histoire de Flann mac Lonáin* = Bergin 1907 ; résumé dans Carney 2005 : 467-468.

144 Sterckx 1996a : 129-130.

145 Bondarenko 2014 : 222. Bondarenko (*id.*) note que la principale différence est l'apparence ambivalente de l'esprit de Senchán, tandis que l'esprit de Fintan lui apparaît uniquement sous la forme d'un beau jeune homme.

146 Samuel 1:28.11-13.

147 Augustinus Hibernicus, *De Mirabilibus Sacrae Scripturae*, III 11 = Migne *et al.* 1844- : XXXV 2199 ; Carey 1998 : 71.

148 Bondarenko 2014 : 226. Le passage de base est celui d'Isaïe 11:2 dans la *Vulgate*. Les sept dons du Saint-Esprit sont attestés depuis le IV<sup>e</sup> siècle avec saint Ambroise et son *Traité des mystères* (VII 42) et son *Traité des sacrements* (III 8).

149 Guyonvarc'h 1980- : 198 ; Bondarenko 2014 : 226.

150 Jean 14 :25-26.

le même ordre d'idée, on peut mettre cela en parallèle avec la transmission, par Fintan, de son savoir aux saints d'Irlande dans le *LGÉ*. Dans ce texte, il transmet ses connaissances à ceux qui christianiseront l'Irlande, de la même manière que le Saint-Esprit l'a fait pour les apôtres chargés d'évangéliser le monde. Ces analogies sont confirmées par le fait que Fintan fut sauvé et protégé par Dieu uniquement pour qu'il puisse révéler son savoir, ici mis en parallèle avec le message biblique.

Sachant cela, les différentes connaissances associées à Fintan dans ce texte et le fait qu'il soit le réceptacle de la « Vérité d'Irlande » (*fírinne Éirenn*) confirment bien que Fintan est le gardien de l'exactitude de ses traditions<sup>151</sup>, comme nous l'avons vu dans le *LGÉ* et comme nous allons le découvrir avec le texte du *Suidiugud Tellaig Temra*.

### 1. 1. c. Fintan mac Bóchra et le *Suidiugud Tellaig Temra*.

Dans ce texte, le haut-roi d'Irlande, Diarmait mac Cerbaill ne peut organiser le festin de Tara, car les nobles d'Irlande ne veulent y venir que lorsque serait déterminée la véritable manière de diviser le domaine de Tara. Le haut-roi demande tout d'abord son avis à « Flann Febla, fils de Scannlan, fils de Fingen, c'est-à-dire le chef de l'Irlande et le successeur de Patrick, ou de Fiachra, fils de la brodeuse. On envoya donc des messagers à Fiachra, fils de Colmán, fils d'Eogan, et il leur fut amené pour les aider ». Ce dernier déclare alors qu'il ne portera aucun jugement sur cette affaire à moins que quelqu'un de plus vieux et de plus sage que lui vienne, qu'il désigne comme étant Cenn Fáelad, fils d'Ailill, fils de Muiredach, fils d'Eogan, fils de Niall. Une fois Cenn Fáelad arrivé à Tara, il déclare qu'il faut faire venir les cinq aînés, qu'il désigne comme « Finnchad, de Falmag de Leinster, Cualad de Cruachu Conalad, Bran Bairne, de Bairenn, Duban, fils de Deg de la province des Fir Olnegmacht, Túan, fils de Cairell, des Ulates ». Ces derniers lui disent alors que seul Fintan peut partager convenablement le domaine et qu'il faut le faire venir de Dún Tulcha<sup>152</sup>. Berran, serviteur de Cenn Fáelad va donc l'y chercher :

(...) Alors Fintan vint avec lui à Tara. Et sa suite était composée de dix-huit compagnies, à savoir neuf devant lui et neuf derrière. Et il n'y en avait pas un qui ne fut de la descendance de Fintan – à savoir ses fils, ses petits-fils, ses arrière-petits-fils et ses descendants étaient cette troupe.

On souhaita grandement la bienvenue à Fintan dans la maison des banquets, et ils furent tous joyeux de son arrivée pour entendre ses paroles et ils se levèrent tous devant lui et ils lui dirent de s'asseoir sur le siège du juge. Mais Fintan dit qu'il n'irait pas tant qu'il ne connaîtrait pas leur question. Et il leur dit : « Vous n'avez pas besoin de vous agiter ainsi à mon sujet car je suis certain de votre bienvenue comme chaque fils est certain de celle de sa nourrice, et celle qui est ma nourrice », dit Fintan, « c'est l'île dans laquelle vous êtes, à savoir l'Irlande, et le genou familier de cette île est la colline sur laquelle vous êtes, à savoir, Tara. En outre ce sont les fruits, les produits, les fleurs et la nourriture de cette île qui m'ont soutenu depuis le Déluge jusqu'à maintenant. Je suis versé dans ses fêtes et ses razzias, ses destructions et ses courtises, dans tout ce qui a été fait depuis le Déluge jusqu'à maintenant (...)»<sup>153</sup>.

---

151 Bondarenko 2014 : 233.

152 *Suidiugud Tellaich Temra* §§1-6 = Best 1910 : 124-129. Dún Tulcha devait être localisé au nord-ouest du Sliabh Luachra, une région du nord du Munster qui borde les comtés du Kerry, de Cork et de Limerick (*DOG* s. v. dún tulcha).

153 *Suidiugud Tellaich Temra* §§7-8 = Best 1910 : 128-130.



Il chante alors un poème, résumant les différentes invasions qu'il a connues, qui est le même que le poème XXI du *LGÉ*<sup>154</sup>. L'assemblée lui demande une preuve de la fiabilité de sa mémoire, Fintan explique alors la chose suivante :

(...) « Ce n'est pas difficile », dit-il : « un jour, je passai par un bois en Munster occidental, à l'ouest. J'emportai une baie d'if rouge et je la plantai dans le jardin de ma résidence. Elle grandit et devint aussi haute qu'un homme. Je l'enlevai alors du jardin et je la plantai au milieu de la pelouse de ma résidence si bien que je pus mettre cent guerriers sous le feuillage de l'arbre. Il me protégeait du vent et de la pluie, du froid et de la chaleur. Je restais là avec mon if et nous vécûmes ensemble jusqu'à ce que son feuillage tombât. Alors quand je n'eus pas d'espoir d'en tirer quelque profit, j'allais et je lui coupais le tronc et j'en fis sept cuves (*dabach*), sept *ian*, sept *drolmach*, sept barattes (*muide*), sept cruches (*cilarn*), sept *milan* et sept *methar*, avec des cercles pour tous. Je restais là avec mes récipients d'if jusqu'à ce que leurs cercles tombassent de décrépitude et de vieillesse et que je les refisse, mais je n'eus qu'un *ian* d'une cuve, un *drolmach* d'un *ian*, une baratte d'un *drolmach*, une cruche d'une baratte, un *milan* d'une cruche et un *methar* d'un *milan*<sup>155</sup>. Et je jure par Dieu tout puissant que je ne sais pas où sont ces objets depuis qu'ils ont été, avec moi, épuisés de décrépitude ».

« Tu es vénérable, en effet », 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, pour que ce soit toi qui nous rendes un jugement juste ». « Il est vrai, en effet », dit-il, « que je suis versé dans tous les jugements justes qui ont été rendus depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour » (...) <sup>156</sup>.

Il s'en suit un poème sur la connaissance juridique de Fintan, à savoir le jugement que Dieu rendit contre le Diable, le jugement des commandements de Moïse, les jugements de prophétie de David. Il mentionne ensuite Fenius Farsaid et Caí Caín-Brethach comme inventeurs des soixante-douze langues, le premier jugement relatif à Tara fait par Amairgin, et la venue du Christ et les nouveaux jugements qu'il rendit<sup>157</sup>.

Rassuré sur l'étendue de la mémoire et de la science juridique de Fintan, l'assistance déclare alors :

« Bien, ô Fintan », dirent-ils. « nous nous trouvons très bien que tu sois venu relater l'histoire de l'Irlande ». « Je me souviens, en vérité », dit-il, « de la progression de l'histoire de l'Irlande, comment elle a été jusqu'à maintenant, et comment elle sera encore jusqu'au Jugement ». « Une question », dirent-ils, « d'où as-tu acquis cela et, de cette histoire, qu'est-ce qui est indispensable pour nous aider dans notre propos, la fondation du domaine de Tara ? » (...) <sup>158</sup>.

Fintan raconte qu'un jour, alors qu'une assemblée des hommes d'Irlande était réunie autour de Conaing Bec-Eclach, haut-roi d'Irlande, un beau géant vint vers eux de l'ouest au coucher du soleil. Il portait des tablettes de pierre dans sa main gauche et une branche d'or aux multiples couleurs à la main droite, portant des fruits verts : des noix, des pommes et des glands. On demande alors à celui-

154 *Suidiugud Tellaich Temra* §9 = Best 1910 : 129-133; *Lebor Gabála Éirenn* XXI = Macalister 1938-1956 : II 210-215.

155 En ce qui concerne les différents termes gaéliques mentionnés ici. La *dabach* est une grande cuve ayant deux anses (*eDIL* s.v. *dabach* ; *LEIA* D-7). La *ian* est un récipient de bois servant à contenir une boisson (*eDIL* s.v. *ian*). On n'en sait pas plus, si ce n'est que dans l'échelle des dimensions, la *ian* suit la *dabach* (Guyonvarc'h 1980- : 181). La *drolmach* est un récipient de bois avec des anses attachées à ses côtés pour transporter de l'eau (*eDIL* s.v. *drolmach* ; *LEIA* D-200), c'est sans doute une sorte de seau à anses (Guyonvarc'h 1980- : 182). Le *muide* est un récipient servant spécialement à contenir du lait et pouvant être assimilé à une baratte (*eDIL* s.v. *muide* ; *LEIA* M-71). *Cilarn* est une forme alternative de *cilorn* « crèche » (*eDIL* s.v. *cilorn* ; *LEIA* C-99). Le *milan* est une « urne » ou un « récipient à main » (*eDIL* s.v. *milan*). Enfin, le *methar* est le *mether*, une coupe ronde à quatre anses (Guyonvarc'h 1980- : 182).

156 *Suidiugud Tellaich Temra* §§10-11 = Best 1910 : 134-135.

157 *Suidiugud Tellaich Temra* §12 = Best 1910 : 134-139.

158 *Suidiugud Tellaich Temra* §13 = Best 1910 : 138-139.

ci de venir s'entretenir avec le roi et ils lui demandent son nom, il déclare alors qu'il vient du coucher du soleil et qu'il va à son lever et que son nom est Trefuilngid Tre-eochair, car il est « la cause du lever du soleil et de son coucher »<sup>159</sup>. L'assemblée lui demande alors pour quelle raison il est à son coucher, s'il est à son lever. Il répond alors :

(...) « un homme a été torturé, c'est-à-dire crucifié par les Juifs aujourd'hui. Car le soleil est parti de chez eux après cette action et n'a pas brillé pour eux ; et ce qui m'a amené au coucher du soleil, c'est pour savoir ce qui n'allait pas pour le soleil. Cela m'a été révélé et quand j'ai su sur quels pays le soleil se couche, je suis allé à Inis Gluairi, au-delà d'Irrus Domnann. Et je n'ai trouvé aucune terre à l'ouest de cet endroit, car c'est le seuil sur lequel le soleil se couche, comme le paradis d'Adam est le seuil sur lequel il se lève »<sup>160</sup>.

Trefuilngid Tre-eochair demande d'où sont venus les Gaels. Le roi lui raconte alors la généalogie des Gaels depuis Fenius Farsaid et leur sortie d'Égypte jusqu'à l'invasion des Fils de Míl sur l'Irlande<sup>161</sup>. Le géant demande à ce que tous les hommes d'Irlande soient rassemblés en un seul endroit. Une fois ceux-ci rassemblés à Tara, il leur dit :

(...) « Quelles chroniques des hommes d'Irlande avez-vous dans la maison royale de Tara? Faites-nous les savoir ». Et ils répondirent : « nous n'avons pas eu de vieux historiens, en vérité, à qui nous pouvions confier les chroniques jusqu'à ce que tu viennes à nous ». « Vous aurez cela de moi », dit-il. « je vais établir pour vous la progression des histoires et des chroniques du foyer de Tara elle-même avec les quatre quartiers de l'Irlande autour ; car je suis le témoin vraiment instruit qui explique à chacun ce qui est inconnu ».

« Amenez-moi donc sept hommes de chaque quartier de l'Irlande, parmi les plus sages, les plus prudents et les plus habiles et les historiens du roi lui-même qui sont du foyer de Tara, car il est convenable que les quatre quartiers de l'Irlande soient présents à la partition de Tara et de ses chroniques ; et que chacun des groupes de sept hommes ait sa part des chroniques du foyer de Tara ».

Il s'adressa alors en particulier aux historiens et il leur dit les chroniques de chaque quartier de l'Irlande. Après cela, il dit au roi, à Conaing : « Viens toi-même à part que je te relate à toi et à la compagnie des hommes d'Irlande qui sont avec toi comment nous avons partagé l'Irlande, comme je l'ai fait savoir aux quatre groupes de sept. « Alors il le leur expliqua à tous encore en général et c'est à moi », dit Fintan, « qu'il confia d'expliquer et de transmettre à la troupe, car je suis le plus ancien historien qu'il a trouvé en Irlande devant lui. J'étais en effet à Tul Tuinde au temps du Déluge et j'y fus seul après le Déluge pendant mille deux ans tant que l'Irlande fut déserte. Et j'ai été ensuite contemporain de chaque génération qui s'en empara jusqu'au jour où Trefuilngid vint à l'assemblée de Conaing Bec-Eclach. C'est donc Trefuilngid qui me questionna à travers sa science d'interrogation ».

« Ô Fintan », dit-il, « et l'Irlande, comment a-t-elle été partagée et qu'est-ce qui y a été mis ? ». « Ce n'est pas difficile », dit-il, « à l'ouest la science, au nord la bataille, à l'est la prospérité, au sud la musique, au centre la souveraineté ». « Cela est vrai en effet, ô Fintan », dit Trefuilngid, « car tu es un très bon historien. C'est ce qui a été et qui sera toujours, à savoir :

Son enseignement, sa fondation, son enseignement, son alliance, son jugement, ses chroniques, ses conseils, ses récits, ses histoires, sa science, son élégance, son éloquence, sa beauté, sa modestie, sa générosité, son abondance, ses richesses, de la partie occidentale, à l'ouest » [suit alors une énumération des principales régions du Connacht].

« Ses batailles aussi », dit-il, « et ses querelles, sa hardiesse, ses places rudes, ses combats, son arrogance, sa vanité, sa fierté, ses assauts, sa dureté, ses guerres, ses conflits, de la partie septentrionale, dans le nord » [suit alors une énumération des principales régions de l'Ulster].

« Sa prospérité alors », dit-il, « et ses provisions, ses essaims, ses contestations, ses faits d'armes, ses tenanciers, ses nobles, ses merveilles, sa bonne coutume, ses bonnes manières, sa splendeur, son abondance, sa dignité, sa force, sa richesse, sa vie domestique, ses nombreux arts, ses équipements, ses nombreux trésors, son satin, sa serge, sa soie, ses vêtements, son habit bariolé, son hospitalité, de la partie orientale, à l'est » [suit alors une énumération des principales régions du Leinster].

---

159 *Suidiugud Tellaich Temra* §§14-15 = Best 1910 : 138-141.

160 *Suidiugud Tellaich Temra* §15 = Best 1910 : 140-141. Cette comparaison avec le paradis d'Adam se trouve également dans *m (Lebor Gabála Éirenn* §101 = Macalister 1938-1956 : I 164-165).

161 Ce récit sera cité et analysé dans les chapitres IX et X.

« Ses chutes d'eau, ses assemblées, ses nobles, ses pillards, sa connaissance, sa subtilité, son art musical, sa mélodie, son divertissement, sa sagesse, son honneur, sa musique, son enseignement, ses leçons, son art guerrier, son art du *fidchell*, sa véhémence, sa férocité, son art poétique, son plaidoyer, sa modestie, sa fondation, sa suite, sa fertilité, de la partie méridionale, du sud » [suit alors une énumération des principales régions du Munster].

« Ses rois, ses intendants, sa dignité, sa primauté, sa stabilité, sa réjouissance, ses appuis, ses destructions, son art guerrier, son art du char, son fian, sa souveraineté, sa royauté suprême, son art des docteurs, son hydromel, sa générosité, sa bière, son renom, sa grande renommée, sa prospérité, depuis la position centrale » [suit alors une énumération des principales régions du Meath]<sup>162</sup>.

Après avoir fixé cette organisation de l'espace irlandais, Trefuilngid donne à Fintan des baies de sa branche pour qu'il les plante dans les endroits qu'il choisirait. Les arbres qui poussèrent de ces graines furent l'Arbre de Tortu, l'If de Ross, l'If de Mugna, la Branche de Dathe et l'Arbre d'Uisnech<sup>163</sup>. Il resta alors à raconter l'histoire aux hommes d'Irlande jusqu'à ce qu'il soit lui-même le survivant de ces arbres et lorsqu'il s'aperçut de sa vieillesse et de celle de ces arbres, il chanta<sup>164</sup> :

« Je vois très clair aujourd'hui  
dans le grand matin après le lever  
de Dún Tulcha, à l'ouest là-bas,  
au-dessus de la cime des arbres du Liban.

Par le jugement de Dieu, je suis un vieil homme ;  
je répugne plus que chacun à (?)  
cela fait longtemps que j'ai bu la boisson  
du Déluge au-dessus de l'ombilic de Uisnech.

L'Arbre de Tortu, l'If de Ross,  
aussi beaux, aussi touffus l'un que l'autre.

Mugna et la Branche de Dathe aujourd'hui  
et Fintan survivant.

Aussi longtemps qu'Ess Ruaid retentit,  
aussi longtemps que des saumons s'y déplaceront,  
Dun Tulcha qu'atteint la mer  
ne se séparera pas d'un bon historien.

Je suis moi-même historien devant chaque troupe,  
depuis mille ans, sans erreur,  
avant l'époque des Fils de Míl, abondance de force,  
je portais clairement témoignage.

A la suite de cela, il rend son jugement sur la fondation du domaine de Tara. Selon celui-ci, il faut garder la disposition du domaine comme elle a été laissée par Trefuilngid, car « c'était un ange de Dieu ou Dieu lui-même ». Il se rend ensuite, avec les nobles d'Irlande, jusqu'à Uisnech, où il dresse en leur présence un pilier de pierre à cinq côtés au sommet de cette colline. Il attribua « un côté à chacune des provinces d'Irlande. Car ainsi Tara et Uisnech sont en Irlande comme sont les deux rognons dans un animal. Et il désigna là une mesure, c'est-à-dire une partie de chaque province en Uisnech »<sup>165</sup>. Il chante par la suite un chant définissant les limites de ces provinces, d'une manière similaire à la délimitation des provinces d'Irlande lors de l'invasion des Fir Bolg<sup>166</sup>. Après cela, Fintan revint chez lui, à Dún Tulcha, où il fut pris de faiblesse et déclama un chant, dont nous citerons les strophes les plus intéressantes pour notre propos<sup>167</sup> :

162 *Suidiugud Tellaich Temra* §§19-28 = Best 1910 : 142-151.

163 Il est également fait mention de ces arbres dans le *dindshenchas* d'Eó Mugna (*Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 240-247), celui de Bile Tortan (*Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 146-147) et celui d'Eó Rossa (*Dindshenchas de Rennes* §160 = Stokes 1894-1895 : XVI 277-279 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 148-149). Notons que seul ce dernier texte rassemble tous les arbres ensemble et que, alors que le début de ce texte signale l'Arbre de Dathe, il est remplacé plus loin par la Branche de Belach. Cf. Bondarenko 2014 : 69-76.

164 *Suidiugud Tellaich Temra* §§29-30 = Best 1910 : 150-153.

165 *Suidiugud Tellaich Temra* §§31-32 = Best 1910 : 152-153.

166 Le poème qu'il chante là est similaire, sans être identique, au poème XLIX qui concerne cette division et qui lui est attribué.

167 *Suidiugud Tellaich Temra* §§33-34 = Best 1910 : 152-159.

« Ma longue vie est faible aujourd'hui ;  
la vieillesse a mis fin à mes mouvements.  
Je ne changerai désormais plus de forme :  
je suis Fintan, fils de Bóchra.

J'ai été sous le Déluge une année pleine,  
au pouvoir du Seigneur saint,  
et pendant dix fois cent agréables années  
j'ai été seul après le Déluge.

La blanche et pure compagnie vint  
et s'installa à Inber Bairche ;  
j'épousai la femme noble et saine,  
Aífe, fille de Partholón.

J'ai été longtemps après cela  
contemporain de Partholón,  
jusqu'à ce que fût issue de lui  
une foule immense et innombrable.

La plaie du péché les atteignit  
à l'est de Sliabh Elpa,  
et c'est de là, à cause de la dure prise  
qu'est nommée Tamlacht en Irlande.

J'ai passé trente ans après cela,  
jusqu'à ce que vinssent les enfants de Nemed,  
entre Iath Boirche, ce qui était ancien,  
vivant d'herbes, sans dispute.

A Mag Rain, le Seigneur le sachant,  
j'ai épousé Éblenn à la peau brillante,  
la sœur de Lug, vivacité sans trahison,  
la fille de Cían et d'Ethliu.

Je me souviens, mention de chaque chose brillante,  
de l'histoire de Mag Rain,  
dans la violente bataille de Mag Tured  
les enfants de Gomer firent des ravages.

C'était un large bois aux branches souples,  
au temps des Túatha Dé Danann,  
jusqu'à ce que les Fomóire les emportassent à l'est  
dans leurs bateaux, après la mort de Balor (...).

Bien que je sois à Dún Tulcha aujourd'hui  
la dissolution est de plus en plus proche.  
Le bon roi qui m'a nourri jusqu'à présent,  
c'est lui qui m'a mis en faiblesse ».

Il en chante ensuite un autre dans lequel nous apprenons qu'il naquit cinquante ans avant le Déluge et que son existence fut prolongée durant cinq mille cinq cents ans. Il y rappelle également sa venue avec l'expédition de Cessair et les cinq conquêtes de l'Irlande. Ensuite, sa fin nous est relatée de la manière suivante :

Fintan termina ainsi sa vie et son âge. Il vint à repentance et il reçut la communion et le sacrifice de la main de l'évêque Erc, fils d'Ochomon, fils de Fidach. Les esprits de Patrick et de Brigit vinrent et furent présents à sa mort. Cependant l'endroit où il est enseveli est incertain mais plusieurs estiment que sa dépouille mortelle a été transportée dans un endroit secret et divin, de même qu'Élie et Enoch ont été emmenés au Paradis. C'est là qu'ils attendent la résurrection de ce sage vieillard à la longue vie, à savoir Fintan ; fils de Bóchra, fils d'Eithier, fils de Rual, fils d'Annid, fils de Ham, fils de Noé, fils de Lamech<sup>168</sup>. Finit. Amen<sup>169</sup>.

Ce texte a une thématique riche organisée autour de la figure de Fintan. Là encore, Fintan est assimilé au seul historien, au seul témoin vivant, de l'établissement de la partition de l'Irlande et de celle du domaine de Tara. Il est fait appel à lui après qu'un grand nombre de sages aient requis, auprès du roi, l'appel à plus sages et vénérables qu'eux. Le roi dont il est question est Diarmait, fils de Cerball, qui régna de 545 à 565<sup>170</sup>. Selon C.-J. Guyonvarc'h, son rôle est ici de fixer temporellement le moment de la transmission du savoir païen à une date postérieure à la christianisation de l'Irlande<sup>171</sup>. On attribue à ce roi la célébration scrupuleuse des fêtes<sup>172</sup>. Il était donc tout désigné pour être celui qui devait recevoir un savoir traditionnel qui organisait, non pas le temps calendaire, mais l'espace irlandais. L'identité des sages auxquels il fait appel n'est pas non plus anodine.

---

168 Cette généalogie est similaire à celle de l'*Airne Fingein* tout en ne nous apprenant rien de plus sur ses noms.

169 *Suidiugud Tellaich Temra* §§35-36 = Best 1910 : 158-161.

170 Byrne 2001 : 90-100.

171 Guyonvarc'h 1980- : 178.

172 *Aided Diarmata meic Cerbaill* = O'Grady 1892 : I 73, II 77. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 178.

Ainsi, les deux premiers sont des hommes d'église. Ils furent tous les deux primats d'Irlande, mais ils ne sont pas contemporains : Flann Febla mourut en 740, tandis que Fiachra mourut en 551 ou 552<sup>173</sup>. Le premier est un anachronisme ajouté au moment de la première rédaction de ce texte ou plus tard, ce qui a peu d'importance puisqu'il disparaît de la suite du récit. Cependant, il permet de dater la matière qui nous est parvenue de la fin de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne la date du décès du second, elle est antérieure aux dates de célébration du festin de Tara par le roi Diarmait, ce qui prouve là encore le souci des compositeurs de ce texte d'y associer des figures ecclésiastiques éminentes.

Le troisième est Cenn Fáelad dont nous détaillerons l'histoire dans la suite de ce chapitre. Cependant, on doit retenir de lui dans ce texte qu'il est un érudit laïc chrétien, mais sa participation à ce récit est également anachronique, car il aurait vécu au VII<sup>e</sup> siècle.

Cenn Fáelad se réclame alors au profit de cinq aînés, théoriquement un par province, mais ce n'est pas le cas, si l'on se réfère aux origines indiquées : Finnchad et Bran Bairne sont du Leinster, Cúalad et Dubán sont du Connacht, tandis que Túan est de l'Ulster. Il n'y a donc aucun représentant du Munster et du Meath. Cependant, cette aporie est résolue si l'on considère que Fintan correspond au sage de ces deux provinces. Il est lié au Munster par son histoire et par sa résidence avant de venir à Tara. Il est lié au Meath, car, lors de l'arrivée de Trefuilngid Tre-eochair, il est l'historien du roi Conaing à Tara. De plus, sa primauté, à laquelle les cinq aînés régionaux font référence, cadre bien avec l'aspect souverain du Meath par rapport aux quatre autres provinces<sup>174</sup>. En ce qui concerne l'identité des cinq aînés, seule celle de Túan nous est connue.

De ces sages qui se succèdent ici, nous devons retenir que les plus jeunes sont des ecclésiastiques, suivis d'un laïc chrétien, puis cinq aînés régionaux, dont Túan qui, comme Fintan, est un païen converti au christianisme. Chacun d'entre-eux nomme le plus ancien qu'il connaît, formant ainsi une chaîne intellectuelle qui remonte le temps jusqu'à ce fondement de la mémoire de l'Irlande qu'est Fintan. Cette chaîne se double aussi d'une symbolique religieuse puisque le fondement intellectuel de l'Irlande chrétienne apparaît ici comme étant un chrétien, certes, mais anciennement païen.

Cette prééminence de Fintan sur les autres sages est rappelée par l'escorte qui l'accompagne. Comme nous le rappelle C.-J. Guyonvarc'h, les membres les plus élevés de la classe sacerdotale avaient droit à une compagnie de vingt-quatre personnes lorsqu'ils se rendaient à une cour royale ou princière. Fintan ayant ici neuf compagnies devant lui et neuf compagnies derrière, son escorte est dix-huit fois plus importante que le membre le plus éminent de la classe sacerdotale irlandaise<sup>175</sup>.

---

173 Best 1910 : 165.

174 Rees – Rees 1961 : 118-124, 132-133.

175 Guyonvarc'h 1980- : 181.

Dans ce récit, la connaissance des jugements par Fintan est mise en valeur, puisqu'il doit trancher un problème, avec sa mémoire comme jurisprudence. Cette mémoire, il la démontre en se rappelant la destinée d'un if et des récipients qu'il forme à partir du bois de celui-ci devenu vieux. Il est intéressant de voir que l'existence de cet if, ainsi que celle des plus anciens arbres d'Irlande plantés par Fintan – dont plusieurs ifs et chênes – est mise en parallèle avec celle de Fintan lui-même. Or, la durée du monde est estimée à trois fois la longévité de l'if ou du chêne dans diverses traditions celtiques<sup>176</sup>. Il y a donc un rapprochement entre ces deux durées d'existence, qui s'expliquent sans nul doute par la croyance celtique en l'existence d'un arbre cosmique apparu au début des temps et devant s'abattre au terme du monde<sup>177</sup>. De plus, comme le remarque C.-J. Guyonvarc'h, l'énumération des récipients présente un aspect juridique, puisqu'ils font partie de l'équipement ménager de la maison d'un noble qui ne peut être saisi sans délai<sup>178</sup>. Cet aspect juridique fait bien entendu référence au rôle de Fintan dans ce récit. De plus, le fait qu'il soit mis en parallèle avec un if à partir du bois duquel sont élaborés des récipients, se réfère à sa qualité de « récipiendaire » de la connaissance historique de l'Irlande. En outre, nous avons cinq graines d'arbres qui sont données par Trefuilngid de la même manière qu'il donne à Fintan les dispositions des cinq provinces. La vie de ces arbres symbolise donc la vénérabilité et donc, l'autorité, de ce découpage de l'Irlande. Même si les localisations de ces arbres se trouvent essentiellement en Leinster et dans les comtés modernes de Meath et de Westmeath<sup>179</sup>, le motif qui se dégage est qu'ils jouent, au niveau provincial, celui d'*axis mundi*<sup>180</sup>, comme cela est attesté au niveau des microcosmes claniques irlandais<sup>181</sup>, comme ailleurs dans le monde celtique<sup>182</sup>. La pierre prismatique d'Uisnech qui se trouve au centre d'une autre division provinciale apparaît comme le centre de l'île, similairement aux cinq arbres, qui semblent être liés à la division des provinces à Tara, et à d'autres piliers antiques<sup>183</sup>. De même, les cinq anciens qui se réclament de Fintan peuvent être vus comme des hypostases de celui-ci<sup>184</sup>, permettant un parallèle symbolique entre Fintan-if/branche de Trefuilngid et les cinq anciens-arbres provinciaux.

176 *Bliadhan don chuaille* = Stokes 1890 : xli ; Hyde 1915 : 56-57 ; Nicholson 1881 : 380 ; Hull 1932 : 383.

177 Cf. p. 990.

178 Guyonvarc'h 1980- : 181.

179 Bondarenko 2014 : 57 n. 1. *Contra* Rees – Rees (1961 : 120) qui affirmaient que la localisation des cinq arbres n'était pas sûre. G. Bondarenko ne remet pas en cause la symbolique provinciale émise dans le texte du *STT* vis à vis de cette pentade. Il cite même un poème du XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle composé pour Cathal Croibhdhearg Ó Conchubhair où un groupe de cinq arbres est explicitement comparé à cinq provinces (§§16, 33 = Ó Cuív 1983 : 162, 165).

180 Rees – Rees 1961 : 146-148.

181 Ó Riain 1972 ; Watson 1981 ; Sterckx 2007 : 53.

182 Sterckx 2007 : 54, 56-58.

183 *Ibid.* : 54-55. On remarquera au passage que Uisnech est à la fois la localisation d'un pilier et de l'un des arbres cités.

184 Sterckx 1994a : 32 ; 2005a : I 22.

De par son lien avec la division de l'Irlande à partir de Tara, comme à partir d'Uisnech, il met en relation le savoir historique et la définition, la différenciation, fonctionnelle des différentes parties de l'Irlande<sup>185</sup>. Ici le savoir historique devient géographique. Ce savoir géographique, en ce qui concerne la partition de Tara, n'est pas le fait de Fintan lui-même. Il est inhérent à Trefuilngid Tre-eochair.

L'arrivée de celui-ci a lieu durant une assemblée organisée à Tara par le roi Conaing Béc-Eclach lors de la passion du Christ, alors que les annales ne synchronisent pas son règne avec la Crucifixion<sup>186</sup>. Selon C.-J. Guyonvarc'h, le fait de synchroniser l'apparition de Trefuilngid avec la passion du Christ servait à faire coïncider l'assemblée qui constitua la royauté suprême de l'Irlande avec le point de départ du *Nouveau Testament*. Cela n'est pas tout à fait vrai, puisque la royauté suprême de l'Irlande ne commence pas avec Conaing Béc-Eclach et le *Nouveau Testament* ne commence pas avec la mort et la résurrection du Christ, mais avec sa naissance. Ici, il serait plus juste de dire que c'est faire coïncider l'assemblée qui fonda l'organisation spatiale de l'Irlande, une véritable refondation de celle-ci, avec le sacrifice du Christ qui fonde la nouvelle alliance entre le Père et les hommes, en tant qu'acte fondateur du christianisme. Il s'agit dans les deux cas du passage à un ordre nouveau qui vient renouveler l'ancien.

Le nom de Trefuilngid Tre-eochair doit être compris comme le « Triple Pourvoyeur aux Trois Côtés », avec *Tréfuilngid* comme contenant apparemment un nom d'agent dérivé du verbe *fo-loing* « supporter »<sup>187</sup>. Dans ce texte, il est assimilé à Dieu ou l'un de ses envoyés. Cela et sa triple caractérisation en ont fait un symbole de la Sainte Trinité pour Kim McCone<sup>188</sup>. Inversement, d'autres auteurs ont tenté de voir en lui une autre identité de Lug<sup>189</sup> ou du Dagda<sup>190</sup>. On remarquera que, dans le récit de la veillée de Fíngen, Fintan est frappé par un rayon de lumière semblable à une lance par un personnage assimilable à Lug, ce qui lui permet à partir de ce moment d'acquérir le don de la bonne éloquence, du savoir convenable, comme si Lug ou l'Esprit de Poésie avait impulsé Fintan en tant que vecteur du savoir historique de l'Irlande. Or, Trefuilngid est le porteur d'une

---

185 Nous explorerons la symbolique fonctionnelle des cinq provinces dans le chapitre V.

186 Best 1910 : 167.

187 Bondarenko 2014 : 61. Cette interprétation est préférable à celle de C.-J. Guyonvarc'h (1986 : 421 n. 41) qui y voit un « Démiurge au Grand Tranchant » ou à celle de K. McCone (1990 : 75) qui interprète son nom comme « le triple souffrant [à la] triple clé ». C. Sterckx (2005 : I 82 n. 114) confesse son audace lorsqu'il propose, de son côté, « le Seigneur des Trois Plans ». Pour P.-Y. Lambert (communication personnelle), ce nom et ce surnom seraient inspirés au départ de deux désignations du triangle : *tre-uilleach* (*eDIL* s.v. uilnech, uillech ; *LEIA* U-18) et *tre-ochair* (*eDIL* s.v. ochair ; *LEIA* 0-6), soit, respectivement, « aux trois angles », et « aux trois côtés ».

188 McCone 1990 : 75-76. Outre son nom et la nature qui lui est donné, il évoque le fait qu'il apparaît avec des tables de pierres et une branche portant trois sortes de fruits (*ibid.* : 80), respectivement similaires aux tables de la loi et à une branche de l'arbre du paradis (cf. *infra*), pour parler de la Crucifixion. Il reste avec eux pendant quarante jours et quarante nuits, durée du séjour du Christ après sa résurrection. A cela s'ajoute le fait qu'il pose des questions sur la provenance des Gaels et que leur exode est comparé à celui des Hébreux.

189 Guyonvarc'h 1980- : 182, 185-186 ; Sergent 2004 : 20 et *passim*.

190 Sterckx 2005a : I 82-83.

branche dont il confiera les fruits à Fintan. Ces fruits donneront cinq arbres symbolisant les cinq provinces de l'Irlande et leur existence est parallèle à celle de Fintan durant laquelle il dispensera son savoir sur les provinces irlandaises. En effet, nous avons vu que trois de ces arbres sont désignés comme des ifs. Or, la paronymie entre *eól* « science » et *eó* « if » a souvent été utilisée par les anciens Irlandais, justement en rapport avec Fintan<sup>191</sup>. Ainsi, le don des baies de cette branche va impulser le rôle de dispensateur de savoir de Fintan, de la même manière que la lance de lumière de l'*Airne Fíngéin*.

Il est intéressant de voir que Trefuilngid est donné comme le témoin qui connaît mieux que personne l'histoire de l'Irlande, qui la répartit selon ses cinq provinces et qui organise celles-ci, car il n'y a pas eu antérieurement de véritables historiens. Cela est paradoxal par rapport à ce que dit plus loin Fintan, puisqu'il reçoit ce savoir de Trefuilngid, tout en étant le témoin de l'histoire de l'Irlande depuis le Déluge. Il est à la fois chargé par Trefuilngid d'apporter le savoir de celui-ci aux Irlandais et de lui répéter son enseignement, de la même manière qu'il reçoit de la branche de Trefuilngid des baies qui donneront des arbres aux existences parallèles à celle de Fintan. Ce savoir, c'est d'ailleurs Fintan qui en est l'origine à travers son témoignage. Ensuite, Fintan donne une seconde division de l'Irlande, qui vient compléter celle de Trefuilngid. Tout porte donc à penser que l'action originelle du personnage pré-chrétien qui se cache derrière la figure de Trefuilngid ne devait pas être celle d'une source première du savoir de Fintan, mais le révélateur de celui-ci, comme la figure divine qui le frappe dans l'*Airne Fíngéin*.

G. Bondarenko a fait une remarque intéressante à propos de l'identification de Trefuilngid avec un ange de Dieu venant du paradis d'Adam, la branche qu'il porte étant présentée comme « une branche de bois du Liban dorée aux nombreuses couleurs » (*a c[h]róeb órda illdathach do fhid Lebáin*)<sup>192</sup>. En effet, G. Bondarenko fait le lien entre ces deux éléments et le fait qu'un ange donne des branches de l'Arbre de Vie à Seth, le fils d'Adam, dans l'apocryphe slave *La parole de Saint Grégoire le Théologien sur la Sainte-Croix*. Or, l'un des arbres plantés par Fintan à partir des fruits de la branche de Trefuilngid, Eó Mugna ou Eó Rossa, est donné comme « un fils de l'arbre du Paradis » (*mac in chraind a pardus*) dans l'*Airne Fíngéin* et les *Dinshenchas*<sup>193</sup>. Notre auteur en conclut donc qu'il a existé une version ancienne du *STT* qui a été utilisée par les compilateurs de l'*Airne Fíngéin*<sup>194</sup>. Il évoque une possible origine gnostique et/ou manichéenne de ce motif de cinq

---

191 Sterckx 1994a : 115 ; 2005a : I 13.

192 Best 1910 : 140.

193 *Airne Fíngéin* §3 = Vendryes 1953 : 4-5. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 190.

194 Bondarenko 2014 : 60-62. Le même auteur (*ibid.* : 62-64) évoque également les connections existantes entre la description des cinq arbres primordiaux irlandais et celle des quatre arbres plantés par Dieu à la création du monde dans l'*In Tenga Bithnua* (48-50 = Carey 2009 : 153-155), sans pour autant définir quelles ont été les influences réciproques de ces deux textes, ceux-ci pouvant remonter à un prototype inconnu.



arbres paradisiaques associés à une entité trinitaire qui aurait elle-même influencé la croyance indigène en cinq arbres primordiaux<sup>195</sup>. Il serait tentant de considérer que le personnage de Trefuilngid ne serait autre qu'une christianisation de Lug et/ou du Dagda.

On remarquera que Trefuilngid ne porte pas seulement une branche merveilleuse, mais également des tablettes de pierre dans la main gauche. Connaissant l'influence chrétienne derrière ce personnage, on ne peut que penser aux Tables de la Loi de Moïse. Celles-ci sont le symbole de l'alliance entre Dieu et le peuple hébreu. Il est dit, dans l'*Ancien Testament*, que Dieu écrivit les commandements qui sont le fondement de la loi qui en formera le commentaire. Sachant que notre texte identifie Trefuilngid à Dieu ou l'un de ses envoyés et qu'il met en parallèle la science juridique de Fintan avec celle de Moïse reçu de Dieu, la présence de ces tablettes de pierre fait de Fintan l'équivalent irlandais de Moïse, le prophète de l'ancienne alliance qui sera remplacée par la nouvelle du christianisme.

Au-delà de cette influence chrétienne dans le *STT*, A. et B. Rees ont montré que sa partition de l'Irlande en quatre provinces cardinales avec, en leur centre, une cinquième, relevait d'une organisation fonctionnelle de l'espace d'origine indo-européenne, et répondant en partie à la classification dumézilienne : la connaissance du Connacht représente F1, la bataille de l'Ulster F2 et la prospérité du Leinster F3, tandis que le Munster représente la quatrième fonction et le Meath la royauté<sup>196</sup>. Ils suivent en cela Eoin MacNéill qui considérait que l'une des plus anciennes données de l'histoire irlandaise était la division de l'île en cinq provinces<sup>197</sup>. Cependant, les références ethniques dans les dénominations de cette partition ne représentent en aucun cas la réalité d'une organisation politique s'étendant sur un si vaste territoire<sup>198</sup>. Récemment, Tatyana A. Mikhailova est revenue sur la réalité de la notion irlandaise de pentarchie. Elle montre bien que la réalité politique ou ethnique du découpage n'est qu'une fiction et, sans véritablement remettre en cause la lecture symbolique des frères Rees, elle évoque de possibles influences judéo-chrétiennes ou classiques<sup>199</sup>. Cependant,

---

195 Bondarenko 2014 : 65-68.

196 Rees – Rees 1961 : 122-133. Dans le *STT*, la royauté est, contrairement à la classification dumézilienne traditionnelle, détachée de F1. Sur les théories des frères Rees et de leurs continuateurs sur la quatrième fonction, cf. chapitre V. Sur le rapport entre le Meath, la royauté et certains aspects de la quatrième fonction, cf. Chap. VII. 3. 4. a. Pour ce qui est de la nature indo-européenne de cette division de l'Irlande, cette idée ne fut pas partagée, lors de notre soutenance, par B. Sergent, mais il faut bien noter que l'Inde a une concordance similaire entre les points cardinaux et ses quatre grandes classes, si ce n'est que chaque division est décalée d'une place dans le sens des aiguilles d'une montre (F1 au nord et non pas à l'ouest en Inde, par ex.). De son côté, P.-Y. Lambert nous a objecté que la spécialisation sociologique des points cardinaux était un thème du folklore universel. Cependant, il conçoit qu'il est remarquable que ce thème folklorique soit resté vivant en Irlande jusqu'à aujourd'hui, puisqu'il nous signale que les gens du Munster sont encore considérés aujourd'hui comme étant les meilleurs poètes, et les gens du Comté de Clare comme des musiciens. Pour nous, le caractère indo-européen, ou du moins indo-irlandais, de cette division spatiale se justifie par une nette coloration fonctionnelle de celle-ci. Or, le fonctionnalisme indoo-européen et sa sérialisation ne sont pas des universaux.

197 MacNeill 1920 : 98-132.

198 Ó Cróinín 2005 : 187.

199 Mikhailova 2008.

même si la dénomination ethno-politique de chaque province n'est qu'une fiction, on peut toujours comprendre la symbolique de cette division de l'île comme l'expression géographique d'une idéologie fonctionnelle pouvant remonter au passé pré-chrétien de l'île<sup>200</sup>.

K. McCone rejette complètement l'interprétation dumézilienne de ce texte par les frères Rees, qu'il juge « fantaisiste ». La finalité de ce texte ne serait pas une étiologie de l'organisation socio-spatiale de l'Irlande et de sa représentation microcosmique, mais l'intégration de la tradition irlandaise à l'histoire universelle par le biais de Fintan, un parent antédiluvien de Noé, ayant reçu ce savoir d'une figure chrétiennement divine, et qui le passe à des clercs, suite à la demande initiale de la société chrétienne irlandaise, qui assure, par l'entremise du clergé, un accès sécurisé à son détenteur, qui accède ainsi au salut. De plus, la pierre d'Uisnech, symbole d'une partition de l'Irlande censée être pré-chrétienne est pour lui un décalque de la pierre d'Enenezzer placée par Samuel<sup>201</sup>, où Saul est acclamé roi, après avoir été désigné par le prophète, ou de la pierre de secours placée par Josué à Shechem peu avant sa mort<sup>202</sup>. Selon nous, les théories des frères Rees et de K. McCone ne s'excluent pas. On peut très bien concevoir un texte ayant été à la base une étiologie (micro)cosmographique indigène qui, du fait de son rhabillage chrétien, est devenue une justification de la science pré-chétienne de l'Irlande dans le nouvel ordre chrétien. De même, la pierre d'Uisnech peut être considérée comme un symbole de cette organisation pré-patricienne qui fut christianisée par le rapprochement opéré entre Fintan, Samuel et leurs pierres respectives.

Signalons enfin, que deux versions très parcellaires de ce texte nous sont également connues, par les manuscrits Bodleian MS. Laud 610, fo. 57<sup>b</sup> et le *Livre de Lismore*, fol. 92<sup>a</sup> col. 2<sup>203</sup>. Dans ceux-ci le personnage interrogeant Fintan n'est pas Trefuilngid mais Cenn Fáelad, le premier érudit non-ecclésiastique mandaté dans le *STT*. Ces deux identités alternatives de l'interrogateur de Fintan ne sont pas contradictoires, car, lorsqu'il s'agit de Trefuilngid, on se place au moment où Fintan reçoit cette connaissance, tandis que dans le second cas de figure, il répète à Cenn Fáelad, au moment de l'établissement du domaine de Tara, ce qu'il a dit dans le passé à Trefuilngid. Il faut donc comprendre que le *STT* place le dialogue dans son passé et non pas dans son présent, comme les deux manuscrits suscités. C'est encore un autre dialogue historique, où apparaît également Trefuilngid, dont il sera question dans le texte suivant.

---

200 C'est la position de Mac Cana (2011 : 73) et à laquelle aboutit Mallory (2013 : chap. X).

201 Du fait de la connection de Fintan et de celui-ci déjà évoquée.

202 McCone 1990 : 76. Les références bibliques sont 1 Samuel 7:12, 10:1, 10:17 et Josué 24:25-27.

203 Best 1910 : 162-163.

### 1. 1. d. Fintan mac Bóchra et l'*Ársaidh sin, a eoin Accla*<sup>204</sup>.

Dans ce récit, peu avant sa mort, Fintan interroge l'aigle d'Achill sur la raison pour laquelle il est attaché à l'île d'Achill<sup>205</sup>. Il lui explique que la vie qu'il y mène le comble. L'oiseau demande à Fintan de lui raconter sa vie. Celui-ci lui explique qu'il a vécu quinze années avant le Déluge, cinq mille cinq cents ans ensuite, dont mille ans sous la forme d'un vieillard. Fintan demande alors à l'aigle quel est son âge ; ce à quoi celui-ci répond :

L'oiseau :

« Mon âge est égal au tien,  
ô Fintan, fils de l'aimable Bóchra,  
exactement le même temps,  
le même âge après le déluge.

Ô Fintan, fils de la belle Bóchra,  
puisque tu es poète et devin,  
dis-nous maintenant sans retard  
le mal et les merveilles que tu as trouvées ».

Fintan :

« La perte d'Íllann, le meurtre de mes fils,  
la mort de Cessair à la main blanche  
mais ce qui m'a le plus tourmenté depuis cela,  
c'est ma longue nuit à Ess Ruaidh riche en phoques.

A la mort de Ladra et de Bith le mélodieux,  
lors de l'averse noire du Déluge,  
le Seigneur me mit, pour mon malheur,  
sous la forme d'un saumon dans toute sorte de cours  
d'eau ».

Fintan cite alors les différentes rivières dans lesquelles il a été avant d'arriver dans l'estuaire de l'Erne<sup>206</sup> :

« J'ai passé une nuit sur la vague au nord,  
et j'étais à Ess Ruadh riche en phoques.  
Je n'ai jamais trouvé une nuit comme celle-là,  
du commencement à la fin du monde.

Je ne pus rester sous la cascade.  
Je fis un saut, mais cela ne m'aida pas :

la glace vint comme du cristal bleu  
entre moi et la cascade de Mac Moduirn.

Un corbeau vint de la froide Achill  
au-dessus de l'estuaire d'Ess Ruaidh,  
je ne le cacherai pas, bien que ce soit mystérieux.  
Il emporta un de mes yeux ».

L'aigle lui révèle alors que c'est lui qui a emporté son œil. Fintan continue ensuite le récit de ses aventures :

« Pendant cinq cents ans j'ai été borgne,  
lourd saumon au long côté,  
dans les lacs, dans les rivières diverses,  
dans toute mer riche et claire.

Pendant cinquante ans j'ai été un aigle :  
il y avait peu d'oiseaux pour tenir ma place.  
Pendant cent ans, heureusement,  
j'ai été un beau faucon à l'œil bleu.

Jusqu'à ce que le roi du soleil pensât qu'il était temps  
de me mettre dans ma propre forme,  
où aurais-je eu quelque chose de mieux ?  
Et cependant je suis vieux aujourd'hui.

Depuis l'époque de Sláine, fils de Dela,  
le premier roi de Fótla qui fit un festin,  
jusqu'au temps de Lógair, fils de Niall,  
jusqu'au temps de Patrick à la plume facile,  
c'est moi qui fut l'aimable juge suprême

de tout roi qui s'empara de l'Irlande ;  
c'est moi qui leur délimita chaque contrée exactement,  
sans combat ni pillage.

Trois cents ans sans obscurité,  
ainsi fut la jeunesse de mon âge à la fin ;  
avec le temps de mon fils adoptif, sans reproche,  
Íllann Sgiamach, fils de Sgannlan.

Sans obscurité toujours sur ma bière ;  
mes fils ne se sont pas séparés dans la joie.  
Auparavant tout le monde les aimait devant leur  
résidence,  
sans décrépitude de la chair, sans mouvement.

Tout était peu de chose jusqu'à la mort d'Íllann ;  
tout trépas était doux jusqu'à ce qu'il changeât de  
couleur.

Mon beau corps s'est desséché cette nuit.  
Je chante vrai, bien que je sois un vieillard.

204 *Ársaidh sin, a eoin Accla* = Meyer 1907. Cf. Hull 1932 ; Guyonvarc'h 1980- : 169-174.

205 Cette île est située à l'ouest de l'Irlande, dans le comté de Mayo, en Connacht (*DOG* s. v. aichill).

206 Il s'agit des chûtes d'Assaroe, situées à Ballyshannon, dans le comté de Donegal, en Ulster (*DOG* s. v. es ruaid).

Fintan demande alors à l'aigle de lui raconter une autre partie de son histoire. Il raconte alors qu'il connaît « d'un bout à l'autre toutes les batailles, qui ont été livrées en Irlande ». Il raconte alors que durant la première bataille de Mag Tured, il a tué les douze fils de Fintan et il leur prit « une main, un pied, un œil ». Il raconte ensuite la mort du roi Fir Bolg Eochaid mac Eirc. En s'approchant de la bataille, il remarque le bras de Núadu, le roi des Túatha Dé Danann, qu'il emporta à « Druim Ibar des estuaires », dans son nid, où il demeura sept ans. Il raconte ensuite brièvement la seconde bataille de Mag Tured et la grandeur guerrière de Lug. Ensuite, l'oiseau demande à Fintan de lui raconter la venue des fils de Míl, ce qu'il fait. Il poursuit avec le règne de Conaing Bec-Eclach, durant lequel arrive Trefuilngid :

« Conaing partit de Tara,  
et l'armée à sa suite,  
pour la belle assemblée de Druimm Léith,  
Avec les nobles de Meath en grande réunion.

Quand nous étions à Druimm Léith,  
troupes de l'île de Fál, hommes qui n'étaient pas faibles,  
nous vîmes un homme grand  
venir vers nous à notre réunion [il s'en suit la  
description du nouvel arrivant et de son équipement].

Il s'assit à côté de nous. C'est une merveille de le dire.  
Nous vîmes tous son aimable visage.  
Il parla à Conaing des batailles  
dans sa pure langue grecque.

Qui es-tu, ô guerrier à la grande taille  
Qui parles la langue des hommes de Grèce ?  
Dis-nous véritablement qui tu es,  
de quel pays vient ton autorité ?

Je suis Trefuilngid le fort,  
le roi suprême du ciel des nuages.  
Je suis venu de l'est,  
du paradis, du port d'Adam.

Un voyage prolongé plus loin à l'ouest,  
je ne pourrais le faire avec le soleil habituel,

il n'y a ni terre ni gazon,  
à l'ouest de Dún Mochaemog.

J'ai parcouru le globe  
le long du souple côté de toute vague.  
Je n'ai laissé ni terre ni vague,  
excepté ce pays, sans visite [il s'en suit la description  
des pouvoirs de la branche merveilleuse de Trefuilngid].

Il passa trois jours à Tara des troupeaux,  
sa douce conversation n'était pas mensonge,  
jusqu'à ce que la belle troupe blanche  
se rassemblât autour de lui.

Il dit adieu aux hommes d'Irlande.  
Il partit dans sa course puissante  
et il laissa, de sa branche, dans notre lointain pays :  
une noix, une prunelle et une pomme.

C'est moi qui ramassai les fruits  
et qui les mis dans ma ceinture.  
Tant que je ne les eus pas plantés  
personne ne put me faire de mal.

J'ai planté les trois fruits  
qui sont venus vers nous, à notre aide :  
l'arbre de Ross, la grande branche de Mugna,  
l'arbre de Tortu des fortes troupes ».

A la suite de cela, l'aigle d'Achill lui raconte qu'au temps de la royauté du roi Conchobar d'Ulster, il était « le roi des oiseaux d'Irlande », ayant son content de dépouilles pour se rassasier. Lorsque Cú Chulainn mourut, il vint au-dessus de lui pour manger ses yeux, mais le champion ulate lui planta son javelot dans l'aile. Il s'enfuit alors vers Inis Geidh<sup>207</sup>, mais :

« La tête en resta dans ma chair.  
Elle me faisait cruellement mal au cœur.  
Je ne fus plus jamais en bonne santé depuis  
et je ne le cache pas parce que je suis vieux ».

Il poursuit alors par le récit des différents oiseaux qu'il a tués, puis il décrit le déclin de sa santé à différentes périodes :

207 Cette île est située au large de la péninsule d'Erris, dans le comté de Mayo, en Connacht (DOG s. v. inis geidhe).

« Au temps de Lug, guerrier sans infortune,  
j'emportai à la demeure de mes oiseaux,  
dans mes serres, sans effort,  
les corps des champions ou des guerriers.

Au temps de Lúgaine le victorieux  
j'avais des serres puissantes et cruelles.  
A travers les pâtures et les vallées  
j'emportais un sanglier d'un an.

Au temps de Conn aux cent Batailles, l'aimable,  
ma gloire et ma beauté étaient grandes.  
J'emportais au loin  
un faon rapide d'une demi-année.

Au temps de Cormac, fils d'Art,  
j'ai été un prodige de vigueur :  
j'emportais un porc ou une truie  
facilement dans les airs (...).

Quand la vieillese vint après cela  
je trouvai péril et lutte.  
Je devins fou à cause d'une étrange mélancolie  
au temps de Niall aux Neuf Otages.

Au temps de Diarmait Donn,  
fils de Fergus, fils de Cerball,  
j'aurais été fatigué de porter un merle

trois ou quatre fois.

Après tous mes exploits dans toutes les pâtures  
et après tout ce que je trouvais de mal et de combat,  
Je suis venu de l'ouest  
pour avoir ton onction, ô Fintan.

Regarde-moi, car en te quittant,  
ô Fintan, pour aller à la froide Achill,  
- demande le pardon de Dieu pour moi -  
demain viendra le terme de mon âge ».

Fintan :

« N'aie pas peur, ô oiseau,  
demain que ta direction soit bonne.  
Ton âme sera dans le ciel des nuages.  
Les anges chanteront pour ton récit.

J'irai moi-même à la rencontre de la mort,  
ce même jour convenable.  
Je suis Fintan le généreux,  
et après les Fianna, je suis vieux.

Je crois en Christ, je ne le cacherai pas,  
au roi suprême du ciel des nuages,  
au doux Seigneur de la terre  
qui a formé tout ce qui est jeune et tout ce qui est  
vieux ».

De la même manière que le *STT*, ce poème raconte la venue de Trefuilngid en Irlande, tout en ajoutant certains détails et en en modifiant d'autres. Ainsi, Trefuilngid ne vient pas ici de l'ouest mais de l'est<sup>208</sup>. Il n'est fait aucune mention de la passion du Christ. Dans ce texte, Fintan raconte essentiellement les circonstances de son éborgnement, ses différentes incarnations animales, l'invasion des fils de Míl et la venue de Trefuilngid en Irlande. L'essentiel du texte étant composé du récit de l'aigle d'Achill, celui-ci semble aussi vieux – ou presque – que Fintan. Ce texte nous dit qu'il vécut sous trois formes après le Déluge : celle d'un saumon durant cinq cents ans, cinquante ans sous la forme d'un aigle et cent ans sous celle d'un faucon ; avant qu'il ne reprenne forme humaine, à l'époque de Sláine mac Dela, soit au début de l'invasion des Fir Bolg<sup>209</sup>. Il raconte alors que son existence dura jusqu'à la venue de saint Patrick qui est surnommé « à la plume facile ». Cette mention semble correspondre avec celle du *LGÉ*, qui fait de l'évangéliste de l'Irlande le scribe de la science historique de Fintan. Durant ses années sous forme humaine, il se présente comme le juge suprême de tous les rois qui ont régné sur l'Irlande. Ce titre nous rappelle son office de juge qui est mis en avant dans le *STT*, de même que son office de partage de l'Irlande. Le fait qu'il reprenne forme humaine sous le règne du premier roi des Fir Bolg, qui est aussi le premier roi irlandais, doit être rapproché de son office de juge pour chacun des rois qui se sont alors succédé dans le pays. Cela fait de Fintan un proche conseiller de la royauté, en matière juridique, en particulier en ce qui concerne la délimitation de l'espace.

---

208 Il peut s'agir ici d'un raccourci narratif, car, dans les deux récits, Trefuilngid vient tout d'abord de l'est.

209 Cf. chapitre VII.

Trefuilngid est clairement identifié avec « le roi suprême du ciel des nuages », c'est-à-dire Dieu. Son parcours est similaire à celui du soleil. On apprend également qu'il parle Grec. La mention de cette langue vient justifier sa venue de l'est du monde, mais le fait que les hommes d'Irlande comprennent son langage peut être aussi en relation avec le fait que c'est la langue originelle des Fils de Míl et des peuples précédents de l'Irlande qui se réclamaient d'une telle origine, tout en étant synonyme de langue savante dans nos sources pseudo-historiques<sup>210</sup>. Enfin, ce n'est pas cinq arbres, mais trois qui sont simplement plantés à partir de trois fruits de la branche de Trefuilngid. Les deux autres caractéristiques de Trefuilngid qui apparaissent ici viennent confirmer son caractère primitif de divinité solaire<sup>211</sup>.

Enfin, ce texte, qui prend place peu avant la mort de Fintan et celle de l'oiseau, se termine par la mention qu'il est l'être le plus vieux après les Fianna. Il ne s'agit pas de tous les membres de cette confrérie guerrière, mais bien entendu de leurs deux survivants que nous reverrons plus loin en détail.

### 1. 1. e. Les autres sources concernant Fintan mac Bóchra.

Comme nous avons pu le voir dans le texte précédent, Fintan a connu sa deuxième incarnation humaine durant l'invasion des Fir Bolg. Sachant que le *LGÉ* ne mentionne quasiment pas et indirectement Fintan durant cette invasion, tournons-nous vers l'autre texte qui relate principalement ce peuplement, le *CMTC*.

Dans celui-ci, nous apprenons que c'est Fintan qui conseilla aux enfants de Nemed de partir de l'Irlande et de se séparer en plusieurs peuples. Cela est légèrement en contradiction avec le texte que nous venons d'examiner, puisque son retour à une forme humaine a lieu durant le retour des Fir Bolg en Irlande, mais il faut sans doute considérer chacune de ces versions de la seconde incarnation humaine de Fintan dans leur logique. Dans le dialogue de Fintan et de l'aigle d'Achill, cette seconde incarnation le lie clairement à la royauté d'Irlande en sa qualité de juge suprême. Dans le *CMTC*, cela est nécessaire pour qu'il puisse être le répartiteur des différents groupes des enfants de Nemed, sans que cela entre en contradiction fondamentale avec la précédente version, à moins que Fintan n'énonce cette division sous forme aviaire. Ici, Fintan différencie non plus des territoires, mais des groupes humains qui seront tout aussi fonctionnels que les provinces irlandaises<sup>212</sup>.

Une fois les Fir Bolg de retour en Irlande, le *CMTC* nous parle bien du partage de l'Irlande en cinq parties sous la royauté de Sláine mac Dela, d'une manière identique au partage du pilier

---

210 Cf. pp. 716-718, 732.

211 Peut-être son assimilation à Dieu, le Père de la sainte-trinité, est un argument en faveur d'une assimilation au Dagda, le dieu-père irlandais.

212 Cf. n. 2048.

d'Uisnech dans le *STT*<sup>213</sup>. Ensuite, il n'est plus fait mention de Fintan jusqu'à la première bataille de Mag Tured. Lors de celle-ci, Fintan est appelé auprès des Fir Bolg pour qu'il les conseille, sans autre précision. Dans ce récit, les quatre ou treize fils de Fintan sont mis en présence du roi des Fir Bolg, Eochaid mac Eirc. Au cours de la bataille, ils affronteront les douze fils de Gabran de Scythie, qui servent de gardes à Núadu, et ils s'entre-tueront avec ceux-ci<sup>214</sup>.

Une autre tradition, dont nous citerons le texte provenant du *Lebor na hUidre*, intitulé *Cethri arda in domain* (« les Quatre points cardinaux du monde ») donne trois collègues à Fintan :

Les quatre points cardinaux du monde, c'est-à-dire l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord. Il y avait quatre hommes en eux ; à savoir un homme à chaque point cardinal et c'est pour magnifier les merveilles et les miracles que Dieu fit cela, c'est-à-dire pour raconter les traditions et les merveilles du monde à la descendance d'Adam.

Fintan, fils de Bóchra, fils de Lamech, ou Fintan, fils de Libi, fils de Lamech, ou Fintan, fils de Bóchra, fils d'Ethiar, fils de Púal, fils de Ham, fils de Noé. Il est l'un des trois hommes qui vint en Irlande avant le Déluge, c'est lui qui garde les traditions de l'ouest du monde, à savoir en Espagne, en Irlande et sur chaque chemin que les Gaels prirent en dehors de cela. Cinquante ans avant le Déluge et cinq mille cinq cent ans après le Déluge : cela était son âge lorsqu'il mourut à Dún Tulcha.

Ferén, fils de Sistén, fils de Japhet, fils de Noé. C'est lui qui garde les traditions du nord du monde après le Déluge, depuis les Monts Riphées au nord jusqu'à la Méditerranée vers le sud. Il mourut sur la rive du fleuve Araxe en Assyrie après avoir vécu quatre mille ans. Il mourut la quinzième année du règne de Tibère, c'est-à-dire l'année où le Christ fut crucifié.

Fors, fils d'Electre, fils de Seth, fils d'Adam. C'est lui qui garde les traditions de l'est depuis la Mer Indienne jusqu'à la Méditerranée à l'ouest. Fors mourut sur le Golgotha à Jérusalem à l'est après avoir vécu cinq mille ans. Il mourut la vingt-sixième année du règne d'Octave, c'est-à-dire l'année de la naissance du Christ.

Annoit, fils d'Ethiúr, fils de Cas, fils de Ham, fils de Noé. C'est lui qui garde les traditions du sud depuis l'Océan Cantabrique jusqu'à la Méditerranée au nord. Il mourut durant le règne de Cormac, fils de Conn, à savoir en Corse sur la Méditerranée après qu'un os de baleine se soit coincé dans sa gorge<sup>215</sup>.

Ici, nous devons comprendre les trois collègues de Fintan comme autant d'hypostases cardinalement agencées de celui-ci, comme nous l'avons déjà vu avec les autres groupes d'anciens qui lui sont liés.

Plusieurs versions de la généalogie de Fintan sont données ici. Le nom de Libi nous est inconnu et sa signification est tout aussi obscure. La dernière filiation citée est similaire à celle de l'*Airne Fíngéin*, si ce n'est qu'elle est raccourcie d'un nom<sup>216</sup>.

---

213 Cf. Chap. VII. 1. 1. b.

214 Cf. n. 2257. La différence entre le texte précédent et celui du *CMTC* concernant le nombre des fils de Fintan est sans doute une harmonisation du scribe du *CMTC* dans le but de faire correspondre le nombre des fils de Fintan avec celui des fils de Gabran.

215 *Lebor na hUidre* ll. 10063-10071 = Best – Bergin 1929 : 305. Cf. Bondarenko 2014 : 233-234. Deux autres variantes semblent dériver de ce manuscrit : celle du *Liber Flavus Fergusiorum* (part. 2, f. 52<sup>b</sup> ; cf. Gwynn 1906-1907 : 40) et celle du *Livre de Fermoy* (fol. 57<sup>a</sup>, col. 1 ; cf. Todd 1870 : 28-29). La version que nous avons citée se termine par « Conid dib sin », introduisant une version métrique perdue du même récit (Ó Concheanainn 1997 : 67-68). La version métrique, attribuée à Fintan, est dans le *Leabhar Uí Maolconaire* (fol. 87<sup>b</sup> = O'Keffe 1934 : 33-35). Cette tradition est également attestée par Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 4 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 148-149) qui connaît le noms des quatre sages cardinaux, ainsi qu'un fragment du poème sur eux qui ne nous indique rien de plus, sinon que Keating a eu accès à une source inconnue ou a résumé l'une des versions en prose et la version métrique.

216 Sauf si l'on considère que la forme Púal a remplacé un ancien \*Búal « eau courante » (*eDIL* s.v. 1 búal ; *LEIA* B-109) qui fait sens, si l'on considère, comme nous le verrons au chapitre suivant, le fait que l'épisode antédiluvien de l'existence de Fintan se termine par sa fuite devant trois groupes de femmes symbolisant la confluence diluvienne de trois rivières.

Ferén, appelé Ferón par Keating, pourrait avoir la même signification que ce dernier nom, que nous retrouverons dans d'autres tétrades, au sein des invasions partholoniennes et milésiennes<sup>217</sup>. Le nom de son père, Sistén, pourrait provenir de *síst* qui désigne un intervalle temporel ou spatial<sup>218</sup>. Le père de celui-ci, Japhet, est l'ancêtre des peuples vivant dans le quart du monde dont il est responsable<sup>219</sup>. Fors est peut-être un diminutif tiré de *forsaid* « sage, expérimenté, ancien »<sup>220</sup>, ce qui serait parfaitement en adéquation avec sa nature d'Ancien du Monde et de sage. Ce terme peut également être tiré du latin *fors* « sort, hasard ». Il est fils d'Electre, au nom hellénique, dont le père est Seth. Il semblerait, au vu des dates et des ascendances noachiques des autres sages cardinaux, que l'auteur ait confondu ici Seth fils d'Adam et Sem fils de Noé ; cela est d'autant plus probable que la direction donnée à Fors est celle des descendants de Sem<sup>221</sup>. Annoit tire son nom d'*annóit*, forme d'*andóit*, terme qui désigne une église prééminente<sup>222</sup>. Il est donné comme le fils d'Ethiór, un nom déjà rencontré dans la généalogie de Fintan. Son grand-père est Cas qui peut désigner une personne « ingénieuse, douée ou perverse »<sup>223</sup>. Le père de ce dernier est Cham, ce qui s'accorde avec la direction d'Annoit, puisque c'est celle-ci qui est peuplée par les descendants de ce fils de Noé<sup>224</sup>. On remarquera que le nom d'Annoit, à consonance religieuse, semble contradictoire avec son ascendance impie. Cependant, la proximité de cette généalogie avec celle de Fintan dans l'*Airne Fíngéin* marque bien que nous avons là une hypostase de ce dernier. Ainsi, Fintan, véritable impie et idolâtre au début de sa vie deviendra le fondateur de la science sacrée de l'Irlande tout en devenant chrétien par la suite. Cela concorde bien sûr avec la signification ecclésiastique d'Annoit.

Pour ce qui est de la localisation de la mort de ces trois personnages, elles s'accordent bien avec leur répartition cardinale<sup>225</sup>. En ce qui concerne la chronologie de la mort de ces trois personnages, elles sont aussi en lien avec Fintan. Ainsi, la mort de Ferén et de Fors encadrent parfaitement l'existence du Christ, ce qui rappelle la venue de Trefuilngid en Irlande et son importance dans la définition du rôle de Fintan. Plus étrange est la mort d'Annoit. Au vu de ce qui a été dit sur le lien entre la chronologie de la mort de Ferén et de Fors avec la naissance et la mort du Christ, il semble que les circonstances de son décès soient en lien avec le roi Cormac mac Airt, le haut-roi d'Irlande durant le règne duquel il meurt. Cela s'explique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, tout comme

---

217 Cf. pp. 275, 801, 817.

218 *eDIL* s.v. *síst* ; *LEIA* S-120.

219 Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I 6 1.

220 *eDIL* s.v. *forsaid*.

221 Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I 6 2.

222 *eDIL* s.v. 1 *andóit* ; *LEIA* A-76.

223 *eDIL* s.v. 1 *cas* ; *LEIA* C-44.

224 Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I 6 2.

225 On remarquera au passage que la localisation cardinale de Fintan, à l'ouest du monde, est celle que le symbolisme cardinal celtique et indo-européen associe à la fonction intellectuelle ; ce qui, dans une tétrade concernant les témoins de l'histoire du monde est pour le moins signifiant.



Fintan, Cormac était réputé pour avoir été si sage qu'il avait cru de lui-même en Dieu et, surtout, il s'étouffé, non pas avec un os de baleine sur une île de la Méditerranée, mais avec une arête de saumon sur une île de la Boyne<sup>226</sup>. Ensuite, nous avons déjà vu et nous examinerons encore, le lien de Fintan et du Saumon de Science, réputé vivre dans la Boyne. Enfin, il est dit que Fintan a également compilé, avec l'aide de Fithel le poète, le juge en chef de Cormac<sup>227</sup>, et des plus anciens et des érudits d'Irlande, le *Saltair Cormaic*, aussi appelé *Saltair Temrach*, selon la volonté du roi Cormac. Ce livre compilait les synchronismes, les généalogies, les histoires des rois et des princes, des batailles et des affrontements et toute sorte d'histoires depuis le commencement du monde jusqu'à l'époque de Cormac, si bien que « le *Saltair Temrach* est considéré comme une racine, une fondation et une source des historiens de l'Irlande depuis lors jusqu'au jour présent »<sup>228</sup>. Cette anecdote est à la fois évocatrice du lien entre une hypostase de Fintan et le roi Cormac, mais comme dans le *STT*, il participe à la mise par écrit d'une compilation historique censée remonter jusqu'aux origines du monde, liée à Tara et à l'idée d'un savoir juridique. Il se pourrait donc que cette anecdote soit une tradition alternative à celle du *STT*.

En outre, il est crédité comme étant la source d'une autre œuvre « historique » majeure, celle des *Dindshenchas*, d'après le prologue de ceux-ci :

Ceci est l'histoire des lieux d'Irlande que fit Amairgin, fils d'Amhalgha, le poète des Déisi de Tara. Il était le poète de Diarmait, fils de Cerball. C'est lui qui fit la demande à Fintan, fils de Lamech, à Tara, quand il y avait la grande assemblée des hommes d'Irlande comprenant le roi de Tara, Diarmait, fils de Cerball ; Flann Febla, fils de Sandlan, cohéritier de Patrick ; un sage des hommes d'Irlande, Cenn Fáelad, fils d'Ailill, fils d'Eogan, fils de Niall ; et Fintan, fils de Lamech, le plus vieux sage d'Irlande. Amairgin jeûna trois jours et trois nuits contre Fintan en présence des hommes d'Irlande, des garçons et des filles, à Tara, afin qu'il lui racontât les histoires des lieux d'Irlande puisqu'il avait connu tous les hommes et toutes les générations depuis Cessair, la fille de Bith – la première qui s'empara de l'Irlande – jusqu'au règne de Diarmait, fils de Cerball (...)<sup>229</sup>.

Ici le contexte de ce récit est la même assemblée des hommes d'Irlande que celle du *STT*. Les autres points communs qui apparaissent sont les figures du roi Diarmait, de Flann Febla et de Cenn Fáelad, ainsi que le fait qu'il s'agisse, dans les deux cas, de la divulgation d'un savoir topographique par Fintan, qui ici se double également d'une connaissance historique. Contrairement au *STT*, Fintan ne l'énonce pas facilement : il faut que le poète de Diarmait jeûne devant lui pendant trois jours et

226 *Lebor Gabála Éirenn* §602 = Macalister 1938-1956 : V 336-339 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* I 46 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 344-347 ; *Annales des Quatre Maîtres*, M. 266 = O'Donovan 1848 : 114-117. Le fait que ce personnage s'étouffe avec un os de baleine au lieu d'une arête de saumon lui donne logiquement une taille gigantesque. Cette caractéristique rappelle la race des géants détruits avec les autres impies lors du Déluge. Sachant que Fintan est un idôlatre sauvé des eaux par la grâce de Dieu, cet alter-ego géant a survécu au même cataclysme et pour les mêmes raisons.

227 Stokes 1891a : 227 n. 57.

228 *Scél na Fír Flatha* §57 = Stokes 1891a : 199, 217.

229 *Dindshenchas de Rennes* = Stokes 1894-1895 : XV 277-279 ; *Dinnshenchas bodléien* = Stokes 1892 : 469. On remarquera que la filiation qui lui est donnée ici en fait un fils de Lamech, alors que celui-ci est ailleurs son aïeul ou son bisaïeul. Il s'agit sans doute là d'un raccourci généalogique qui procède de la même logique christianisante noachique que nous avons constaté précédemment. Dans le *Dindshenchas bodléien*, il est donné comme le fils de Bóchra.

trois nuits pour qu'il accepte de le déclamer<sup>230</sup>. On remarquera que le poète qui reçoit cette connaissance est ici un Amairgin, soit un homonyme d'un autre sage irlandais mythique, ce qui n'est peut-être pas anodin<sup>231</sup>. Par contre, ici la figure de Trefuilngid n'apparaît pas. Il n'empêche que le *STT* et que ce prologue aux *Dindshenchas* en prose sont bâtis sur la même structure : Fintan, en tant que plus ancien sage d'Irlande, est interrogé en présence du haut-roi d'Irlande et des plus grands sages et religieux de l'île pour qu'il puisse transmettre son savoir géo-historique. Une transmission similaire apparaît également à travers la figure de Túan mac Cairill.

## 1. 2. Túan mac Cairill : l'autre témoin des invasions canoniques du *LGÉ*.

Túan mac Cairill est l'autre grand témoin des invasions d'Irlande. Il est moins présent dans les textes que Fintan, mais il n'en reste pas moins une figure de premier plan, avec sa propre spécificité protéiforme et un successeur chrétien.

### 1. 2. a. Túan mac Cairill dans le *LGÉ*.

Túan mac Cairill, dont le nom signifie « le Silencieux » plutôt que « le Très Vieux »<sup>232</sup>, est à l'origine un membre de la première invasion d'Irlande après le Déluge, celle de Partholón. A la fin de celle-ci, Partholón et son peuple sont tués par une épidémie, excepté Túan, comme nous le raconte *a* :

(...) Un lundi la maladie les prit et l'épidémie les tua tous excepté un homme, c'est-à-dire Túan, fils de Starn, fils de Sera, le neveu de Partholón. Et Dieu le façonna sous plusieurs formes et cet homme seul survécut depuis le temps de Partholón jusqu'à celui de Finnia et de Colum Cille. Si bien qu'il leur raconta les Invasions de l'Irlande depuis l'époque de Cessair, la première qui l'occupa, jusqu'à cette époque ; et il est le même que Túan, fils de Cairill, fils de Muiredach Muinderg (...) <sup>233</sup>.

La recension *b* ne mentionne pas la survie de Túan. En ce qui concerne *c*, son récit est proche de celui de *a*. Il n'en diffère véritablement que dans *Lc*, qui mentionne que son père Starn ne vint en Irlande qu'après que celle-ci fut prise par Partholón ; et, surtout que l'époque où il raconta l'histoire de l'Irlande est celle des saints et de Diarmaid mac Cerbaill, durant laquelle Fintan arrangea la fondation de Tara pour ce roi et que, de ce fait, Fintan fut Túan<sup>234</sup>.

Les recensions *a* et *b* sont suivies du poème XXX qui raconte la prise de l'Irlande par Cessair et par Partholón, tandis que *c* contient également le poème XXXIX racontant les transformations de Túan :

---

230 Sur cette pratique : Stokes 1885 ; Arbois de Jubainville 1886 ; Robinson 1909 ; Gougoud 1913 ; Thurneysen 1925 ; Jones 1936 : 90-91 ; Dillon 1975 : 118-120 ; Binchy 1982.

231 Cf. Chap. X. 3. 2. b.

232 Carey 1984a.

233 *Lebor Gabála Érenn* §205 = Macalister 1938-1956 : II 272-273.

234 *Lebor Gabála Érenn* §222 = Macalister 1938-1956 : III 22-23.

Túan fils de Cairell fut entendu :  
Jésus lui donna dans son péché,  
qu'il passe une centaine de longues années  
dans la forme d'un homme de belle apparence.

Trois cents ans il eut, dans la forme  
d'un cerf dans les déserts :  
il passa une centaine de bonnes années  
sous la forme d'un sanglier sauvage.

Trois cents ans il eut de chair  
quand il fut dans la forme d'un oiseau solitaire ;

alors il passa une centaine de mélodieuses années  
dans la forme d'un saumon sous un déluge.

Un pêcheur le prit dans son filet,  
l'apporta à la forteresse du roi,  
quand elle vit le pur saumon,  
la reine le désira.

Si bien qu'il lui fut attribué, une bonne décision,  
et elle le mangea en entier par elle-même :  
la très noble reine devint enceinte  
et ainsi fut conçu Túan.

Un passage en prose de *Lc* répète, ensuite, à la fois les données de la prose et du poème précédents, tout en donnant une version différente des transformations animales de Túan :

(...) et celles-ci sont les formes dans lesquelles il fut : une centaine d'années il fut dans la forme d'un homme, trois cents ans dans la forme d'un bœuf sauvage (*doim allaich*) dans les déserts, deux cents ans sous la forme d'un étalon sauvage, trois cents ans dans la forme d'un oiseau solitaire, une centaine d'années dans la forme d'un saumon (...) <sup>235</sup>.

Ici, les différences portent sur les durées des incarnations animales et sur les deux premières formes : le sanglier est remplacé par l'étalon, tandis que le cerf l'est par le bœuf sauvage <sup>236</sup>.

Nous avons déjà vu précédemment que le quatrain 75 du poème LXV le mettait en rapport avec Finnia dans la transmission de son savoir <sup>237</sup>. En outre, de la même manière que Fintan, il est dit avoir donné la liste des chefs des Fils de Míl et de leurs serviteurs :

(...) comme l'a écrit Túan, fils de Cairell, en la présence des Irlandais et de Finnia de Mag Bile, et comme leurs disciples le rapportèrent, à savoir Ladcend, fils de Bairche ; Colmán, fils de Comgellán ; Cenn Fáelad, fils d'Ailill ; Senchan, fils de Colmán ; Cú Allad des gens de Crúachu et Bran de Boirenn, etc. Ceux-ci sont les élèves de Finnia et de Túan (...) <sup>238</sup>

A part Cenn Fáelad, les autres personnages nous sont peu connus. Ladcend, fils de Bairche, est vraisemblablement le Ladcend, fils de Barchida, auquel est attribué le long poème généalogique des rois du Leinster *Énna Labraid* <sup>239</sup>. Ce dernier ferait de celui-ci un contemporain du roi Lagin du V<sup>e</sup> siècle *Énna Cennselach* <sup>240</sup>. Cú Allad des gens de Crúachu et Bran de Boirenn sont sans doute identiques à deux collègues de Túan dans le *STT*, Cualad de Cruachu Conalad et Bran Bairne de Bairenn, sans que des précisions soient apportées sur leur identité.

Il est également question de Túan dans le paragraphe final des listes royales de *b*, à la suite de la mention de Fintan :

(...) Et il est dit qu'il [Fintan] fut Túan, fils de Cairell, fils de Muiredach Muinderg des Ulates après cela, et [Dieu] le préserva jusqu'à l'époque de Patrick, de Colum Cille, de Comgall et de Finnia. Si bien qu'il écrivit sur leurs genoux, leurs cuisses et leurs paumes, si bien qu'il est corrigé sous la garde des hommes sages et justes, des érudits et des historiens et qu'il est sur l'autel des saints et des hommes justes depuis ce jour jusqu'à maintenant ; si bien que les auteurs de toutes les connaissances les cousirent ensemble jusqu'à maintenant <sup>241</sup> (...).

235 *Lebor Gabála Éirenn* §236 = Macalister 1938-1956 : III 42-43.

236 Cependant, on remarquera que *dam* signifie également « cerf » (*eDIL* s.v. 1 dam ; *LEIA* D-19).

237 *Lebor Gabála Éirenn* LXV §75 = Macalister 1938-1956 : IV 282-283.

238 *Lebor Gabála Éirenn* §385 = Macalister 1938-1956 : V 22-23.

239 *Généalogies du Rawlinson B.* 502, 115 c 47- 49 = O'Brien 1962 : 4.

240 Byrne 2001 : 290.

241 *Lebor Gabála Éirenn* §511 = Macalister 1938-1956 : V 224-225.

A travers ces différents extraits, le *LGÉ* nous apprend que Túan est équivalent à Fintan. Tout comme lui, c'est le survivant d'un des premiers peuplements de l'Irlande ; il possède aussi un caractère silencieux, à travers son nom ; il a connu des transformations animales jusqu'aux temps de l'évangélisation de l'Irlande où il transmet ses connaissances historiques à des saints personnages, en particulier Finnia de Mag Bile. C'est la rencontre entre celui-ci et Túan qui est le sujet du *STMC*, le texte le plus ancien et le plus complet sur l'existence de Túan.

### 1. 2. b. Túan mac Cairill dans le *Scél Tuáin meic Chairill*.

Il s'agit du texte le plus complet parlant de Túan et c'est aussi celui qui décrit de façon détaillée son existence durant les différentes invasions de l'Irlande.

Après que Finnia fut venu avec l'évangile dans le pays d'Irlande, dans le territoire des Ulates, là, il se rendit à la maison d'un riche laïc (*láech*). Il ne voulait pas les laisser entrer dans sa maison. Ils jeûnèrent contre lui tout le dimanche. La foi du guerrier n'était pas bonne. Finnia dit à ses disciples : « Un homme bon viendra à nous. Vous trouverez le réconfort et il nous racontera l'histoire de l'Irlande depuis sa première prise.

Le matin suivant un vénérable clerc vint à eux et leur souhaita la bienvenue. « Venez avec moi à mon ermitage », dit-il. « Cela sera plus approprié pour vous ». Ils allèrent avec lui. Ils exécutèrent avec lui les offices du dimanche : les psaumes, le prêche et l'eucharistie. Finnia lui demanda son lignage. Il leur dit : « Je suis des Ulates qui habitent ici ; mon nom est Túan, fils de Cairell. J'ai pris possession de l'héritage de mon père, de Mag nítha jusqu'à cet ermitage, jusqu'à Benna Bairrche.

Finnia lui demanda les chroniques d'Irlande, tout ce qui était arrivé depuis l'époque de Partholón, fils d'Agnoman ; il dit qu'ils n'accepteraient aucune nourriture jusqu'à ce [qu'il le leur raconterait]. Túan dit à Finnia : « Ne me confine pas à ce sujet. Je préfère méditer sur ce que vous auriez à me dire au sujet de la parole de Dieu ». « Cependant », dit Finnia, « tu devrais nous faire part de tes propres aventures et de l'histoire de l'Irlande. »

« L'Irlande, alors », [dit Túan] ; « fut prise cinq fois jusqu'à maintenant. Elle ne fut pas prise avant le Déluge, et elle ne fut pas prise après le Déluge jusqu'à ce que 1002 ans fussent passés depuis que le Déluge vint de la terre. Alors le fils d'Agnoman, fils de Starn, de la race des Grecs, débarqua. Ils vinrent [en une expédition de] vingt-quatre couples, car grande était la finesse de chacun d'eux par rapport à l'autre. Ils occupèrent l'Irlande jusqu'à ce que leurs descendants fussent un millier. [Alors] une épidémie vint sur eux entre deux dimanches si bien qu'ils moururent tous excepté un seul homme. Car il n'est pas habituel qu'il y ait une destruction sans un survivant (*sceola*) s'échappant pour raconter l'histoire (*scél*) après cela. Je suis cet homme.

Après cela, j'ai fui de refuge en refuge et de falaise en falaise, me protégeant des loups. L'Irlande fut déserte durant trente-deux ans. A la fin, je devins décrépité et je ne pouvais plus voyager : j'étais sur les falaises et dans les lieux sauvages, et j'avais des cavernes pour moi.

Le fils d'Agnoman débarqua, le frère de mon père. J'avais l'habitude de les voir depuis les falaises et je me cachais d'eux : mes cheveux et mes ongles étaient devenus longs et j'étais ratatiné, nu, malheureux, misérable. Une nuit, alors que je dormais, je me vis passer dans la forme d'un cerf sauvage. J'y fus après cela. J'étais jeune et de bonne humeur. J'étais le seigneur d'une harde et je faisais le tour de l'Irlande avec un grand troupeau de cerfs autour de moi. J'ai passé cette époque – l'époque de la prise de Nemed et de ses enfants. Lorsque Nemed vint en Irlande, c'était avec une expédition de trente-quatre navires, avec trente dans chaque navire. La mer les agita pendant un an et demi. Ils furent noyés et moururent de faim, excepté trois couples incluant Nemed. Leur lignée se répandit sur l'Irlande jusqu'à ce qu'ils soient alors trente-quatre mille couples. Alors, ils moururent tous.

La décrépitude vint sur moi à la fin et je fuyais les hommes et les loups. Une nuit, je fus à l'entrée d'une caverne. Je me souvenais et je savais comment passer dans une autre forme. J'allais dans la forme d'un sanglier sauvage. J'étais rapide et de bonne humeur et j'étais le seigneur d'un troupeau de sanglier et j'avais l'habitude de faire le tour de l'Irlande et il y avait un abri pour moi que je visitais sur le territoire des Ulates, à l'époque de mon vieil âge et de mon malheur, car c'est un endroit où j'avais l'habitude de changer toutes ces formes.

Sémiön, fils de Stairai prit cette île. De lui descendent les Fir Domnann et les Fir Bolg. Ils résidèrent en Irlande. La décrépitude vint sur moi et mon esprit était oppressé et je ne pouvais plus suivre les sangliers et les troupeaux, mais je résidais seul dans les cavernes et sur les falaises. Toujours, je retournais à ma demeure. Je me souviens de chaque forme dans laquelle j'étais. Je jeûnais durant trois jours. Je n'avais pas de force. J'allais dans la forme d'un aigle (qui est un grand cormoran). Cela était bien pour moi alors ; mon humeur était puissante. J'étais satisfait, avide. J'avais l'habitude de voler au-dessus de l'Irlande, apprenant toutes choses.

Beothecht, fils de Iordanen prit cette île sur les peuples qui y étaient. De lui sont les Gaileóin et les Túatha Dé et Andé [les tribus des dieux et des non-dieux], dont les érudits ne connaissent pas l'origine ; mais ils pensent qu'il est probable qu'ils appartiennent aux exilés qui vinrent du ciel.

J'étais dans la forme d'un aigle pendant longtemps, jusqu'à ce que j'aie survécu à tous ces peuples qui prirent la terre d'Irlande. Les Fils de Míl conquièrent cette île par la force sur les Túatha Dé. Alors que je voyageais sous la forme d'aigle dans laquelle j'étais jusqu'au creux d'un arbre au-dessus d'un cours d'eau. Mon esprit était oppressé. Je ne pouvais voler et je craignais les autres oiseaux.

Je jeûnais alors durant neuf jours, et j'allais dans la forme d'un saumon d'eau douce. Dieu me mit dans la rivière. Cela fut alors merveilleux pour moi : j'étais vigoureux et heureux, et je nageais suprêmement. J'échappais à tous les périls : des mains des pêcheurs, des serres des faucons et des lances des pêcheurs, si bien que leurs cicatrices sont sur moi.

Quand Dieu décida qu'il était temps de m'aider, que les bêtes m'attaquaient et que chaque pêcheur me connaissait dans chaque bassin, un pêcheur m'apporta à la femme de Cairell, le roi de ce pays. Je me souviens comment l'homme me prit et me cuisina et la femme seule me mangea, si bien que je fus dans son ventre. Je me souviens alors du temps quand j'étais dans son ventre... et ce que les gens disaient entre eux dans la maison et ce qui survenait en Irlande à cette époque. Je me souviens comment la parole vint à moi comme à chaque enfant. J'apprenais tout ce qui se passait alors en Irlande, et j'étais un prophète et un nom me fut donné : Túan, fils de Cairell. Alors Patrick vint avec la foi. J'étais alors très vieux, je fus baptisé et de moi-même je crus dans le roi de toutes choses, avec sa création.

Après cela, ils chantèrent l'office et allèrent au réfectoire : Finnia avec ses disciples et Túan. Ils furent bien nourris. Ils restèrent là à converser pendant une semaine. Chaque histoire et généalogie qui se trouve en Irlande provient de Túan, fils de Cairell. Patrick avait parlé avec lui avant cela et il lui avait dit [ces choses] ; et Colum Cille avait parlé avec lui. Et Finnia parla avec lui en présence des gens de la région, et le supplia de rester avec lui ; mais il n'obtint pas cela. « Ta maison sera illustre », dit Túan<sup>242</sup>.

La version du manuscrit Laud Misc. 610, se termine par un passage mélangeant latin et gaélique :

Túan fut en Irlande après Fintan pour 100 ans dans la forme d'un homme, 20 ans dans la forme d'un sanglier, 80 ans dans la forme d'un cerf, 100 ans dans la forme d'un aigle, 30 ans à l'intérieur d'un bassin dans la forme d'un poisson. Puis dans la forme d'un homme de nouveau jusqu'à ce qu'il devienne vieux, jusqu'à l'époque de Finnia des Dál Fiatach. Finit<sup>243</sup>.

Ce texte concorde et diffère à la fois avec ce que nous avons vu concernant Túan dans le *LGÉ*. Tout d'abord, il est bien spécifié que Túan a vécu jusqu'au temps de Finnia et de Colum Cille, comme nous l'avons vu précédemment, mais qu'il a aussi transmis son savoir à Patrick, à la manière de Fintan. Si, ici, Túan n'est pas le neveu ou le cousin de Partholón, mais son fils, le père de sa seconde incarnation humaine est bien Cairell, fils de Muiredach Muinderg, comme dans le *LGÉ*. Celui-ci est l'un des premiers rois attestés des Dál Fiatach et le premier à avoir accepté le christianisme. Son association avec Finnia le lie à l'histoire religieuse du même peuple puisque Finnia en est membre et son monastère, Mag Bile, est l'un des principaux de cette ethnie<sup>244</sup>.

Le début de ce texte voit Finnia et les siens jeûner vainement contre un « guerrier » (*láech*), un terme pouvant aussi désigner un impie ou un laïc<sup>245</sup>. Ensuite, contrairement au guerrier, Túan

---

242 Carey 1984a : 101-107.

243 *Ibid.* : 111. J. Carey n'a pas édité ni traduit les poèmes intercalés dans le texte qui furent édités et traduits par Kuno Meyer, les jugeant trop tardifs (*ibid.* : 95 ; Meyer 1897). Nous les citerons par la suite lorsqu'ils seront utiles pour notre propos.

244 Carey 1984a : 97. C.-J. Guyonvarc'h (1980- : 153) donne des raisons analogues à la présence de Finnia dans le *STMC*. Comme signalé lors de notre soutenance, ce Finnió est le saint brittonique Winniau sur lequel Pádraig ó Riain a beaucoup écrit et qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme de Clonard, dans le comté de Meath.

245 *eDIL* s.v. láech.

apparaît et offre gracieusement l'hospitalité aux prêtres. Finnia le menace de jeûner simplement pour avoir le récit des différentes invasions de l'Irlande. Selon C.-J. Guyonvarc'h, il y a là ici un dédoublement chrétien de la figure originelle de Túan<sup>246</sup>. Celui-ci devait être au départ similaire à Fintan qui subit le jeûne coercitif du poète Amairgin pour que soit révélé les *Dindshenchas*.

Cependant, ce texte ne reconnaissant pas les invasions antédiluviennes de l'Irlande, alors que, dans le *LGÉ*, Túan raconte celle de Cessair, il est logique que Fintan ne soit pas mentionné. Nos deux textes s'accordent généralement dans la succession des formes que prend successivement Túan, excepté *Lc*, comme signalé.

Des différences se font également jour entre le *LGÉ*, le *STMC* et le dernier passage cité. En effet, celui-ci intervertit la position du cerf et du sanglier dans l'ordre des incarnations animales. De plus, contrairement au *STMC*, il reconnaît Fintan, donc, implicitement, l'invasion de Cessair, et il donne les durées des incarnations animales de Túan. Si on les compare à celles données dans le *LGÉ*, on remarque que la plupart ne correspondent pas. On peut donc en conclure que ce paragraphe est lié à une tradition perdue, mais similaire à celles qui nous ont été transmises par le *LGÉ*.

En ce qui concerne le rapport entre Fintan et Túan, C.-J. Guyonvarc'h a soutenu que ces deux personnages ne pouvaient pas être confondus, si ce n'est comme doublets différenciés : Fintan l'antédiluvien aurait eu pour fonction de fonder la structure provinciale idéale de l'Irlande, tandis que Túan le post-diluvien devait fonder la compatibilité des traditions pré-chrétiennes avec la foi catholique et la pseudo-histoire biblique<sup>247</sup>. Certes, le rôle spatial de Fintan n'est pas partagé par Túan, mais la fonction attribuée à ce dernier est également celle de Fintan. De son côté, Claude Sterckx considère que Túan, tout comme ses quatre autres collègues du *STT*, est une hypostase de Fintan<sup>248</sup>, qui est supérieur à leur totalité même.

Enfin, pour John Carey, les traditions tournant autour de Túan comme survivant de l'invasion de Partholón ne remontent pas plus loin que le milieu du Moyen Âge irlandais. Il se base sur le fait que l'*Historia Brittonum* ne connaît pas de survivant à ce peuplement. Il considère que l'association d'un saint Túan, fêté le 1<sup>er</sup> avril, avec la localisation non-identifiée de Tamlachtae Bairchie<sup>249</sup> a entraîné la tradition de sa survivance, puisque le *LGÉ* parle de l'épidémie qui emporte Partholón comme d'un *támlacht* et le *Sanas Cormaic* comprend le terme *tamlachtae* (« lieu de sépulture »?) comme signifiant *támslechta* (« frappé par la peste »)<sup>250</sup>. Or, cette notice étymologique parle du rôle de fossoyeur du survivant qui n'a pas été frappé par la peste, ce qui aurait pu inspirer cette particularité

---

246 Guyonvarc'h 1980- : 155.

247 *Ibid.* : 154-155, 176-177.

248 Sterckx 1994a : 32.

249 *Martyrologe de Tallaght* = Best – Lawlor 1931 : 29.

250 *Sanas Cormaic* §1202 = Meyer 1912 : 104, cf. Stokes – O'Donovan 1868 : 160.

de Túan<sup>251</sup>. De plus, il considère que la trame générale du récit aurait été composée à partir de trois sources distinctes et qu'il appartient, à juste titre, au genre de l'*immacallam* « dialogue », dans lequel se confronte la science de deux membres de la classe sacerdotale irlandaise. Seul le récit de l'*Immacallam Coluim Chille 7 ind óclaig oc Carraig Eolairg* partage avec le *STMC* le motif d'un saint s'enquérant d'un passé caché auprès d'un informateur ayant connu toute une série de métamorphoses<sup>252</sup>. *A contrario*, on peut avancer que les similarités entre les deux récits peuvent venir d'une même tradition puisque ces deux textes parlent clairement d'une connaissance historique recherchée et non pas de la confrontation du savoir de deux savants indigènes. En outre, ces deux récits ont pu connaître, dans un même processus de christianisation, un changement dans l'identité de l'un de ses acteurs. Ensuite, J. Carey trouve de nombreux parallèles entre le *STMC* et le *Buile Shuibhne*.

Suibne mac Colmáin est un roitelet ulate qui, suite à une triple malédiction de saint Ronán, est épouvanté par le massacre de la bataille de Mag Rath, qui voit s'affronter deux rois, dont le suzerain de Suibne. Il devient fou. Il est alors connu comme Suibne Geilt « l'Egaré, l'Ensauvagé ». Il ressemble/agit comme un oiseau et il est doué du don de prophétie, il divague sur les sommets du pays, avant d'être guéri et de redevenir fou, plusieurs fois<sup>253</sup>.

Selon Carey, Túan comme Suibne parcourent l'Irlande en tout sens tout en récupérant des informations dans leur errance<sup>254</sup>. Il met en parallèle le fait qu'après la mort de son peuple, Túan ressemble à un homme sauvage, similairement à Suibne au cours du grand massacre dont il est témoin. Les deux sont terrifiés par la compagnie des autres hommes, ce qui, selon Carey, n'est pas logique si on les compare à Fintan qui ne le serait pas<sup>255</sup>. A cela, nous objecterons que Fintan connaît une fuite face à Cessair et ses suivantes et les arguments que donne Carey sur la normalité des relations de Fintan avec les autres humains ne prennent pas en considération les différences fondamentales dans la biographie de celui-ci<sup>256</sup>. Túan et Suibne sont particulièrement attachés à deux lieux : le premier, à la grotte où il change de forme ; le second, au Glenn Bolcáin, qui est

---

251 Carey 1984a : 98. Le même auteur considère (*id.* n. 28) que la référence à Túan dans *a* est une addition tardive et que l'essentiel de son association au *LGÉ* remonte à *c*.

252 Carey 1984b : 99-100. Sur cet *Immacallam Coluim Chille 7 ind óclaig oc Carraig Eolairg*, cf. *infra*.

253 *Buile Shuibhne* = O'Keefe 1913 ; *Cath Maighe Ratha* = Marstrander 1911.

254 Carey 1984b : 101. Il met en avant le fait que la même formulation est donnée entre les deux errances. Ainsi, Túan dit aller, en tant qu'homme, « de refuge en refuge et de falaise en falaise » (*ó dangun do dangun 7 ó aill do aill*), tandis que Suibhne fait des sauts aériens « au-dessus des sommets de chaque lieu et au-dessus des hauteurs de chaque région » (*ós mullaighibh gacha maighni 7 ós fhéigi gacha ferainn* ; *Buile Shuibhne* §17 = O'Keefe 1913 : 22-23) et « d'estuaire en estuaire, de pic en pic et de vallée en vallée » (*ó inber do inber 7 ó binn do binnd 7 ó glinn do glionn* ; *id.*).

255 Carey 1984b : 101-102.

256 Carey évoque (*ibid.* : 102 n. 52) le fait que Fintan se marie avec une fille de Partholón et qu'il a des fils qui combattent avec les Fir Bolg. Pour le premier argument, nous verrons dans le chapitre quatre qu'il s'agit d'un homonyme à notre antédiluvien et, pour le second, cela se passe après la fin des transformations animales de Fintan. De plus, les fuites de Túan en tant qu'humain ne peuvent être comparées à Fintan, car ce dernier ne connaît pas d'intermédiaire humain entre ses transformations animales. Sur Fintan et la fuite face à Cessair, cf. chapitre deux.

décrit comme un lieu que les *gelta* d'Irlande fréquentaient lorsqu'ils devenaient fous, ce que Carey met en parallèle avec les changements de forme du premier<sup>257</sup>. On remarquera que Fintan est également lié à un tel lieu où il a changé de forme. Túan et Suibne ont des dons de prophétie<sup>258</sup>, mais c'est également le cas de Fintan. Il est fait référence à l'état mental troublé de Túan qui est apaisé lors de ses transformations et que cette nouvelle condition est appelé *maith menma*, ce qui, selon Carey, peut signifier un retour à la raison. Il évoque le fait que Túan regagne trois fois ses esprits, tandis que Suibne a trois périodes de folie suivies de trois rémission<sup>259</sup>. Même si le cycle état mental dégradé/rémission se retrouve dans les deux récits, Carey compte trois périodes de rémission, alors que Túan en a quatre. En effet, en dépit du fait que l'expression *maith menma* n'est utilisée que trois fois, la symbolique apaisante de ce terme est présente dans les quatre métamorphoses. Enfin, Carey évoque le fait que le motif de l'homme sauvage et celui du sage réincarné ont pu fusionner par la faculté du premier de vivre en harmonie avec les bêtes sauvages<sup>260</sup>. Cependant, il semble logique qu'un sage ayant eu des vies antérieures animales puisse vivre en harmonie avec la faune de son espèce, ce qui invalide cet argument dans le cadre d'une influence du *Buile Shuibhne* sur le *STMC*. De plus, que ce soit sous forme humaine ou animale, Túan doit se protéger des prédateurs. Enfin, ce qui expliquerait le lien entre les traditions de l'homme sauvage et un membre du peuple de Partholón, comme Túan, serait l'ensemble des traditions concernant les Sères, ce mystérieux peuple oriental qui donnera l'un des patronymes de Partholón, mac Sera, et qui furent identifiés avec des hommes sauvages<sup>261</sup>. Cependant, on peut objecter à Carey que le *STMC* ne fait pas de Partholón le fils de Sera mais d'Agnomán. Si l'hypothèse de Carey est bonne au sujet du lien entre Sera et Túan via l'idée de l'homme sauvage, il faut alors comprendre que c'est l'idée de l'homme sauvage liée originellement à Túan, membre du premier peuplement post-diluvien de l'Irlande qui a favorisé la création du patronyme de Sera. Selon Carey, l'association des hommes sauvages avec le déluge, comme dans le cas des Sères, apparaît également dans l'histoire d'Enoch racontée dans le *Saltair na Rann* où il est dit qu'il survécut « tout seul, de vague en vague/ comme n'importe quel oiseau aérien » (*a oenur ó thuinn do thuinn,/ amal cach n-ethait ētruim*)<sup>262</sup>. Carey rappelle qu'Enoch survit au Déluge, car il a été pris par Dieu<sup>263</sup>, sans transformation aviaire, et que

257 Carey 1984b : 102. Sur Glenn Bolcáin comme refuge des *gelta*, cf. *Buile Shuibhne* §17 = O'Keefe 1913 : 22-23.

258 Carey 1984b : 102-103.

259 *Ibid.* : 103 et n. 61.

260 *Ibid.* : 103.

261 Sur ce patronyme de Partholón, cf. chapitre IV. Les arguments de Carey (1984a : 78) sont que *Seir* apparaît dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville (VII 6 34) comme signifiant *pilosus* « poilu » ; ce qui pour un lecteur irlandais aurait pu faire penser au concept de *geilt*. Le glossaire de l'Ancien Testament du *Codex Regimensis Lat. 215* (fin du IX<sup>e</sup> siècle) en fait propose *geltig* comme un équivalent pour le *pilosi* de Isaïe 13 : 21 (Stokes – Strachan 1901-1910 : I 2). Une telle idée aurait été renforcée par les écrits de Pline l'Ancien sur les Sères, qui les décrit comme étant « doux, comme des bêtes sauvages (*feris similes*) en cela qu'ils fuient le reste de l'humanité » (*Histoire naturelle*, VI. 20).

262 *Saltair na Rann* ll. 2517-2520 = Greene.

263 Genèse 5 : 24



Suibne bouge « comme un oiseau aérien » (*amail gach n-ethaid n-éerdha*)<sup>264</sup>, tandis que Túan prend une forme d'oiseau. Le fait qu'Enoch vole « de vague en vague » rappelle également que Túan va « de refuge en refuge et de falaise en falaise » et Suibne, « d'estuaire en estuaire et de pic en pic et de vallée en vallée »<sup>265</sup>. Nous verrons dans le chapitre suivant que des hommes transformés en oiseaux sont aussi en relation avec le Déluge et que Túan comme Suibne ne sont pas, ou très indirectement, liés à ce cataclysme. Cependant, il y a certes une parenté phraséologique qui n'explique pas tout. On peut très bien considérer que la figure d'Enoch qui transparait dans le *Saltair na Rann* ait été influencée par les croyances indigènes sur des antédiluviens survivants par ornithomorphose.

### 1. 2. c. Domangort : une hypostase chrétienne de Túan mac Cairill.

Nous venons de voir que le rôle de Túan était similaire à celui de Fintan, auquel il est associé dans une heptade de sages. Or, Fintan est également le membre prééminent d'une tétrade d'anciens témoins de l'histoire du monde. Au vu du parallélisme entre Fintan et Túan, peut-on envisager que Túan fut aussi considéré, au sein de sa tradition, comme l'élément central d'un tel groupe d'anciens du monde ?

C'est peut-être une telle conception, christianisée, qui apparaît dans la *Vita Tripartita*, qui voit saint Patrick laisser derrière lui, jusqu'au Jugement Dernier, cinq gardiens ou héritiers. Ils seraient associés à différents lieux d'Irlande, à savoir Cruachan Aigle, Gulban Guirt, Cluain Iraird, Druimne Breg et Sliab Slainge<sup>266</sup>. Dans l'homélie sur Saint Patrick du *Lebor Brecc*, il s'agit de sept gardiens localisés à Cruachan Aigle, à Benn Gulbain, Sliab Bethad, Sliab Cua, Cluain Iraird et Slangai<sup>267</sup>. Selon Proinsias Mac Cana, la référence aux cinq ou sept gardiens ne semble pas avoir de signification motivée dans le contexte immédiat de ces textes, mais il ne s'agit sans doute pas d'une

---

264 *Buile Suibhne* §§11, 35 = O'Keefe 1913 : 14-15, 52-53.

265 Carey 1987a : 78-79. *Contra* Murdoch (1989 : 76) qui admet le parallèle verbal, mais considère comme trop ténu le lien avec les Sères.

266 *Bethu Phátraic* = Stokes 1887 : I 120-121. Cruachan Aigle est l'actuel Croagh Patrick, une petite montagne et important lieu de pèlerinage du comté de Mayo, en Connacht (*DOG* s. v. cruachan aigle). Le Gulban Guirt est le même lieu que le Benn Gulbain de la note suivante (*DOG* s. v. gulban). Le Sliab Bethad est l'actuel Slieve Beagh où le comté de Monaghan, en République d'Irlande, et ceux de Fermanagh et de Tyrone, en Irlande du Nord Benn Gulbain est le mont Benbulbin, situé dans le comté de Sligo, en Connacht (*DOG* s. v. sliab betha). Cluain Iraird est l'actuel Clonard, dans le comté de Meath, en Leinster (*DOG* s. v. cluain iraird). Druimne Breg est la région séparant le district du Meath de celui d'Armagh (*DOG* s. v. druim breg). Sliab Slainge est le Slieve Donard, une montagne du comté de Down, en Irlande du Nord (*DOG* s. v. sliab sláinge).

267 *Bethu Phátraic, Slicht Lehair Brecc* = Stokes 1887 : II 478-479. Le texte nous donne six lieux, mais il fait résider un couple à Cluain Iraird. Benn Gulbain est le mont Benbulbin, situé dans le comté de Sligo, en Connacht (*DOG* s. v. benn gulban). Le Sliab Cua est l'actuelle petite chaîne de montagnes des Knockmealdown Mountains, localisées à la limite des comtés de Tipperary et de Waterford, en Munster (*DOG* s. v. sliab cúa).

pure invention chrétienne. Le seul gardien nommé dans les deux textes cités, Domangort de Sliab Slainge/Slanga est pour lui une ancienne figure pré-chrétienne<sup>268</sup>.

Il est intéressant de voir que, parmi ces lieux et leurs gardiens, seuls Sliab Slainge/Slanga, comme Domangort, ont laissé d'intéressantes traditions. Ainsi, cette montagne est un *síd*, une demeure de l'Autre Monde d'où des êtres surnaturels proviennent périodiquement<sup>269</sup>. Saint Domangort ou Donard est le saint patron et le premier évêque de Maghera, il est honoré le 24 mars, le 18 mars ou le 18 avril, selon les sources. Il est également honoré par un pèlerinage annuel, le 25 juillet, sur le Sliab Slainge<sup>270</sup>. Dans la version du *Livre de Lismore* de la vie de saint Patrick, Il est donné comme le fils d'un certain Eochaid, de la dynastie ulate des Dál Fiatach, qui n'est autre que le frère de Cairill, le père de Túan. Selon une version de la vie de saint Patrick, Eochaid était le dernier roi païen d'Ulster et il s'opposa obstinément au saint dans un différent, malgré l'intercession de Cairill. Patrick prophétisa qu'il n'y aurait plus de rois de sa lignée et que la souveraineté passerait à son frère et ses descendants. Alors, la femme d'Eochaid se prosterna devant Patrick et celui-ci la bénit, ainsi que l'enfant dans son sein, Domangort, faisant de celui-ci l'un des sept gardiens éternels de la foi sur le Sliab Slainge<sup>271</sup>. Une autre tradition fait de Domangort un chef de guerre à qui Patrick demande l'hospitalité. Domangort lui donne alors un taureau furieux que le saint apaise avant de le tuer pour le manger et Domangort lui demande alors de le lui rendre, affirmant que le saint le lui a volé. Patrick ressuscite alors l'animal furieux. Domangort effrayé se convertit alors et abandonne sa position et tous ses biens pour devenir un ermite au sommet du Sliab Slainge jusqu'à la fin de ses jours<sup>272</sup>. Le *Bethu Phátraic* dit de lui qu'il élèvera les reliques de Patrick peu avant le jugement dernier et que, dans son église de Maghera, un cuissot de viande, son accompagnement de nourriture habituel et un pichet de bière l'attendent et sont donnés à la messe de chaque lundi de Pâques<sup>273</sup>. Une tradition orale dit également qu'il célèbre la messe chaque dimanche sur le *cairn* situé au nord-ouest de la montagne et qu'il y aurait un tunnel allant du bord de la mer au sommet de la montagne où des curieux auraient rencontré Donard qui les aurait sermonnés en leur disant que ce lieu était sa résidence personnelle jusqu'au jour du jugement dernier<sup>274</sup>.

Sachant cela, il apparaît que Domangort/Donard a plus d'un point commun avec les figures ancestrales qui nous concernent ici. Le fait qu'il soit le seul nommé des cinq ou sept gardiens de

---

268 Mac Cana 1988 : 324-326. Cependant, nous ne suivrons pas l'hypothèse de cet auteur, qui met en rapport Sláine, fils de Partholón et éponyme de cette montagne, en tant que seigneur de l'Autre Monde, et Domangort : aucun fait ne l'indique.

269 Moore 2012 : 17-23.

270 O'Hanlon 1875- : VII 391, VIII 936-941 ; Reeves 1847 : 377 ; *Féilire Óengusso Céili Dé* = Stokes 1905a : 100-101, 116-117 ; MacNeill 1962 : 92-94. Cf. Moore 2012 : 57.

271 *Betha Pátraic* = Stokes 1887 : 224-225.

272 Herity 2001 : 57.

273 *Bethu Phátraic* = Stokes 1887 : 120-121.

274 Herity 2001 : 57.

L'Irlande présents en des lieux qui sont surtout des sommets nous rappelle que les différents anciens qui apparaissent avant Fintan peuvent être vus comme des dédoublements de celui-ci. Parmi ces doublets, il y a Túan, qui n'est autre que le cousin de Domangort/Donard. En outre, le fait qu'il réside sous la montagne jusqu'à la fin des temps chrétiens signifie qu'il en sera le témoin, de la même façon que les anciens que nous avons vu précédemment étaient les témoins des temps païens. De même, la résidence souterraine de ce saint nous rappelle celle de Fintan sous sa montagne du Munster, lors du Déluge. Enfin, la version de la rencontre entre Patrick et Domangort/Donard qui les voit s'opposer est clairement parallèle au début de la *STMC*. A ce sujet, il ne nous faut pas oublier que, dans ce dernier texte, Benn Boirche est le lieu de l'ermitage de Túan. Or, c'est un autre nom du Sliab Slainge/Slanga<sup>275</sup>. De plus, la mention du repas et de l'office religieux qui se trouve au sommet de cette montagne, font aussi référence à la manière dont Túan reçoit ses hôtes. Il semble donc que Domangort/Donard est un doublet parallèle et chrétien de Túan, tenant le rôle majeur d'un groupement de témoins cardinaux, similairement à Fintan.

### 1. 3. Les autres témoins historiques au sein de la tradition celtique.

D'autres témoins historiques existent dans la tradition irlandaise, mais également dans les traditions britanniques. Il convient donc d'étudier leurs liens avec les deux grandes figures que sont Fintan et Túan.

#### 1. 3. a. Ruanus.

Dans sa *Topographia Hibernica*, le britannique Giraud de Barri nous décrit un ancien du monde, un survivant de l'épidémie qui décima l'invasion de Partholón :

Seul Ruanus, à ce qu'on raconte, échappa à l'hécatombe. Ce Ruanus, d'après les récits anciens, fut gardé en vie de nombreuses années, si nombreuses que l'on a peine à le croire, jusqu'à l'époque du bienheureux Patrick, par qui il fut baptisé. Dépositaire fidèle, dit-on, de l'histoire de l'Irlande, il rapporta à saint Patrick tous les exploits de son peuple, effacés des replis de la mémoire en raison de leur trop grande ancienneté. En effet rien n'est gravé dans l'esprit au point que la négligence et le temps ne finissent par l'estomper. Ce Ruanus, bien qu'il ait arraché à la mort une trêve, ne put cependant en obtenir la paix. Bien qu'il ait longtemps différé le terme ordinairement imparté à la vie fugitive et transitoire, il ne put échapper au destin inéluctable de toute misérable chair.

Ce Ruanus, d'après ce que l'on peut lire dans les récits irlandais, eut une longévité très supérieure à celle des anciens patriarches et, bien que cela paraisse totalement incroyable et sujet à controverse, prolongea sa vie mille cinq cents ans<sup>276</sup>.

Nous avons déjà vu que le survivant de l'invasion de Partholón était Túan mac Cairill. Nous aurions donc dû avoir ici un \**Tuanus* au lieu d'un *Ruanus*. De plus, ce n'est pas à Patrick que Túan va révéler l'histoire de l'Irlande, mais à Finnia. Or, il existe un personnage dont le nom est proche de Ruanus et dont le fils a rencontré Patrick pour lui révéler une connaissance historique de l'Irlande. Il

---

275 *DOG* s. v. benna bairche.

276 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 2 = Boivin 1993 : 239.

s'agit de Caílte mac Rónáin. On peut donc considérer deux choses. Soit Giraud de Cambrie a entendu l'histoire de Túan et celle de Caílte et il a mélangé les deux, soit il a entendu un récit où un Rónán – inconnu par ailleurs – aurait tenu le rôle de Túan, tout en léguant son savoir à Patrick. La première théorie est sans doute la plus probable. De plus, il serait intéressant de se demander quelles sont les points communs entre le personnage de Túan mac Cairill et celui de Caílte mac Rónáin qui ont amené cet auteur britannique à les confondre.

### 1. 3. b. Caílte mac Rónáin et ses compagnons.

Caílte mac Rónáin intervient dans deux histoires mettant en scène sa qualité de témoins des événements passés, d'une manière similaire à Fintan ou Túan. C'est l'un des compagnons de Finn mac Umaill, c'est-à-dire l'une des hypostases héroïques de Fintan<sup>277</sup>, ce qui n'est sans doute pas anodin<sup>278</sup>.

Le premier de ces récits est l'*ANS* où il lui est donné une longévité de trois cents ans, ce qui lui permet de rencontrer saint Patrick et de lui raconter les traditions des différents lieux de l'Irlande qu'ils visitent, où se sont déroulés les hauts faits des *fianna* – l'institution guerrière initiatique dont il fait partie. L'autre narrateur qui accompagne Patrick est Oisín, le fils de Finn<sup>279</sup>. Comme Fintan, leur savoir est mis par écrit sur ordre du roi d'Irlande<sup>280</sup> et ils fonctionnent comme des survivants ramenant à la vie un savoir toponymique perdu<sup>281</sup>. Il a été noté que les histoires concernant les *fianna* font d'eux des sources de savoir ésotérique, qu'ils apprennent dans les espaces sauvages, où ils ont de nombreuses connections animales<sup>282</sup>. Ce sont là des caractéristiques qu'ils partagent également avec Fintan et Túan. Caílte est également le plus rapide des *fianna* et il parcourt l'Irlande d'un bout à l'autre en très peu de temps dans plusieurs récits le concernant<sup>283</sup>. Cela rappelle les caractéristiques similaires qui apparaissent chez les deux anciens du monde déjà rencontrés.

Dans une autre histoire, Caílte apparaît également comme un témoin des temps anciens. Dans celle-ci, le personnage principal est le roi d'Ulster Mongán mac Fiachnaí<sup>284</sup>. Alors que le poète Forgoll lui raconte l'histoire du héros Fothad Airgdech, Mongán le contredit au sujet de la

---

277 Cf. pp. 148-149.

278 Ó hÓgáin 2006 : 64-66. Le même auteur (*id.*) a proposé de voir dans Caílte une hypostase de Finn ; ce qui le relie d'autant plus à Fintan et Túan.

279 Ce qui nous rappelle ce que nous venons juste de dire sur Finn au paragraphe précédent et cela d'autant plus qu'Oisín est donné dans plusieurs traditions folkloriques post-médiévales comme étant le seul témoin du passé que rencontre Patrick. Cf. Ó hÓgáin 2006 : 410-412.

280 *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 151, II 167 ; Dooley – Roe 1999 : 79.

281 Nagy 1997 : 318-319. L'auteur note que certains des noms expliqués ne sont même plus usités dans le contexte fictif du récit.

282 Sur tout cela, Nagy 1985.

283 Ó hÓgáin 2006 : 64-66.

284 Celui-ci est mort en 625 de notre ère, mais tout un cycle légendaire s'est attaché à lui. Sur cela et la biographie de ce roi qui va suivre, nous renvoyons à la synthèse d'Ó hÓgáin 2006 : 354-357.

localisation de la tombe de celui-ci. Forgoll le menace de sa satire, lui, sa famille et son royaume et il n'accepte aucune compensation sauf l'épouse de Mongán, qui lui sera donnée dans un délai de trois jours si le roi ne peut prouver ses dires. Le soir du troisième jour venu, Forgoll se présente pour réclamer son dû. C'est alors qu'un guerrier se présente après un saut qui lui fait franchir les trois remparts de la forteresse et atterrir en présence de Mongán et du poète. Le guerrier se révèle être Caílte qui, présent lors de la mort de Fothad Airgdech, donne des détails sur la tombe de celui-ci qui sont vérifiés par la suite, donnant raison à Mongán<sup>285</sup>. Dans ce texte, Caílte désigne Mongán comme ayant été Finn. D'autres textes font du dieu Manannán, ayant pris l'apparence du « père » humain de Mongán, Fiachna mac Baetáin, son véritable géniteur<sup>286</sup>. Outre ce que nous venons de signaler quant à la proximité de Finn et Fintan, ce dernier est également en rapport avec Manannán<sup>287</sup>. De plus, celui-ci, dans l'*Imramm Brain*, prophétise que Mongán sera un « flot de science » et qu'il aura le pouvoir de revêtir les formes successives d'un dragon, d'un loup, d'un cerf, d'un saumon tacheté, d'un phoque et d'un cygne<sup>288</sup>. Cela n'a pas été accepté par Guyonvarc'h comme étant une preuve du lien de Mongán avec Túan ou Fintan. Cependant, C. Sterckx a montré que ce lien pouvait être établi<sup>289</sup>, à travers les récits d'une rencontre entre Mongán et une figure d'autorité. Dans les premiers, il rencontre Colum Cille qui l'interroge sur divers sujets historiques ou relatifs à des connaissances anciennes, car il dit savoir où sont nées et où sont ensevelies la connaissance et l'ignorance, et il révèle même au saint les mystères du Ciel et de la Terre. Il fait également référence aux formes anciennes qu'il a prises : celle d'un daim, d'un saumon, d'un phoque, d'un loup et d'un homme<sup>290</sup>. Dans un autre récit, c'est sous la forme d'un jeune garçon qu'il ridiculise l'archipoète d'Irlande Eochaid Rígéicis, en complétant les limites du savoir toponymique de celui-ci par le sien<sup>291</sup>. Mongán délivre également un poème contenu dans les généalogies, décrit comme un *teosc* ou « miroir des princes », à son père Fiachna<sup>292</sup>. Proinsias Mac Cana en a déduit que la sagesse proverbiale du personnage historique a très tôt cristallisé autour de la figure historique de Mongán des motifs présents autour de figures celtiques de l'enfant merveilleux<sup>293</sup>. Cela n'empêche que le

---

285 *Scél asa mBerar Combad Hé Find mac Cumail Mongán 7 aní día Fil Aided Fothaid Airgdig a Scél so Síis* = Meyer – Nutt 1895 : II 45-52.

286 *Compert Mongáin* = Meyer – Nutt 1895 : I 42-43.

287 Cf. p. 163.

288 *Imramm Brain* §52-55 = Mac Mathuna 1985 : 42, 54-55.

289 Sterckx 1994a : 36-37 ; 2005a : I 26-27.

290 *Immacallam Coluim Chille 7 ind óclaig oc Carraic Eolairg* = Carey 2002a : 54-71. Une version plus détaillée de la même anecdote et datant du XVI<sup>e</sup> siècle nous est donnée par Maghnus Ó Domhnaill dans son *Betha Colaim Chille* (= O'Kelleher – Schoepperle 1918 : 78-82).

291 *Scéla Mongáin 7 Echdach Rígéicis* = Knott 1916.

292 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 158, 8-31 = O'Brien 1962 : 282-284.

293 Mac Cana 1972 : 135. Le même auteur (*ibid.* : 136-137) a montré que le motif de l'humiliation d'une figure d'autorité par un jeune homme qui est en fait une entité plus éminente est un motif qui remonte aux temps proto-indo-européens puisqu'il se retrouve en Inde, dans des traditions où le roi des dieux Indra est ridiculisé par Agni ou Viṣṇu déguisé en jeune brahmane (*Brahmavaivarta Purāṇa*, IV 47 50-161 ; *Mānava-Dharmaśāstra*, II 150-152).

thème des métamorphoses, du passage dialogué de connaissances à un membre de la classe sacerdotale et de l'enseignement donné à un roi sont des caractéristiques de Fintan et/ou Túan.

La proximité entre Caílte et Mongán va peut-être au-delà du lien avec Finn, puisque, comme le remarque C. Sterckx<sup>294</sup>, le père du premier est l'homonyme d'un certain Rónán Laech, qui est à la fois le fils de Manannán et du mari de sa mère, un certain Domangort mac Predae des Dál Fiatach : la moitié gauche de son corps était du premier et la droite du second. Sa mère est une Fintan, fille de Fintanan, fils de Faithge<sup>295</sup>. Proinsias Mac Cana y a vu une tradition parallèle et similaire à celle de Mongán<sup>296</sup>. De notre côté, nous signalerons que ce Domangort est l'homonyme – et sans doute un doublet – de celui que l'on a présenté précédemment comme le successeur chrétien de Túan. De plus, le nom et le patronyme de son épouse sont semblables au nom de Fintan, tandis que celui de son grand-père maternel est sans doute basé sur *fáith* « devin, prophète »<sup>297</sup> et est proche du rôle de Fintan.

### 1. 3. c. Des sages brittoniques vénérables .

Fintan et Túan en tant que doyens et témoins de l'histoire d'une nation ayant connu de multiples formes animales, doublées – en tout cas pour le premier – d'une compétence poétique, doivent être rapprochés, au Pays de Galles, d'une figure similaire, il s'agit de Taliesin ab Dôn. Celui-ci est basé sur un authentique poète du VI<sup>e</sup> siècle, dont la vie fut mythifiée par la tradition galloise<sup>298</sup>. Les circonstances de la conception et de la naissance de Taliesin sont très proches de celles de Fintan ou de Túan, comme nous le verrons plus loin<sup>299</sup>. Ici, ce qui nous intéresse est sa carrière de barde merveilleux. En effet, durant celle-ci, il proclame qu'il a été le témoin des événements du monde depuis sa création<sup>300</sup>. Il dit avoir revêtu un grand nombre de formes durant son existence<sup>301</sup>. On dit également de lui qu'il réside à Caer Sidi et qu'il en reviendra pour s'incarner avant la fin du monde<sup>302</sup>.

Semblablement à Fintan et Túan, il est un survivant des premiers temps du monde qui connaît diverses incarnations. Comme le premier, dans le *STT*, il se retire dans un lieu mystérieux, qui n'est autre que l'Autre Monde gallois.

---

294 Sterckx 1994a : 29 n. 173.

295 *Senchas síl Ír* = Dobbs 1921 : 354-355.

296 Mac Cana 1972 : 138-141.

297 *eDIL* s.v. *fáith*, *fáid* .

298 Sur ce poète, cf. en dernier lieu Ford 1992 : 1-55.

299 Cf. pp. 144-148.

300 *Ystoria Taliesin* = Lambert 1993 : 346-347.

301 *Cad Goddeu* = Evans 1910 ; *Angar Kyfundawt* = Haycock 2007 : 106 ss.

302 Jones 1958-1959 : 320-321.

La tradition galloise assimile Taliesin à l'autre grand sage de la tradition brittonique, Merlin. Un colophon nomme celui-ci *Ambrosius Taliesinus*<sup>303</sup>. Cette identité est aussi donnée par l'*Hanes Taliesin*, qui fait de Taliesin, une incarnation de Merlin Ambroise, qui sera suivie par une autre, sous le nom de Merlin l'Égaré (*Myrddin Gwyllt*)<sup>304</sup>. Cependant, deux autres textes font apparaître ces deux personnages comme parfaitement différenciés, tel des doublets contemporains<sup>305</sup>. De plus, les triades galloises font de Taliesin et de ses deux alter-ego les « trois bardes suprêmes de l'île de Grande-Bretagne » (*tri phrif fardd ynys Prydain*)<sup>306</sup>. Merlin est également un prophète qui donne les lois de la Démétie<sup>307</sup>. Tout ceci nous rappelle ce que nous avons vu sur les conceptions des Irlandais sur l'identité de Fintan et de Túan. Or, plusieurs éléments de la biographie de Merlin l'apparenteraient à Fintan, selon C. Sterckx<sup>308</sup>. En premier lieu, le nom gallois de Merlin, *Myrddin*, signifierait originellement « le Maritime »<sup>309</sup>, ce qui rappelle les liens de Fintan avec l'eau et la mer. Merlin est *Ambrosius* « Immortel », une caractéristique qui semble bien proche de la nature de Fintan. Merlin est également associé à Caerfyrddin, l'actuelle Carmarthen, dont le nom est interprétable comme « la ville de Myrddin », alors que son sens premier devait être « le Fort du Manoir de la Mer », de la même manière que Fintan vient de Dún Tulcha « le Fort du Déluge » dans le *STT*. Dans ce récit, Fintan se montre être le meilleur des sages réunis par le roi Diarmaid pour organiser spatialement le domaine de Tara et les provinces irlandaises, de la même manière que Merlin est connu pour avoir surclassé, par sa sagacité, les druides réunis par le roi Vortigern pour résoudre le problème de la construction d'une tour pour se protéger de ses ennemis à Dinas Emrys, l'actuel mont Snowdon<sup>310</sup>. Dans ce récit, c'est parce qu'il risque d'être sacrifié qu'il révèle sa science, de même que Fintan et Túan n'acceptent de dévoiler leur savoir que suite à un jeûne coercitif<sup>311</sup>. En outre Merlin l'Égaré connaît des mésaventures similaires à celle de Suibne Geilt, Fintan et Túan : pris de folie à la suite du massacre des siens dans la bataille d'Arthuret, il s'enfuit dans les bois de Celydon<sup>312</sup>. A l'issue de la version de la *Vita Merlini* de cet épisode, qui rétablit l'unicité originelle des deux Merlins<sup>313</sup>, il se retire dans une demeure percée de soixante-dix portes et soixante-dix

---

303 *Colophon du manuscrit Gwynedd* 3, fol. 172A = Ford 1992 : 3-4.

304 Cf. n. 733.

305 *Ymddiddan Myrddin a Thaliesin* = Jarman 1967 ; Geoffroy de Monmouth, *Vita Merlini* ll. 731-940 = Bord – Berthet 1999 : 108-127.

306 *Trioedd ynys Prydain* §87 = Bromwich 1979 : 214.

307 Geoffroy de Monmouth, *Vita Merlini* ll. 21-22 = Bord – Berthet 1999 : 58-59.

308 Sterckx 1994a : 53-54.

309 Hamp 1965 : 228 n. 27.

310 Cf. n. 822

311 Sterckx 1994a : 54.

312 Rowlands 1956-1957 ; Jarman 1991 : 117-121. Cf. Sterckx 1994a : 51 ; 2000 : 66-67.

313 Il semble que la distinction entre les deux Merlins date de Giraud de Barry (cf. Jarman 1991 ; Sterckx 1994a : 51). Bernard Sergent (2005 : 25) avance que la triade des incarnations du prophète brittonique devait être à l'origine Merlin (*Myrddin*) – Gwion Bach – Taliesin. Sur Gwion Bach, cf. chapitre II.

ouvertures où il prophétise<sup>314</sup>. Cette demeure était assimilée par certains textes à un *esplumoir*, une cage obscure où les rapaces font leur mue cycliquement tous les ans<sup>315</sup>. En cela, il est semblable à Fintan et, surtout à Túan, qui dans leur fuite se trouvent un refuge obscur où ils sont poétiquement inspirés et changent de forme.

Un personnage bien proche de Merlin<sup>316</sup> est celui du prophète armoricain Gwenc'hlañ. Il est un omniscient qui dialogue avec le roi Arthur et qui comprend le langage aviaire. Il prophétise sa propre mort suite à la venue d'un aigle de mer et il se fait enterrer avec tous ses livres dans une sépulture inconnue située sur le Ménez-Bré<sup>317</sup>. C'est là un personnage bien proche encore de Fintan.

Enfin, plus tardivement, la tradition bretonne connaît aussi la figure du sage vénérable Tadig Kozh « Vieux Petit Père ». Celui-ci était un recteur de Bégard qui était considéré comme étant plus vieux que la Terre. Il aurait eu une science totale et serait mort et ressuscité par dix fois<sup>318</sup>. Il serait donc un équivalent folklorisé et christianisé des sages irlandais qui nous occupent<sup>319</sup>.

Il s'ensuit donc que des équivalents britanniques de Fintan et de Túan ont existé, ce qui fait sans doute remonter ce type de figures aux temps proto-celtes<sup>320</sup>. Certains des sages vus précédemment furent considérés comme des personnages historiques. C'est également le cas de la figure suivante qui est le plus réel des homologues de Fintan dans le *STT*.

### 1. 3. d. Cenn Fáelad mac Ailella.

Cenn Fáelad mac Ailella que nous avons déjà rencontré comme élève de Túan dans le *LGÉ*, et comme l'un des érudits mandatés dans le *STT* peut aussi être rapproché des figures que nous avons précédemment étudiées.

Son nom, assez commun, signifie « Tête de Loup », mais il peut également signifier « Tête d'Instruction »<sup>321</sup>. La double signification de ce nom transcrit bien la personnalité, à la fois guerrière et érudite, de ce personnage.

Son père, Ailill mac Báetán, est le fils de Báetán mac Muirchertaig, roi de Tír Eoghain, un petit royaume du nord de l'Irlande, fondé au V<sup>e</sup> siècle<sup>322</sup>. Cenn Fáelad aurait participé à la bataille de Mag

---

314 Geoffroy de Monmouth, *Vita Merlini* ll. 555-559 = Bord – Berthet 1999 : 92-95.

315 Perceval (Didot) = Roach 1941 : 278 ; Raoul de Houdeng, *Meraugis de Portlesgues* ll. 2633-2659 = Friedwagner 1897 : 101-102. Cf. Sterckx 2000 : 76-77 ; Sergent 2005 : 31.

316 Sterckx 2000 : 72-73.

317 Le Braz 1905 : I 13-14

318 Le Braz 1945 : II 308-309.

319 Sterckx 1994a : 40.

320 Voire même à ceux où les ancêtres des Celtes et des Indo-Iraniens vivaient, puisque Bernard Sergent (2005) a bien montré que la biographie légendaire du « prophète » du mazdéisme, Zarathoustra, avait de nombreux points communs avec des figures comme Túan ou Merlin. Du côté Indien, la figure la plus proche de nos sages primordiaux semble être celle de Manu. Nous verrons ce qu'il en est dans notre dernier chapitre, où nous examinerons le rapport entre Manu, Zarathoustra et nos sages celtes vis-à-vis des conceptions chronologiques irlandaises.

321 Nagy 1986 : 292.

322 Byrne 2001 : 110-111, 114, 283.



Rath, en 636 et il serait mort en 679. Durant cette bataille, il aurait reçu une blessure à la tête qui lui aurait enlevé sa « cervelle d'oubli » (*inchind dermaid*). Amené à l'abbaye de Briccine à Tuaim Dreacain<sup>323</sup>, la maison où il était soigné se trouvait entre les trois maisons des professeurs des trois écoles du lieu : celle de littérature latine (*légend*), celle de droit irlandais (*fénechas*) et celle de poésie irlandaise (*filedach*). Tout ce qu'il entendait des leçons récitées dans ces écoles, il les retenait parfaitement, grâce à sa blessure. La nuit, il mettait alors son nouveau savoir sous une forme poétique écrite (*glonsnáithe filedachta*), donnant naissance à la culture écrite irlandaise, mélangeant le savoir chrétien et indigène<sup>324</sup>. Il est le premier poète à apparaître dans les annales, sous le titre de *sapiens*, un terme technique désignant un professeur ou le directeur d'une école monastique<sup>325</sup>. Le noyau originel du traité de grammaire irlandaise qu'est l'*Auraicept na n-Éces* lui est attribué<sup>326</sup> et deux textes de lois en vieil irlandais le créditent de deux citations en langage poétique sur les grades ecclésiastiques<sup>327</sup>. Cenn Fáelad est associé au monastère de Doire Lúráin<sup>328</sup>, dont le fondateur, surnommé « Lúráin du livre de poésie », dans la généalogie des saints<sup>329</sup>, suggère la possibilité qu'il y ait eu une tradition poétique et littéraire dans ce monastère depuis ses origines<sup>330</sup>. Tout cela et le fait que sa poésie concerna principalement ses compatriotes, les Uí Néill du nord, prouve qu'il était capable de concilier le savoir traditionnel des *filid* et celui des érudits ecclésiastiques<sup>331</sup>.

Le premier à avoir vu l'importance de cette figure pour la tradition littéraire irlandaise fut Eoin MacNeill. Selon lui, Cenn Fáelad fut le premier irlandais à mettre son savoir oral sous forme écrite<sup>332</sup>. Pour Proinsias Mac Cana, il s'agit d'un fait purement légendaire, mais qui a une grande valeur symbolique<sup>333</sup>. Cependant, on ne peut s'empêcher de remarquer, comme D. A. Binchy, que c'est à peu près à l'époque de Cenn Fáelad que l'écriture en alphabet latin pénétra les écoles juridiques gaéliques<sup>334</sup>. Selon Edgar Slotkin, il s'agit d'une espèce de mythe fondateur pour les scribes irlandais<sup>335</sup>. Au passage, il rationalise le motif de la blessure, celle-ci ne lui aurait pas donné, dans la version originelle de l'histoire, une mémoire eidétique, mais déficiente, si bien qu'il aurait

323 Cette abbaye était située sur le territoire de l'actuelle paroisse civile de Tomregan, divisée entre le comté de Cavan, en République d'Irlande, et le comté de Fermanagh, en Irlande du Nord (*DOG* s. v. tuaim dracon).

324 *Cath Maige Rath* = O'Donovan 1842 : 278-285 ; *Bretha Étged* = Binchy 1978 : I 250-251.

325 Sur la présentation biographique de Cenn Fáelad, cf. Mac Cana 1970 : 62-66 ; Breatnach 2005 : 368-368.

326 Cependant, il a été montré que la version la plus ancienne de ce traité avait été rédigée bien après la mort de Cenn Fáelad. Cependant, on ne peut rejeter le fait que Cenn Fáelad a eu quelque rôle que ce soit dans le prototype de cette œuvre. Il ne semble pas surprenant qu'un expert en latin, un *sapiens*, ait pu avoir une approche originale par rapport aux lettres de l'ogam et de l'alphabet romain (Ni Dhonnchadha 2010 : 539).

327 *Míadslechte* = Binchy 1978 : 586 (l. 14) ; *Bretha Nemed Toisech* = Binchy 1978 : 2212 (ll. 3-8).

328 Situé à quelques kilomètres de la rive ouest du Loch nEchach, dans le comté de Tyrone.

329 *Sur les mères des saints* §722.16 = Ó Riain 1985 : 172.

330 Ni Dhonnchadha 2010 : 539.

331 Williams – Ford 1997 : 88.

332 MacNeill 1922.

333 Mac Cana 1970 : 65-66.

334 Binchy 1961 : 17.

335 Slotkin 1977-1979 : 438.

été obligé de mettre par écrit ce qu'il entendait pour s'en souvenir. Il est suivi dans cette interprétation de la blessure par John Falaky Nagy<sup>336</sup>. Pour K. McCone, l'histoire de Cenn Fáelad est la projection dans le passé du contexte culturel qui prévalait à l'époque de la rédaction de cette tradition, permettant ainsi de justifier celui-ci<sup>337</sup>. Selon David Georgi, nous ne sommes pas obligés de rejeter en bloc l'attestation de cette « cervelle d'oubli ». Cet auteur date le détail, non pas de la bataille de Mag Rath, dont Cenn Fáelad est absent de la version la plus ancienne<sup>338</sup>, mais de l'introduction de l'*Auraicept na n-Éces*, où la blessure en question apparaît également. En donnant, par cette blessure, une mémoire infaillible à l'auteur auquel était attribué ce texte, il augmentait l'autorité de son concepteur et donc du texte écrit par celui-ci, lui donnant une valeur similaire à la connaissance orale, du fait de son infaillibilité, tout en permettant à cette parole retranscrite de perdurer de toute éternité<sup>339</sup>. Il s'en suit que l'on comprend mieux la relation existant entre Cenn Fáelad, d'une part, et Fintan et Túan, d'autre part. Il est le seul scribe capable, du fait de sa mémoire infaillible, de retranscrire parfaitement les paroles de ces deux témoins de l'histoire de l'Irlande. Sa présence était une preuve d'autorité supplémentaire pour ces textes. De plus cette interprétation concorde avec celle de E. MacNeill qui voyait dans la mémoire infaillible de Cenn Fáelad une métaphore de l'infaillibilité de la mémoire écrite<sup>340</sup>.

En outre, cette blessure à la tête n'est pas non plus étrangère au personnage de Fintan. En effet, G. Bondarenko a remarqué que le coup de Cenn Fáelad, à l'arrière de la tête, était similaire à celui reçu par Fintan à l'arrière du crâne<sup>341</sup>. Si on compare ces deux événements, on se rend compte des liens existants entre eux. Outre leur localisation identique, ils vont donner des capacités intellectuelles supérieures à ceux qui les reçoivent : la mémoire infaillible pour Cenn Fáelad, la bonne éloquence pour Fintan. Or celle-ci a la même finalité que la mémoire de Cenn Fáelad : elle doit lui permettre de transmettre correctement son savoir. Il se peut donc que le motif de la blessure de Cenn Fáelad ait eu pour origine la figure de Fintan.

### 1. 3. e. Saint Caillín.

Saint Caillín est l'auteur présumé du *Book of Fenagh*, qui contient une version extrêmement abrégée des invasions d'Irlande. L'origine de son savoir sur ce sujet n'est pas étranger à Fintan. En

336 Slotkin 1977-1979 : 437-440 ; Nagy 1986 : 292.

337 McCone 1990 : 24.

338 On notera que Suibne Geilt est aussi associé à cette bataille. Le lien entre Suibne, Cenn Fáelad et ce grand massacre pourrait-il s'expliquer par une affinité de ses deux personnages avec Fintan et Túan ?

339 Georgi 2005 : 199-205. A cela, nous pouvons ajouter l'idée de M. Ni Dhonnchadha (2010 : 540-541) de voir dans la figure mythifiée de Cenn Fáelad, un polymathe, un de ces rares individus capable de faire le lien entre différentes formes de connaissances. Cela pose la question de savoir si le modèle des trois domaines de connaissances interconnectés n'aurait pas été accentué au dépend du rôle joué et donné dans nos sources à de tels individus, car ceux qui apparaissent dans les écrits de ce temps devait être vu comme des figures exceptionnelles.

340 MacNeill 1922.

341 Bondarenko 2014 : 224.

effet, Caillín aurait été élevé par Fintan, ici donné comme fils de Labraid, fils de Bith. Par la suite, Fintan lui aurait commandé de se rendre à Rome, pour apprendre la sagesse et le savoir, pour ensuite pouvoir le transmettre aux Irlandais. Caillín resta à Rome, durant deux cents ans, où il reçut la tonsure au temps de Cormac mac Airt. Douze ans après la venue de saint Patrick, l'évangélisation de l'Irlande et à la suite de l'apparition d'un ange<sup>342</sup>, Caillín revint en Irlande, où il devint évêque<sup>343</sup>. Patrick le fit par la suite archevêque d'Irlande, en présence de tous les saints d'Irlande dont il était le plus ancien<sup>344</sup>. Cent ans plus tard, Dieu lui envoie un ange pour lui transmettre les histoires de tous les seigneurs qui prirent l'Irlande depuis l'époque de Cessair jusqu'au temps de Patrick. Caillín a aussi prophétisé les rois qui régneraient sur l'Irlande depuis Diarmait mac Cerbaill jusqu'au Jugement Dernier<sup>345</sup>. L'ange lui ordonne par la suite de se rendre à Dún Baile, l'ancien nom de Fidhnacha. Là, il tente de convertir le roi Fergna qui refuse et qui demande à son fils Aed Dub de chasser Caillín et ses clercs de leur retraite. Lorsqu'Aed Dub et ses hommes arrivent et entendent les prières des prêtres, ils se convertissent aussitôt. Apprenant cela Fergna envoie ses druides faire des invocations contre les clercs. Caillín les change alors en pierre et Fergna, s'enfuyant à la vue de ce miracle, est avalé par la terre. L'ange apparaît ensuite à Caillín et lui dit de faire d'Aed le nouveau roi. Celui-ci demande à ce que sa laideur lui soit enlevée, car les nobles pourraient la lui reprocher comme un signe le disqualifiant pour la royauté. Après que Caillín et ses clercs passèrent la nuit à jeûner, le visage d'Aed devint beau. Il prit alors le nom d'Aed Find, devint roi et donna une terre et un tribut à perpétuité à Caillín et ses successeurs<sup>346</sup>. Au bout de cinq cents ans d'existence, Caillín meurt et ses reliques sont conservées dans sa fondation<sup>347</sup>.

Ici, Caillín semble être un successeur chrétien de Fintan, mais d'une manière différente des saints qui reçoivent son enseignement. En effet, Fintan est l'éducateur de Caillín et l'envoie, par la suite, se perfectionner à Rome. De plus, Caillín reçoit son savoir historique d'une source purement chrétienne, un ange. S'agissant d'un saint, il est normal que la tonalité chrétienne soit ici omniprésente. Cependant, on peut aussi voir Caillín comme un doublet chrétien de Fintan. Ainsi, l'ange duquel il reçoit son savoir peut être mis en parallèle avec l'apparition surnaturelle qui met fin au mutisme de Fintan ou avec Trefuilngid. Le synchronisme de la tonsure du saint avec le règne de Cormac mac Airt est à mettre en parallèle avec les connections que nous avons faites entre ce sage roi et Fintan. Enfin, la description, faite précédemment, de l'Esprit de Poésie, associée, là aussi, à

---

342 *Livre de Fenagh* = Hennessy – Kelly 1875 : 6-9.

343 *Ibid.* : 176-177.

344 *Ibid.* : 10-13.

345 *Ibid.* : 13-47.

346 *Ibid.* : 112-121.

347 *Ibid.* : 308-311.

l'apparition de Fintan, se retrouve dans la transformation d'Aed Dub en Aed Find<sup>348</sup>. Notons également que ce motif du passage de la laideur de l'ignorance à la beauté rayonnante du poète se retrouve également dans le nom de Caillín, puisqu'il signifie « Petit Voile » et se retrouve dans la figure du grand poète et juriste inspiré Morann qui est né encapuchonné d'une membrane qui recouvre sa tête et l'empêche de parler, jusqu'au moment où une neuvième vague le touche et lui perce la membrane, marquant ainsi, similairement au passage de la laideur à la beauté, celui du mutisme à l'initiation poétique<sup>349</sup>. En outre, dans le *Tromdám Gúaire*, Caillín, qui est le demi-frère de Senchán, lui révèle qu'il est le garçon lépreux qui l'a aidé et va l'aider à obtenir la solution à leur quête auprès du poète-ermite qui a demandé le récit de la *Táin*<sup>350</sup>. De son côté, J. F. Nagy considère que Caillín signifie « Petit Forestier », ce qui ferait, un doublet bénéfique de l'ermite-poète de Senchán, en lien avec les aptitudes des habitants des espaces sauvages liminaires, tels les Fíanna, à être des révélateurs de connaissances poétiques<sup>351</sup>. Un jeu sémantique sur ces deux étymologies est possible, du fait de la paronymie de *caill* et *caille*<sup>352</sup>. En outre, deux autres parallèles sont particulièrement intéressants vis à vis de Fintan. Premièrement, nous n'avons pas simplement un monologue de l'ange vis à vis de Caillín, il y a également un questionnement de la part de l'ange. Il évoque par cela l'aigle qui dialogue avec Fintan. Ensuite, le fait que les druides sont transformés en pierre va être le souvenir matériel de l'acte fondateur de l'abbaye de Fenagh, de la même façon que Fintan a placé la pierre d'Uisnech comme souvenir de sa division de l'Irlande. On peut comprendre la réutilisation de cet ensemble de motifs qui tournent autour de Fintan ou de figures inspirées analogues comme exprimant l'importance de Fenagh en tant que centre de formation intellectuelle et une certaine autorité à sa production pseudo-historique.

### 1. 3. f. le mytheme du plus vieil animal du monde.

Nous avons vu dans le *STT* qu'une question fondamentale trouvait sa solution à travers le questionnement d'érudits qui renvoyaient successivement à plus ancien qu'eux jusqu'à arriver à Fintan. Il s'agit d'un véritable voyage dans le temps jusqu'au témoin originel de l'événement donnant la réponse désirée. Or, ce type de récit est très proche du mytheme du plus vieil animal du monde, où le questionneur va successivement interroger les animaux les plus âgés jusqu'au plus vénérable qui lui donne la réponse attendue.

---

348 Même si là le motif n'est pas employé au niveau poétique, mais au niveau de la souveraineté.

349 *Scél na Fír Flatha, Echtra Cormaic i Tír Tairngiri, 7 Ceart Claidib Cormaic* §12 = Stokes 1891 : 188-190, 206-208. Sur Morann, cf. Ó hÓgáin 2006 : 360-361. Sur ce motif initiatique, Ford 1990 : 35-40.

350 *Tromdám Gúaire* ll. 1240-1255 = Joynt 1931 : 38-39.

351 Nagy 1997 : 308-309, 312.

352 Le premier signifie « bois, forêt » (*eDIL* s.v. 1 *caill* ; *LEIA* C-13), tandis que le second signifie « voile » (*eDIL* s.v. 1 *caille* ; *LEIA* C-13)

En Irlande, le contemporain de Fintan, l'Aigle d'Achill, est le sujet du récit de l'*Echtra Léithin*. Léithin est une aigle soumise à un hiver si rude que l'un de ses aiglons lui demande de s'enquérir auprès des aînés du monde s'il a existé depuis le début du monde une période aussi froide. Léithin interroge, successivement et par ordre croissant d'ancienneté, le cerf Dubhchosach, le merle Dubhgoire et, enfin, le saumon borgne d'Assaroe qui lui raconte le Déluge, qui noya la Terre entière, sauf Noé, sa famille et quatre sages, dont Fintan, puis il lui raconte comment l'aigle d'Achill l'a assailli une nuit, l'éborgnant ainsi. Il lui révèle également que l'aiglon qui l'a lancé dans sa quête n'est autre que l'aigle d'Achill, qui est si vieux qu'il se faufile dans les nids des autres oiseaux pour y dévorer les oisillons et lorsque Léithin revient dans son nid, l'aigle a dévoré ses deux aiglons et s'est enfui<sup>353</sup>. La comparaison avec le dialogue de Fintan et de l'aigle montre bien que le saumon de l'histoire de Léithin n'est autre que Fintan, d'autant plus que le meurtre des deux aiglons est raconté par l'aigle à Fintan<sup>354</sup>.

Dans un autre conte irlandais, les quatre anciens y comparent leur âge établissant ainsi l'ordre décroissant d'ancienneté suivant : la Cailleach Bhéara, la truite aveugle d'Assaroe, le grand aigle de Leac na bhFaol et le corbeau d'Achill<sup>355</sup>.

Au Pays de Galles, dans le conte de *Kulhwch et Olwen*, les hommes d'Arthur recherchant, pour les besoins de leur quête, Mabon ab Modron questionnent successivement les animaux les plus anciens : ils rencontrent successivement le merle de Cilgwri, le cerf de Rhedynfre, le hibou de Cwm Cowlwyd, l'aigle de Gwernabwy et, enfin, le saumon du Llyn Llyw qui leur révèle le lieu où se trouve Mabon<sup>356</sup>.

Un autre conte gallois raconte comment l'aigle de Gwernabwy qui, veuf, veut se remarier avec la chouette de Cwm Cowlwyd, se renseigne sur l'âge de celle-ci. Il interroge successivement le cerf de Rhedynfre, le merle de Cilgwri et le crapaud de Cors Fochno<sup>357</sup>.

Comme montré par C. Sterckx, le mytheme du plus vieil animal du monde, dans le sens de la recherche d'un ancien à un plus grand ancien, est un thème de conte international<sup>358</sup>, mais les quêtes celtes aboutissent à un animal si ancien qu'il est ultime, car ayant connu le Déluge ou la naissance de Mabon, le dieu-fils incarnant la vie du monde. Il ajoute même que les quêtes celtes ont comme

---

353 *Echtra Leithin* = Hyde 1914-1916a : 117-118.

354 Cf. *Supra*.

355 *Comórtas Aoise idir ceathar Seanóirí, Préachán Gearr Acla, Iolar Mór Leic na bhFaol, Breac Caoch an Easa Ruaidh agus an Chailleach Bhéarach* = Hyde 1914-1916b.

356 *Kulhwch ac Olwen* = Lambert 1993 : 151-153. Une triade galloise énumère les trois Aînés du Monde (*tri hynaif byd*) comme étant le hibou de Cwm Cowlwyd, l'aigle de Gwernabwy et le merle de Celli Gadarn (*Trioedd ynys Prydain* §92 = Bromwich 1979 : 220).

357 Jones 1951-1952 ; Ifans 1970-1972. Cf. Guyonvarc'h – Le Roux 1980- : 168-169.

358 Il s'agit du motif ATU 1235

plus vieil animal, dans les traditions les mieux conservées, le saumon, l'aigle, puis le merle et le cerf ou l'inverse<sup>359</sup>.

Nous verrons dans le dernier chapitre de la présente étude quel est le rapport existant entre ces séries animales et les métamorphoses de Fintan et de Túan, ainsi que leurs implications vis-à-vis des conceptions chronologiques irlandaises les plus anciennes. Il n'en reste pas moins que les contes où ils apparaissent ont une symbolique similaire à la quête du plus vieux sage d'Irlande dans le *STT*.

## 2. Les anciens du monde et le paradigme littéraire chrétien.

Nous venons de voir que la plupart des anciens du monde étaient des figures païennes qui transmettaient oralement un savoir pré-chrétien. Comment dans ces conditions envisager leur rapport avec leurs successeurs chrétiens et avec le medium privilégié de ceux-ci, l'écriture ? Seule une étude confrontant ces figures à leurs successeurs, d'une part, et l'oralité à l'écriture, d'autre part, nous en donnera la réponse.

### 2. 1. Le christianisme et les anciens du monde.

A travers l'analyse des différentes traditions concernant Fintan et Túan, nous avons vu que celles-ci étaient profondément affectées par le contexte chrétien dans lequel elles ont été rédigées. Ces transformations, compatibles avec la tradition pré-chrétienne, ont permis de rendre soluble les transmetteurs païens de celle-ci dans le paradigme de la nouvelle religion.

Ainsi, le coup de lance solaire qui vient redonner son éloquence à Fintan, dans l'*Airne Fíngéin*, donne une autorité chrétienne d'origine divine au savoir de Fintan : c'est parce qu'un envoyé de Dieu lui a donné le moyen de transmettre son savoir, similairement à l'inspiration donnée par le Saint-Esprit aux apôtres pour transmettre la parole du Christ, que la science de Fintan est légitimement recevable pour un public chrétien.

La délivrance du savoir de Fintan fonctionne de manière similaire dans le *STT* : c'est par l'intermédiaire d'une entité divine christianisée que l'autorité de sa science historique est démontrée et qu'il en découle une organisation de l'espace irlandais. En outre, contrairement au précédent texte, il apparaît qu'au moins une partie du savoir de Fintan est le fait de Trefuilngid, donc chrétienne. De plus, c'est en parlant de différents jugements, juifs, chrétiens et irlandais à travers les références aux sages milésiens Fénius, Caí et Amairgin, dont nous verrons que la science juridique provient directement de la loi mosaïque, qu'il va justifier son savoir juridique auprès des siens. Ceci

---

359 Sterckx 1994a : 17-18.

et le parallélisme avec Moïse et Samuel signifient que, pour les auteurs médiévaux, la tradition irlandaise prend racine dans la parole de Dieu, accordée aux Irlandais pré-patriciens, à la manière des patriarches hébreux antérieurs à l'alliance et sous le contrôle de l'Eglise. Les érudits irlandais regardaient leur passé pré-chrétien comme une sorte d'Ancien Testament de la race irlandaise qui n'était pas invalidé par l'apparition du christianisme<sup>360</sup>. C'est aussi ce qui semble apparaître à travers certaines paroles de Fintan dans un poème du *LGÉ*, où il dit que la foi l'atteignit depuis le Roi du Ciel des Nuages<sup>361</sup>. C'est celui-là même qui le sauva du Déluge et lui permit d'atteindre l'époque de la conversion de l'Irlande. Son association avec le roi sage Cormac mac Airt doit être vue dans le même sens, car ce souverain est considéré comme ayant cru au christianisme avant même la révélation de cette foi à l'Irlande. Le fait que Fintan est donné comme le professeur de saint Caillin, dont l'hagiographie a capté la tradition du premier, participe de la même logique.

Le caractère parfaitement christianisé du personnage de Fintan apparaît en outre dans les moments qui précèdent sa mort. Dans le *STT*, Fintan meurt en ayant reçu les derniers sacrements des mains d'un évêque, assisté des esprits de Patrick et de Brigit, les deux plus éminents saints irlandais. De son côté, l'aigle d'Achill le considère quasiment comme un saint, car il le charge d'intercéder pour lui auprès de Dieu. La dernière strophe du dialogue concerné est une véritable profession de foi chrétienne de Fintan. On y apprend aussi que l'oiseau, malgré tout ses méfaits, attendra le Paradis, comme récompense pour les histoires qu'il lègue à la postérité. Une telle déclaration aurait très bien pu être mise dans la bouche de l'un des interrogateurs chrétiens de Fintan. En effet, dans ce texte, c'est Fintan qui tient ce rôle. On en tirera l'idée que le simple fait d'avoir été le dépositaire du savoir païen et de l'avoir transmis aux représentants de la nouvelle religion a assuré à Fintan une place au Paradis. Tout cela est tout à fait logique si l'on suit l'autorité divine qui est donnée à son savoir. On peut même concevoir que c'est en sa qualité de juge et poète divinement inspiré par Dieu qu'il est capable d'affirmer que le savoir de l'aigle est si bon selon les canons du christianisme qu'il lui assurera le salut éternel.

De même, selon C.-J. Guyonvarc'h, Túan apparaît comme un saint avant la lettre, puisque, en étant défini comme un druide, il est l'égal d'un prophète de l'*Ancien Testament* chargé de répandre le message de Dieu<sup>362</sup>. Ses métamorphoses, il les décrit comme émanant de la volonté divine, qu'il loue et remercie. En outre, comme certains justes païens, Túan est présenté comme ayant cru de lui-même au christianisme, bien avant son arrivée en Irlande<sup>363</sup>. Comme les prophètes de l'Ancien Testament, qui ont la charge d'annoncer et de préparer la venue du christianisme, Túan a pour

---

360 McCone 1990 : 77, 155-156.

361 *Lebor Gabála Éirenn XXI* §11 = Macalister 1938-1956 : II 212-213.

362 Guyonvarc'h 1980- : 153.

363 *Ibid.* : 155.

mission d'attendre la venue de la nouvelle religion en Irlande, pour transmettre son savoir à ses représentants<sup>364</sup>. Ce rôle préfigurateur et intermédiaire entre l'ancienne et la nouvelle foi se retrouve dans la généalogie de Túan : son père est le premier roi chrétien de son peuple. Le fait que Túan a un saint homonyme répond à la même logique : soit la figure de Túan a créé un saint fictif, soit cette figure a existé mais son hagiographie a été entièrement remodelée sur celle des anciens du monde ; donnant éventuellement le Túan du *STMC*. De même, un autre saint mieux connu, Domangort/Donard est un alter-ego chrétien de Túan.

Cela a pu accompagner le dédoublement chrétien de Túan, dans un même but. Le contraste entre celui-ci et le *laech* tend à présenter Túan sous les traits d'un bon chrétien et le jeûne n'est évoqué contre lui que parce qu'il préfère méditer sur la parole de Dieu, mais Finnia lui déclare alors que raconter une telle histoire n'est pas parler de choses futiles, initiant ainsi le récit de Túan. De la sorte, l'histoire du peuplement mythique de l'Irlande est mis sur un pied d'égalité avec la doctrine chrétienne. Or cela peut être étendu à toute transmission d'un récit historique sous forme écrite, puisque nous avons vu que la transmission à Fintan des récits de l'aigle d'Achill garantissait à ce dernier l'accès au Paradis. On peut donc penser qu'une conception similaire devait être implicite dans la déclaration de Finnia. Dans le même ordre d'idées, de la christianisation des survivants uniques de deux peuplements païens et pécheurs<sup>365</sup> de l'Irlande jusqu'aux temps chrétiens où ils meurent en odeur de sainteté a sans doute naturellement découlé une image de la rédemption et du salut de ces deux témoins qui survivent par la grâce divine jusqu'à pouvoir recevoir le baptême.

On peut se demander également pour quelle raison les textes étudiés ici, s'ils ne font pas convertir ces anciens par un saint Patrick qui va recueillir en même temps leur savoir, connectent la fin de Fintan ou de Túan avec le VI<sup>e</sup> siècle. C.-J. Guyonvarc'h avance que c'est peut-être parce que cette époque voit l'installation solide du christianisme et que c'était le rôle des continuateurs de Patrick, à cette époque, de commenter et d'organiser la tradition qui venait d'être transformée par la christianisation<sup>366</sup>.

## 2. 2. Le rapport entre l'oralité païenne et l'écrit chrétien.

Ce rapport ne peut être séparé des circonstances de l'introduction de l'écriture en Irlande. Même si une forme d'écriture était connue en Irlande avant l'arrivée du christianisme, l'ogham, celle-ci ne

---

364 *Ibid.* : 154.

365 Fintan est un membre d'une expédition de pécheurs idolâtres qui tente d'échapper au Déluge envoyé par Dieu pour purifier l'humanité, tandis que Túan est le survivant d'un peuple mené par un parricide et un régicide. Dans les deux cas, ces prises de l'Irlande sont marquées par la luxure et le rôle néfaste des femmes, ce qui ne pouvait qu'entrer en résonance avec la symbolique chrétienne du péché.

366 Guyonvarc'h 1980- : 153.



servait pas à mettre par écrit des traditions vernaculaires<sup>367</sup>. Cela s'explique par la suspicion des traditions indo-européennes, en général, et celtiques en particulier pour l'écriture. En effet, l'écriture était pour les Celtes un moyen de fixation et non de transmission du savoir. De plus, elle recelait en elle des risques de mauvaises applications, comme la divulgation d'un savoir réservé à des initiés, une mauvaise compréhension de celui-ci, la falsification et, dans le cas d'un savoir magique, une application catastrophique. Cependant, le plus grand risque est celui du vieillissement et de la caducité du texte, qui ne peut plus être compris, si ce n'est comme un savoir mort, intransmissible<sup>368</sup>

C'est pourtant dans ce milieu hostile à une écriture vectrice d'un savoir vivant que le christianisme va réussir à imposer ce nouveau medium. Il faut dire qu'elle est introduite au départ pour conserver un savoir étranger : la tradition latine chrétienne reçue par l'intermédiaire du monde britannique. Dès l'époque de saint Patrick, la réussite de l'alphabetisation latine de l'Irlande est vue comme nécessaire à la réussite de son Eglise. Le succès est tellement important que les Irlandais eux-mêmes commencent à écrire des compositions originales en latin. Puis la littérature vernaculaire apparaît peu à peu, aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, dans les monastères sous forme d'hymnes, de poésies personnelles ou de gloses vernaculaires, ce qui a pu entraîner, vers le VIII<sup>e</sup> siècle, le début de l'enseignement du gaélique par les écolâtres<sup>369</sup>. Le premier savoir d'origine pré-chrétienne à avoir été mis par écrit a été les lois irlandaises – même si elles ont été fortement influencées par la forme latine et la tradition chrétienne<sup>370</sup>. Nous avons vu que c'est à cette époque qu'est fixé l'incident qui donne sa « cervelle d'oubli » à Cenn Fáelad et à la suite duquel celui-ci va commencer à mettre sous forme écrite le savoir accumulé dans sa mémoire infallible. Associé à des motifs en lien avec la tradition des anciens du monde, fortement liés au savoir indigène, l'histoire de Cenn Fáelad dramatise l'irruption de l'écrit vernaculaire dans les écoles traditionnelles irlandaises. De plus, en étant conscient, à travers son infallibilité, de l'oubli qui touche une mémoire normale, Cenn Fáelad incarne bien le caractère absolu de cette nouvelle forme de mémoire qu'est l'écrit<sup>371</sup>.

C'est donc vers le VIII<sup>e</sup> siècle qu'a eu lieu la fusion entre l'écrit chrétien et l'oralité indigène. Les porteurs et compositeurs de cette dernière tradition étaient les *filid*. Ce terme signifie « voyant »<sup>372</sup> et désigne sans doute, à l'époque pré-chrétienne, une catégorie de la classe sacerdotale subordonnée aux principaux praticiens de l'ancienne religion, les druides, et dont les offices principaux étaient la mantique et la composition poétique. Avec la christianisation, les druides disparaissent

---

367 Sur cette écriture créée dans un but épigraphique mémoriel, durant les premiers siècles de l'ère commune, et dérivant de l'alphabet latin, cf. McManus 1991 ; Charles-Edwards 2000 : 163-176 ; Ni Dhonnchadha 2010 : 541-547.

368 Dumézil 1940a ; Le Roux – Guyonvarc'h 1986 : 268.

369 Williams – Ford 1997 : 68-86 ; Lambert 2011 : 1-7. Sur la littérature hiberno-latine, cf. Ó Cróinín 2005 ; Ni Dhonnchadha 2010 : 547-560.

370 Lambert 2011 : 7 ; Ni Dhonnchadha 2010 : 549-552.

371 Lambert 2011 : 8.

372 *eDIL* s.v. *fili*.

progressivement de la société irlandaise, tandis que les *filid* acquirent certaines de leurs fonctions et l'aura qui y était attachée comme la préservation et la transmission du savoir traditionnel sous forme orale<sup>373</sup>. Il semble même que cette supplantation des druides par les *filid* ait été pour ces derniers un moyen de s'élever dans une hiérarchie parallèle et concurrente, celle du christianisme<sup>374</sup>. La transmission de leur savoir se faisait par le biais d'une versification reposant sur un langage formulaire transmis oralement, en vers ou en rythme, de génération en génération, formant un cadre autour duquel la trame du récit se développe, avec une stabilité proche de celle de l'écrit<sup>375</sup>. Selon la tradition, Patrick n'a autorisé à parler en public que à trois catégories de l'ancien sacerdoce, ce qui revient à définir leur rôle dans le nouvel ordre chrétien : l'historien (*senchaid*), pour raconter les événements et les histoires ; le *fili*, pour acclamer et satiriser ; et le juriste (*brithem*), pour juger selon la tradition et les coutumes<sup>376</sup>. Même si la distinction est opérée, il semble qu'il soit difficile de séparer les compétences de ce qui devait être, avec le druide, des spécialisations de l'antique classe sacerdotale<sup>377</sup>. L'assimilation des *filid* par la nouvelle société chrétienne a pris place officiellement lors de l'assemblée de Druim Cetta, en 575, où le roi à l'origine de cette réunion, Aed mac Ainmire, voulait abolir l'ordre, mais Colum Cille prôna une réforme et une réorganisation de l'ordre : leur nombre devait être réduit et toutes connections avec la religion païenne et ses pratiques magiques devaient être abolies<sup>378</sup>. Cependant, ce changement ne fut peut-être pas aussi unanime que cela et certains furent plus conservateurs que d'autres et perpétuèrent des traditions orales non-censurées sur les anciens dieux des siècles après la christianisation<sup>379</sup>. A l'inverse, il semble que, durant ses premiers siècles d'existence, l'Eglise d'Irlande se reposa énormément sur l'ancienne classe sacerdotale dans la constitution de son clergé, tout en essayant de christianiser en profondeur ceux qui ne l'avaient pas rejoint, ce qui semble n'avoir eu qu'un succès partiel<sup>380</sup>. Ces deux tendances expliqueraient donc la perpétuation des anciennes traditions, car, de même que la culture qui précéda le christianisme en Irlande ne formait pas un bloc monolithique, la communauté culturelle de l'Irlande médiévale n'a jamais généré une politique claire de son projet littéraire et de ce qu'il fallait en exclure, tout en étant constitué de différents courants de pensées. Le fossé qui séparait le clergé chrétien des *filid* devait être plus idéologique qu'historique. Les poètes voyaient peut-être de nouvelles possibilités dans l'écriture, tout en continuant leurs offices oraux<sup>381</sup>. Il n'empêche que la

373 MacCana 1986 : 60-61 ; Williams – Ford 1997 : 21-23.

374 Maignant 1989 : II 491.

375 Richter 1995 : 58 ; Carney 2005 : 479.

376 *Prologue du Senchas Már* §9 = Carey 1994 : 12, 19. Cf. Williams – Ford 1997 : 23.

377 Ford – Williams 1997 : 23-24 ; Carney 2005 : 451-452.

378 Williams – Ford 1997 : 27.

379 Il semble qu'un tel groupe soit à l'origine des textes attribués au CDS. Cf. Williams – Ford 1997 : 27-29 ; Carney 2005 : 467.

380 Williams – Ford 1997 : 66 ; Carney 2005 : 454 ; Etchingham 2010 : 343-348.

381 Nagy 1997 : 14, 19-20.

culture chrétienne irlandaise s'ouvre massivement aux traditions païennes à partir du VII<sup>e</sup> siècle, à un moment où l'écrit gagna en respectabilité et où le christianisme était solidement implanté en Irlande<sup>382</sup>. Cela permet la rédaction des récits traditionnels qui, avec la perte de puissance accélérée de l'ancienne religion, devinrent un savoir dont la dangerosité idéologique n'était plus d'actualité. Michael Richter a suggéré que ce mouvement de mise par écrit des traditions indigènes aurait été provoqué par la peste de 663-667<sup>383</sup>. La peur de l'oubli, qui semble particulièrement ancrée dans les mentalités celtiques<sup>384</sup>, aurait provoqué ce phénomène. Celui-ci s'amplifia aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles par l'appauvrissement graduel des contacts avec l'Europe occidentale, entraînant un retour aux sources indigènes de la culture irlandaise<sup>385</sup>.

Étant donné que, à partir du VII<sup>e</sup> siècle, la littérature irlandaise a une double histoire, écrite et orale, la question de son degré de conservatisme, qui est au cœur du débat entre pro- et anti-nativistes, se pose<sup>386</sup>. L'écrit n'est pas un simple enregistrement de l'oral : on ne peut pas séparer le processus de transmission de celui de composition. La tradition hiberno-latine va influencer le Vieil Irlandais et les récits dont il est le vecteur. Inversement, la tradition locale a aussi laissé sa trace dans les textes religieux. A cela s'ajoute le fait que ses textes furent écrits dans un contexte monastique, qui semble, néanmoins, avoir eu une attitude accommodante vis à vis des traditions orales. D'un autre côté, il serait naïf de penser que la narration orale cessa au moment où le texte écrit fut copié. Nombre de textes avaient pour vocation d'être déclamés et le déclamateur devait prendre également en considération les attentes du public qui connaissait ces traditions<sup>387</sup>. En outre, l'origine orale de certaines traditions, du fait de leur qualité de savoir « vivant », leur donnait un prestige tout particulier, comme le montre le fait que la citation d'un poème est aussi importante que la citation d'une source écrite<sup>388</sup>. De plus, l'apprentissage d'un texte est un processus qui passe, dans une culture comme celle de l'Irlande médiévale, par l'oralité, où les textes étaient normalement lus à voix haute. Il y a des raisons de penser que les *litterati* irlandais concevaient l'action de se souvenir et la parole comme étant mutuellement liées voire inséparables. Le savoir était oublié si il n'était pas raconté<sup>389</sup>. Là encore, la présence d'un auditoire qui interagissait avec le conteur permettait la circulation de ce savoir<sup>390</sup>.

---

382 Maignant 1989 : I 299-300.

383 Richter 1995 : 67.

384 Le Roux – Guyonvarc'h 1986 : 92.

385 Maignant 1989 : I 301.

386 Pour une mise au point concernant la transition entre oralité et écriture dans les tradition irlandaises, cf. Nagy 1986.

387 Byrne 1974 : 149-150 ; Ó Cathasaigh 1984 : 292-296 ; Williams – Ford 1997 : 105-106 ; Lambert 2011 : 8-11.

388 Toner 2005 : 70.

389 Nagy 1997 : 16.

390 Richter 1995 : 72.

Cette ambiguïté fondamentale de l'*intelligensia* irlandaise médiévale se trouve parfaitement illustrée par les deux colophons qui ont été ajoutés à la fin du récit de la *TBC* du Livre de Leinster. Dans le premier, en irlandais, il est souhaité que les futures générations de scribes et de conteurs ne dénaturent pas le texte par des additions ou des émendations :

Bénédictio sur quiconque gardera fidèlement la Razzia en mémoire et ne lui ajoutera pas une autre forme.

Dans le second, en latin, des désaccords sont exprimés sur le contenu du récit :

Mais moi, qui ai écrit cette histoire, ou plus exactement cette fable, je ne prête pas foi à certains éléments de cette histoire ou de cette fable. En effet, certains éléments sont des séductions des démons, d'autres sont des fictions poétiques ; certains éléments sont vraisemblables, d'autres pas ; certains sont destinés à plaire aux idiots<sup>391</sup>.

Ce double colophon est paradoxal, mais il exprime parfaitement ce que devait être le sentiment des *litterati* vis à vis des traditions qu'ils transmettaient. Ainsi, le premier colophon exprimerait la nécessité patrimoniale de conserver le texte complet et « authentique » de la *TBC* sans le modifier, comme retranscription fidèle d'un modèle oral. Le second colophon, écrit en latin, langue de culture chrétienne, est celui de l'appropriation et de l'interprétation par la culture littéraire chrétienne d'un texte présenté comme issu d'une tradition orale devenue inamovible par sa mise par écrit<sup>392</sup>.

D'autre part, cela révèle la complexité de la personnalité des *litterati* irlandais. En effet, les deux colophons sont de la main du même scribe, Aed mac Crimthainn, connu pour être attaché aux antiquités irlandaises. Sa double position vis à vis du texte peut se comprendre du fait d'une double formation : celle d'un clerc et celle d'un *file*. Il y a dédoublement de personnalité, ou plus exactement de discours. Dans le premier colophon c'est l'idéologie mémorielle de l'ordre des poètes qui s'exprime, alors que dans le second, il s'agit de la morale du clerc qui parle. Nous avons donc là une critique religieuse et doctrinale. Cependant, ce n'est pas un cas isolé<sup>393</sup>, mais pas nécessairement crédible du fait de l'emploi d'un vocabulaire convenu et du succès des *fabulae*, surtout dans les contrées celtiques, ce qui montre bien là une posture cléricale dédouanant la morale du transcripteur<sup>394</sup>.

Inversement, la conclusion de la *Scél na Fír Flatha*, dit :

(...) mais les érudits ecclésiastiques disent que chaque fois qu'une apparition merveilleuse (*taidbse ingnad*) est apparue à des souverains royaux (*dona rí-g-flathaib*) de la multitude – comme le Scál révélé à Conn et comme la terre des promesses (*tír tairngiri*) fut montrée à Cormac – c'était un ministère divin qui vint sous cette apparence et non un ministère diabolique. Cependant, (ce sont) les anges qui vinrent les aider, puisque c'est la vérité naturelle (*firindi aicnid*) qu'ils suivaient et c'était le commandement de la loi (*timna rechta*) qu'ils servaient<sup>395</sup>.

---

391 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 4919-4925 = O'Rahilly 1967 : 136, 272.

392 Nagy 1997 : 16-19.

393 Comme montré par Pádraig Ó Néill (1999), au sujet du désaccord affiché par un scribe anglais recopiant la *Navigatio Brendani* (= Plummer 1910 : II 293-4.) et par William de Newburgh (1136-1198) au sujet de l'*Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth (William de Newburgh, *Historia Rerum Anglicarum* (1066-1197), I incipit = Howlet 1884-1889 : I 11-13.).

394 Lambert 2011 : 142-144.

395 *Scél na Fír Flatha* §80 = Stokes 1891a : 202, 220-221.

Il y a là une véritable doctrine de l'acceptation du savoir oral païen par les *litterati* médiévaux : celui-ci ne peut être accepté que comme signe de la puissance divine. Il s'agit là du reflet de l'intégration des membres de l'ancienne classe sacerdotale au clergé chrétien. En outre, le fait que la tradition pré-chrétienne était au cœur de l'idéologie et des pratiques sociales avait pour conséquence de rendre impossible son extirpation sous peine de mettre à bas tout l'ordre social. Proinsias Mac Cana donne des pistes permettant d'expliquer ce conservatisme partiel de la tradition. Ainsi, outre la force de l'ancien ordre sacerdotal et de l'intégration partielle des membres de celui-ci dans l'Eglise d'Irlande, il évoque la modération prudente des évangélistes de l'île, faisant la distinction entre un paganisme « dur » et un paganisme « mou ». Le premier représente le paganisme institué des druides et des traits les plus polythéistes de leur doctrine, comme la cosmogonie, l'eschatologie et certains rites. Le second regroupe l'ensemble des coutumes, mythes, rites et traditions fortement ancrées dans les mentalités et dont la teneur n'allait pas à l'encontre du christianisme. Cet accommodement se produisit probablement par le biais de l'analogie, de la surimpression de formes ou de pratiques sur leurs corrélatifs païens<sup>396</sup>.

Il apparaît ici que nos « anciens », en particulier Fintan et Cenn Fáelad répondent parfaitement à ce portrait du *file* et de ses compétences. Le fait que Fintan et Túan reçoivent les honneurs de grandes figures du christianisme insulaire, sont christianisés et ont même de saints continuateurs montre bien le respect dû à la tradition locale et aux *filid*, pour peu qu'elle ne se portât pas en opposition à la doctrine chrétienne, quitte à l'accommoder. On ne peut comprendre un tel phénomène qu'en ayant à l'esprit le poids culturel des *filid* en tant que gardien de la tradition orale et du dynamisme de celle-ci tout au long du Moyen-Âge et au-delà. Lorsque le temps fut venu de mettre par écrit la tradition orale, l'intelligensia de cette époque l'accepta et, pour prouver son authenticité, le genre indigène du dialogue savant fut renouvelé, en faisant se rencontrer de grandes figures du passé et de grandes figures de l'Irlande chrétienne<sup>397</sup>. De même, Cenn Fáelad peut être vu aussi comme le représentant mythifié de ces érudits du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle qui sont associés avec le nord-est de l'Irlande et avec le développement de la culture hiberno-latine et vernaculaire<sup>398</sup>. Cenn Fáelad va mettre lui-même par écrit des traditions pré-chrétiennes ou considérées comme telles, au moyen d'un système scolaire, auquel étaient associés les *filid*<sup>399</sup>, ou par le témoignage direct de témoins immémoriaux, dans un contexte christianisé. La source orale de son savoir et l'infailibilité de sa mémoire renvoient à la conception pré-patricienne de la tradition en Irlande, tandis que son utilisation

---

396 Mac Cana 1986 : 62-63, 66-67

397 Williams – Ford 1997 : 66, 89, 106.

398 Williams – Ford 1997 : 90 ; Ni Dhonnchadha 2010 : 541.

399 L'image des trois écoles conjointes a entraîné un débat : pour P. Mac Cana (1970) : 62-78), Túaim Dreacain est une image abstraite de la « cité idéale de l'apprentissage », tandis que K. McCone (1990 : 24) considère que cette histoire témoigne de l'existence, à côté de l'école centrale de latin, des autres matières du savoir irlandais dans les monastères de l'époque pré-normande.

de l'écrit, qui lui permet d'harmoniser la tradition indigène et latine, en prose comme en vers, en fait l'incarnation même d'une classe d'érudits qui évoluent de la même manière que leur culture. Il ne symbolise pas simplement la mise par écrit de l'oralité pré-chrétienne, mais son harmonisation avec la doctrine chrétienne, ce qui en fait, par conséquent, l'initiateur mythique d'une nouvelle tradition vernaculaire<sup>400</sup>.

Ce passage et cette confrontation des cultures entre oral et écrit, traditions indigènes et christianisme, marquant le début de la littérature gaélique, est particulièrement bien illustré par les dialogues que les témoins de l'histoire de l'Irlande ont avec leurs successeurs chrétiens<sup>401</sup>. J. F. Nagy définit ce genre comme une conversation entre au moins deux figures, dont l'une sert d'interrogateur et de transmetteur du message qui nous est parvenu sous une forme textuelle. L'autre participant, dont le message est tout d'abord filtré par son interaction avec son interlocuteur, puis à travers le texte lui-même, doit presque être imploré pour être interrogé sur son savoir, dans un mélange étrange d'autorité rassurante et familière, mais jusque là inconnue. Dans tous les textes, ce dernier type de figure est un personnage de l'Autre Monde, païen ou chrétien : un ange, un revenant, un survivant d'une époque révolue,... Il apporte un savoir que son interlocuteur pensait être perdu ou inaccessible. Ce savoir est ancien, mais il est nouveau pour ceux à qui il le révèle, ce qui éclaire d'un jour nouveau à la fois le passé et le présent. Cependant, le texte obtenu au moyen de ce dialogue n'est jamais total, il n'est qu'un fragment du savoir déclamé par l'interrogé, voire un fragment du dialogue en lui-même<sup>402</sup>. En donnant une place centrale au dialogue, la littérature médiévale irlandaise préfère une exposition vivante de la parole, qui est sensible aux besoins et aux demandes des interlocuteurs et du public, ainsi que du contexte. Et paradoxalement, le dialogue introduit le discours dans ce qui est une démarche littéraire qui crée une tension, qui encadre et même exacerbe l'anxiété du public vis-à-vis de la conservation de ce savoir oral, démarche finalement productive<sup>403</sup>.

Le concept du mélange harmonieux et de la conservation de la tradition orale dans l'écriture représentés par les saints apparaît également dans un passage du *LGÉ*<sup>404</sup>, où le récit des saints absorbant et incorporant le savoir des anciens a fusionné avec l'inscription écrite de l'histoire sur le vellum, à travers l'ambiguïté de la formule utilisée. Il en résulte l'image du saint comme d'un livre et de sa peau comme d'un manuscrit. Le récit est littéralement transcrit sur le corps des saints par les scribes. Les saints deviennent alors, comme les anciens, des réceptacles de ce savoir, mais au

---

400 Tristram 1989 : 431.

401 Lambert 2011 : 11.

402 Nagy 1997 : 3.

403 *Ibid.* : 5.

404 Cf. *Supra*. Le poème LXV du *Lebor Gabála Érenn* (= Macalister 1938-1956 : IV 280-283) évoque également ce mélange harmonieux.

contraire de ceux-ci, leur savoir est également mis par écrit – même si temporairement tel un brouillon – sur leurs chairs ; ce qui montre bien la fusion de l’oral et de l’écrit en la personne de ces saints. La mention de ces quatre saints, assez tardive, puisque remontant à *b*, est là pour expliquer les multiples rédactions du *LGÉ*. Le fait que cet écrit doit être mis sur des autels signifie alors que le volume doit inclure la Bible avec le *LGÉ* – peut-être comme annexe du premier. Les saints deviennent alors des véhicules à travers lesquels l’histoire de l’Irlande est incorporée dans la tradition biblique et mise par écrit. Cette notion des corps saints comme un texte est présent à la fois dans les traditions chrétiennes irlandaises et continentales puisque à la fois dans l’Ancien et le Nouveau Testament<sup>405</sup>, la parole de Dieu est inscrite sur le croyant<sup>406</sup>.

En ce qui concerne la mise par écrit des traditions indigènes pseudo-historiques et leur christianisation à travers la trame de la chronique universelle, D. P. Mc Carthy a avancé que celle-ci aurait eu lieu essentiellement à Moville, l’abbaye fondée par saint Finnia et, précédemment, cette chronique avait été amenée à Iona, par Colum Cille, depuis une autre abbaye fondée par Finnia à Droimín, dans le comté de Louth. L’arrivée de cette chronique date des premiers temps de l’évangélisation de l’Irlande quand elle a été étendue à un ou plusieurs monastères du Leinster<sup>407</sup>. Sachant cela, n’est-il pas intéressant de constater que trois receveurs de la tradition de Fintan et de Túan sont justement Finnia, Colum Cille et Patrick<sup>408</sup>. Le remplacement du ou des premiers continuateurs de la chronique universelle en Irlande par Patrick se comprend si l’on a à l’esprit la prééminence de l’évangéliste de l’île dans les traditions concernant les premiers temps de l’Église irlandaise. La transmission du rôle Fintan et de ses homologues à des saints irlandais est d’autant plus intéressante que l’une des caractéristiques centrales de ces derniers est leur dévouement à l’écriture et à la littérature. Leur combat pour le christianisme se double de leur œuvre de transformation de la culture irlandaise, à travers la lecture et l’écriture<sup>409</sup>.

De même, la mise en parallèle, dans le *STT*, des tablettes, dans l’une des mains de Trefuilngid, et de la branche dans l’autre est à mettre en parallèle avec les deux formes de transmission du savoir déjà évoquées. Nous avons vu que la branche symbolise l’existence de Fintan en tant que récipiendaire du savoir de Trefuilngid, c’est-à-dire d’un savoir oral. Or, ces pierres gravées symbolisent bien l’autre forme de la connaissance, l’écrit, sous laquelle le savoir de Fintan passera à la postérité après sa mort, même si ces tablettes ne jouent aucun rôle dans le récit. Cependant, il y a

---

405 Deutéronome 6 :6-9, Apocalypse 3 : 11-13.

406 MacQuarrie 1997 : 181-182. Cet auteur note (ibid. : 183 n. 97) que le terme *crechta*, utilisé par Túan, pour caractériser ses cicatrices, peut être aussi utilisé pour décrire un tatouage.

407 Mc Carthy 2010 : 153-175.

408 Le quatrième, Comgall, est le fondateur de l’abbaye de Bangor, en 555 ou 559, et un compagnon de saint Finnia. Son abbaye, située à proximité de celle de Moville, fut, comme celle-ci, un important centre de la culture hiberno-latine (Williams – Ford 1997 : 92).

409 Nagy 1997 : 10.

là une référence implicite à la nouvelle loi, celle de l'écriture, celle de la culture judéo-chrétienne, par rapport à celle de nature, païenne. Concernant la double équivalence oral/écrit – vivant/mort, on conviendra avec Nagy que la véritable passage de l'oral à l'écrit intervient, dans le *STT*, à travers la mort de Fintan. L'incarnation du savoir oral est morte, comme le dialogue qui lui permettait de le transmettre. L'écrit prend ainsi sa place à travers un nouveau type de dialogue, celui entre le texte et son lecteur. Cependant, ce nouveau médium n'est pas irréprochable, car, le fait que le lieu d'inhumation de Fintan, voire la réalité de son décès, ne sont pas connus avec certitude montre que l'autorité d'un texte peut être remise en question par des traditions concurrentes. Il n'y a pas de certitude, l'écrit ne peut contenir toute la connaissance de Fintan, sa réalité, mais il en contient assez pour la rendre utile au présent<sup>410</sup>. Il y a là à la fois un rappel de l'infériorité traditionnelle de l'écrit par rapport à l'oral et la définition de son utilité patrimoniale.

Il n'en reste pas moins que, de même que l'Église d'Irlande par rapport à la tradition indigène, la tradition écrite n'a eu de cesse de se définir par rapport à son prédécesseur oral, tentant ainsi de se trouver une identité et une autorité. Cela a eu pour conséquence logique de donner une position à la classe émergente des érudits alphabétisés, les *litterati*<sup>411</sup>. Les deux processus sont logiquement parallèles et similaires, en vertu des liens unissant paganisme et oralité, d'une part, et christianisme et écrit, d'autre part. Ce besoin de légitimité de l'écrit a favorisé la réception en Irlande de traditions judéo-chrétiennes donnant une légitimité biblique aux lettres.

## 2. 3. La popularité des traditions concernant l'invention de l'écriture.

De manière intéressante pour notre propos, la tradition étiologique de l'écriture a eu un fort succès dans les textes irlandais ou hiberno-latin. Ainsi, l'invention des oghams fut attribuée au dieu Ogma lors de la seconde bataille de Mag Tured<sup>412</sup>, tandis que des origines bibliques furent données à l'origine de l'idée même d'écrit. Cette tradition a pour origine Flavius Josèphe qui décrit ce médium comme ayant été inventé par Seth fils d'Adam pour éviter la perte de la science des astres lors d'un cataclysme prévu par Adam qui devait prendre la forme soit d'un embrasement, soit d'une inondation. Il les grave sur une colonne de pierre et une colonne de briques : la colonne de pierre permettrait la continuation de l'écriture au cas où celle de brique disparaîtrait dans le Déluge, ce qui est le cas<sup>413</sup>. Dans la tradition irlandaise, l'écriture est gravée sur une colonne de pierre et une

---

410 *Ibid.* : 5-7.

411 *Ibid.* : 7-8, 20.

412 *Auraicept na n-Éces* ll. 5465-5473 = Calder 1917 : 272-273.

413 Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I 2 3.



colonne de chaux, qui est la seule à résister au cataclysme<sup>414</sup>. De plus, ce n'est plus Seth qui est donné comme l'inventeur de l'écriture, mais Énoch ou Cham, fils de Noé et les deux peuvent très bien être associés dans une même tradition, comme dans la grammaire hiberno-latine de Donatus Orthigraphus, où c'est Énoch qui la découvre et la grave sur deux colonnes, tandis que Cham la redécouvre après le Déluge<sup>415</sup>. Chez Clemens Scottus, l'inventeur de la lettre et celui de ses supports sont distingués : Énoch invente la première et Tubal, fils de Lamech, les seconds<sup>416</sup>. Cette étymologie de l'écriture va même s'aggraver au *LGÉ* dans le TCD MS H.2.15a de *c*. Là, Cham, comprenant qu'un Déluge arrive à cause du meurtre d'Abel par Caïn, décide de fabriquer trois colonnes quadrangulaires – une de chaux, une d'argile et une de cire – sur lesquels il inscrit les histoires de l'âge antédiluvien. Seule la colonne de cire résiste et permet la perpétuation des histoires d'avant le Déluge<sup>417</sup>. Selon P.-Y. Lambert, deux détails de ce récit montrent l'inspiration de l'*Auraicept na n-Éces*<sup>418</sup>. Le fait que Cham soit donné comme redécouvreur, voire comme inventeur de l'écriture, provient d'une autre tradition, celle des *Conférences* de Jean Cassien<sup>419</sup>. Cette attribution s'explique, selon les exégètes, comme la perpétuation des monstres après le Déluge, à travers la magie maléfique de Cham transmise sous forme écrite<sup>420</sup>. Dans les textes qui voient Énoch comme proto-inventeur de l'écriture, ce choix se justifie par la prophétie qu'il fit et qu'il met par écrit. Il n'empêche, comme l'écrit P.-Y. Lambert, que les Irlandais « se sont intéressés au problème de la survie des écrits, tout comme ils se posèrent souvent la question des témoins, et de la transmission des connaissances historiques »<sup>421</sup>. L'origine de la tradition faisant d'Énoch un prophète ayant laissé des écrits qui se sont transmis après le Déluge ne reposent – hormis les versets 14-15 de l'Épître de Jude qui cite cette prophétie – que sur les textes apocryphes concernant Énoch, comme le *Livre des*

---

414 *Duan in choícat cést* §15 = Meyer 1903 : 236. Cf. Lambert 2005 : 21-22. Le fait que la brique est là remplacée par de la chaux vient de la méconnaissance du premier matériau dans l'Irlande du haut Moyen Âge et de leur commune élaboration par cuisson (*ibid.* : 22 n. 2, 26).

415 Donatus Orthigraphus, *Ars Grammatica* = Chittenden 1982 : 9 (ll. 16-28). Cf. Lambert (2005 : 23) pour une traduction française du passage.

416 Clemens Scottus, *Ars Grammatica* = Tolkiehn 1928 : 18 (ll. 1-14). Cf. Lambert (2005 : 24) pour une traduction française du passage.

417 *Lebor Gabála Éirenn* §97 = Macalister 1938-1956 : I 158-161.

418 Lambert 2005 : 28. Ainsi, la précision que les trois colonnes ont quatre angles chacune pourrait bien avoir été inspirée par les dispositions adoptées pour les inscriptions ogamiques, dans les traités ogamiques qui forment l'appendice de l'*Auraicept na n-Éces*. D'autre part, l'intervention d'un troisième matériau, la cire, est peut-être inspirée par l'invention du gaélique attribuée à Gáedel dans le même texte où il est dit qu'elle fut écrite sur des pierres plates et des tablettes de cire.

419 Jean Cassien, *Collationes*, VIII 21 7-8. Cf. Lambert (2005 : 28-30) pour une traduction française du passage et une mise en relation avec le *LGÉ* via les sources hiberno-latines. Cette tradition est prolongée dans le *Liber de Numeris* où le caractère magique et malfaisant de Cham a été gommé (Lambert 2005 : 31). Deux commentaires de l'*Ars Maior* de Donat (*In Donati Artem Maiorem* = Holtz 1977 : 8-9 (ll. 55-65) ; *Ars Laureshamensis : Exposition in Donatum maiorem* = Löfstedt 1977 : 150 (ll. 54-74)) font d'Énoch le découvreur de l'écriture, mais Cham celui qui permet aux connaissances antédiluviennes de survivre sur l'une des deux colonnes (cf. Lambert 2005 : 31-33).

420 Lambert 2005 : 30.

421 *Ibid.* : 28.

*Secrets d'Hénoch*<sup>422</sup>. Celui-ci, déjà présenté par le canon biblique comme ayant une relation privilégiée avec Dieu, aurait reçu de ce dernier la révélation de tous les secrets et mystères divins. Sachant que l'Irlande a pu connaître de tels textes et vu l'importance d'Énoch dans la tradition médiévale, en particulier irlandaise, on comprend mieux l'importance du rôle d'Énoch dans cette légende<sup>423</sup>. Cependant, le choix d'Énoch et de Cham a pu être favorisé par des rapprochements avec la tradition indigène. Nous avons vu qu'Énoch était considéré, dans le *Saltair na Rann*, comme ayant survécu au Déluge par ornithomorphose similairement à certaines figures, dont Fintan et, dans une moindre mesure, Túan. Ne peut-on pas envisager, dès lors, que l'idée de la transmission d'un témoignage antédiluvien oral, comme celui de Fintan, a favorisé le rôle d'Énoch en tant que transmetteur d'un savoir antédiluvien écrit ? De plus, les traditions qui distinguent l'invention de la lettre par Énoch de la création du support nous font penser également à Fintan énonçant son savoir qui est alors reçu sur un support écrit. De la même manière, le rôle de scribe et de héraut de Dieu d'Énoch dans la tradition apocryphe judéo-chrétienne est similaire à celle de Fintan vis à vis de Trefuilngid, en tant que porteur de la parole d'un être divin, mais sans la mise directe par écrit. Pour autant, on ne peut pas considérer que le couple Trefuilngid-Fintan est un décalque de celui d'Énoch-Dieu<sup>424</sup> : nous avons vu que la figure de Fintan pouvait être liée à une divinité pré-chrétienne, source d'une partie de ses connaissances. Le parallèle avec le second couple aurait fait accepter plus facilement cette origine de la tradition irlandaise tout en lui donnant une caution chrétienne. En ce qui concerne Cham, l'analogie a pu jouer sur deux points : la conception locale de la nature négative de l'écriture par rapport à l'oralité et la survivance diluvienne de Fintan et son appartenance à une expédition de pécheurs.

Dès lors, la complexité des relations croisées entre les traditions indigènes et chrétiennes, leurs porteurs et leurs médiums se reflète dans la conception syncrétique des anciens du monde. Un autre aspect complémentaire de ces figures est leur rapport au volet pseudo-historique de la culture irlandaise médiévale, celui-là même qui est au cœur du *LGÉ*.

---

422 Vaillant – Philonenko 1987 : 1165ss. Cf. Lambert 2005 : 34.

423 Lambert 2005 : 37.

424 *Contra* Lambert (2005 : 38) qui voit dans la longévité surnaturelle et le témoignage de toute l'histoire irlandaise par des figures comme Fintan ou Túan un décalque de la figure d'Énoch.

### 3. Fintan, Túan et la notion irlandaise de *senchas*.

Pour bien comprendre la manière dont Fintan et Túan sont des sources de l'histoire de l'Irlande, il nous faut comprendre la vision irlandaise de celle-ci – le *senchas* – et son rapport avec les figures sus-citées.

#### 3. 1. Le *senchas* : une définition.

Le *senchas* « tradition »<sup>425</sup> forme la connaissance traditionnelle de la culture irlandaise. Cette connaissance est de nature topographique (les *dindshenchas*), juridique (la plus grande compilation de textes de lois s'appelle le *Senchas Már*, « la grande tradition ») et généalogique. A cela s'ajoute le savoir du *scélaige* « conteur », mais plus dans une nécessité didactique que divertissante, ce qui l'empêche d'atteindre une forme littéraire satisfaisante. Dans ce dernier sens, ce répertoire comprend l'histoire fictionnalisée ou dramatisée des clans et les légendes d'origine et est parfois appelé *scél-senchus* « tradition ancienne en forme narrative [de prose] ». Ces connaissances furent le domaine d'expertise du *senchaid* ou « historien, chroniqueur », une spécialisation du *filid*<sup>426</sup>. Ce terme dérive d'un composé *\*seno-k<sup>w</sup>ois(y?)os*, signifiant « ancien témoin »<sup>427</sup>.

Pour bien comprendre l'essence même du *senchas* nous allons nous reporter à la définition qui en est donné dans le *Senchas Már* :

Le Senchus des hommes d'Irlande, qui l'a conservé ? La mémoire commune de deux anciens, la transmission d'une oreille à l'autre, la composition du poète, l'addition de la loi de la lettre (*recht litre*), la force de la loi de nature (*recht aicnid*) ; car ce sont les trois rocs sur lesquels reposent les jugements du monde.

Le Senchus, c.-à-dire une question qui est difficile pour un ignorant ; car personne ne la comprend excepté les érudits, à savoir une question belle et aimable, c.-à-dire *cas caigne*, une question brillante, à savoir le vieux chemin de la science des hommes d'Irlande, ou les vieux contrats des hommes d'Irlande. Qui nous l'a transmis, quelle belle science est ainsi nommée ? Ou comment a été préservée la science que l'on appelle le Senchus ? Où, comment le Senchus a-t-il été préservé ?

La racine, la signification et l'origine du mot Senchus sont demandés. Sa racine est l'hébreu *son*, le grec *soena*, ou l'hébreu *suos*, qui est *suene* en grec, *tario* en latin, *dlighedh* en irlandais, et la loi est sa signification.

Sa composition analytique, sa solution selon la signification du mot Senchus : Senchus, c.-à-dire *sen chai fis* (la vieille route de la connaissance) des hommes d'Irlande, ou des anciens, à savoir *cai*, une route, c.-à-dire le chemin de la connaissance des anciens. Comme les gens viennent par de nombreuses routes à une résidence principale, c'est ainsi qu'ils viennent à la loi du Senchus par la connaissance de chaque contrat (...).

Ou, Senchas, c.-à-dire *Sen cae fis na sen* (la vieille maison de la connaissance des anciens) ; *tech fis na sen* (la maison de la connaissance des anciens). Comme la maison protège une personne du froid et du mauvais temps, c'est ainsi que la loi et la connaissance du Senchus protège une personne contre l'injustice et l'ignorance de chaque contrat (...).

Ou, Senchus, c.-à-dire, *senchuis, cuis*, une cause, à savoir la cause du savoir des anciens. Ou, *senchas*, le *sen* qui est un dérivé de *senex*, vieux, et le *cus* qui est dedans vient de *custodia*, c.-à-dire l'observation de la loi des anciens. Ou, Senchus, c.-à-dire *sen chaiss, cais*, un contrat, à savoir le vieux contrat des hommes d'Irlande. Ou Senchus, le *sen* qui est dedans vient du mot *senex*, et le *cas* qui est dedans vient du mot *casus*, sommet, à savoir le vieux sommet

---

425 eDIL s.v. *senchas, senchus* ; LEIA S-85.

426 Byrne 1974 : 138 ; Williams – Ford 1997 : 34-40 ; Carney 2005 : 479-480.

427 McCone 1995.

des lois des hommes d'Irlande. La loi du *Senchus* est une loi qui dépasse et surpasse toute autre loi ; comme la cime de l'arbre est au-dessus du tronc de l'arbre, c'est ainsi que la loi du *Senchus* dépasse toute autre loi<sup>428</sup>.

Un peu plus loin, un autre essai de définition nous est donnée :

*Senchus* : le *sen* qui est dedans est dérivé du mot *senex*, et le *cas* qui est dedans est du mot *causa*, une cause, c-à-dire, c'est une vieille cause du temps reculé. Ou le *sen* qui est dedans est du mot *sensus*, sens ; le *cas* qui est dedans est de *castigatur*, c.-à-dire corrigé, à savoir le sens corrigé de chaque chose dans la loi (...). Et cette loi est la racine et le tronc à partir desquels se développe chaque savoir, et de cela son nom est donné à la force naturelle et puissante à partir de laquelle le nom de chaque chose légale est établi. Maintenant, la recherche après cela : de cela son nom est donné au fruit, et à la couleur, à savoir l'enquête que l'esprit fait dans sa recherche après chaque chose. La connaissance maintenant après cela : de cela est dérivé le nom du fruit et pour la préparation qui se développe à partir de l'enquête, si bien qu'elle laisse cette impression sur l'intellect ; mais seulement que la loi de l'intellect existe toujours, et la loi de l'enquête n'existe pas toujours. Et comme pour la connaissance, elle ne subsiste pas toujours, car si elle est engagée à la mémoire, elle est souvent dépassée par l'oubli<sup>429</sup>.

On remarquera tout d'abord la prégnance de la mémoire et de l'oralité dans la conservation de cette tradition, dont les trois bases sont l'art du poète, la loi de la nature et celle de la lettre. Ces deux derniers étant respectivement la tradition législative pré-chrétienne et celle introduite par saint Patrick<sup>430</sup>. Ensuite, la symbolique des étymologies populaires qui nous sont données. Ainsi, la comparaison du *senchas* à une maison protectrice ou à la route qui y mène montre bien que la tradition historique était, dans l'Irlande ancienne, le constituant de l'environnement social. De même, le parallèle entre le *senchas* et le sommet d'un arbre permet de comparer la tradition à un pilier sur lequel repose toute la société irlandaise.

Il semble donc, au premier abord, que cette connaissance historique, base de la société, ait été particulièrement conservatrice. Cependant, il ne s'agit que d'une apparence. Certes, le *senchaid* est bien le dépositaire de toute une tradition, mais il la modèle selon les prétentions et les ambitions de ses commanditaires<sup>431</sup>, avec pour outils de travail des recueils, comme les manuscrits qui nous sont parvenus. La variabilité des versions et des recensions d'un même texte entre plusieurs manuscrits, voire même à l'intérieur d'un seul s'explique par la nécessité d'avoir un matériel varié pouvant s'adapter aux changements demandés<sup>432</sup>. Il s'agit pour l'historien de se servir du passé pour influencer sur le futur<sup>433</sup>. C'est là qu'entre en jeu le répertoire des *senchaid*. Les généalogies, qui fondent les lignages dans un jeu de relations qui remontent à l'arrivée de leurs ancêtres ultimes en Irlande<sup>434</sup>,

---

428 *Senchas Már* = Hancock et al. 1865-1901 : I 30-33.

429 *Ibid.* : I 34-37.

430 Sur ces deux types de lois et leur symbolique respective, cf. Carey 1990, Scowcroft 2003. Le fait que les trois bases du *sencha* soient la tradition pré-chrétienne, celle amenée par Patrick et l'art du poète montre bien le rôle de médiateur et de compositeur du poète dans la création du *senchas* médiéval.

431 Les compilations généalogiques semblent avoir servi le pouvoir des grandes dynasties jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle ; époque à laquelle la richesse et les prouesses militaires supplantent les liens de parenté en importance. Le déclin de ce rôle des généalogies s'amplifia dans les zones conquises par les Anglo-Normands, où elles ne gardèrent qu'un intérêt historique, tandis qu'elles reprirent de l'importance dans les régions les plus reculées et cela jusqu'à l'époque moderne (Byrne 1974 : 139-141).

432 Ó Corrain 1986 : 142-144.

433 *Ibid.* : 153.

434 Carey 2005 : 32.

vont donner la matière brute nécessaire aux revendications dynastiques, tandis que leur savoir toponymique et légendaire vont contextualiser l'ensemble<sup>435</sup>. Ainsi, les variantes des généalogies qui nous sont parvenues nous révèlent les changements de relations entre les différentes tribus et dynasties<sup>436</sup>. Il s'agit là d'une pratique héritée de l'art poétique en général, puisqu'un *dictum* de la loi irlandaise est « Il n'y a pas un poète qui ne synchronise ou ajuste toutes les histoires »<sup>437</sup>. La persistance de la tradition pré-chrétienne se retrouve au cœur de ces généalogies, à travers celles des dieux, dont la réalité, en tant que causes premières de l'univers servant de point de départ à la société entière, se comprend dans le même souci de contextualisation de l'ensemble de la tradition<sup>438</sup>.

Cela montre bien que la christianisation ne semble pas avoir effacé la conception traditionnelle de la mémoire collective qui consiste dans le maintien des règles gouvernant l'existence du monde à travers la reproduction constante des récits, qui peuvent aussi changer à travers le temps, mais qui sont considérés comme provenant d'une époque immémoriale. Le lien entre ces textes est un motif d'actions, de rituels ou de toute sorte de moyens mnémoniques comme des éléments du paysage qui jouent le rôle de « points d'attractions » qui accumulent le souvenir des événements dans le temps sacré et dans des types de comportements vitaux pour la communauté<sup>439</sup>. Une telle posture vis à vis des récits transmis par la tradition orale a parfaitement été théorisée par Van Hamel, puis repris par Tomás Ó Cathasaigh, qui parle de « mythes exemplaires ». Ceux-ci peuvent être vus comme des exemples à suivre ou à méditer pour leur auditoire, selon deux modes de compréhension : soit comme un exemple à suivre d'un point de vue social ; soit d'un point de vue mythologique, comme fournissant des figures paradigmatiques au système mythique pouvant se retrouver dans d'autres récits<sup>440</sup>.

En se basant sur le témoignage de choses anciennes, le *senchas* fonctionne selon le principe d'autorité : les traditions mineures qui ne s'accordaient pas avec l'enseignement des principales traditions de *senchas* étaient désavouées et attribuées à des ignorants<sup>441</sup>. Cependant, similairement aux historiens médiévaux issus d'autres aires culturelles, ceux d'Irlande percevaient que le passé était une dimension irrémédiablement perdue qui ne pouvait être examinée directement. Ils se devaient de rassembler, en l'absence de sources directes, les témoignages ayant survécu et d'autres sources secondaires, permettant la reconstruction d'une vision probable du passé<sup>442</sup>. Une telle vision

---

435 Mac Cana 1988 : 333.

436 Byrne 1974 : 145.

437 Gwynn 1942 : 15. Cf. Carney 2005 : 185.

438 Sur les principales généalogies divines irlandaises, cf. Sterckx 2009a.

439 Bondarenko 2014 : 175.

440 Van Hamel 1934 ; Ó Cathasaigh 1983.

441 Byrne 1974 : 139 ; Lambert 2010 : 90.

442 Coleman 1992 : 281-282.

relativiste de l'histoire explique également la persistance de récits contradictoires : l'historien en quête de vérité ne pouvant lui-même trancher entre deux visions d'un même événement laisse ce choix à la sagacité du lecteur, comme c'est parfois le cas dans les *Dindshenchas*<sup>443</sup>. Cette vision rejoignait celle de la transmission poétique vue comme la recreation d'un savoir absent ou perdu<sup>444</sup>. Ainsi, et du fait de son maintien dans la transmission séculaire, la versification est vue comme une preuve d'autorité, ce qui explique son utilisation massive dans les premiers écrits historiques. Elle se présente comme le médium naturel de la préservation mnémorique, permettant à ses compositeurs d'atteindre un degré d'autorité à la mesure de leurs succès<sup>445</sup>. Cependant, au-delà de l'autorité, c'est le concept du signe, de ce reste du passé, et de celui qui est apte à l'interpréter, qui est au cœur du concept d'authenticité historique en Irlande, même si ce rapport fut bouleversé par le christianisme qui introduisit sa propre grille de lecture<sup>446</sup>. C'est ce lien entre signe et savoir historique qui est au cœur de la tradition des *dindshenchas*.

La tradition historique étant la raison d'être des anciens du monde, il convient de voir de quelle manière ceux-ci reflètent le *senchas* et les *senchaid*.

### 3. 2. Fintan, Túan et leurs homologues comme incarnations du *senchas*.

Toutes les figures que nous venons de décrire participent de la notion de *senchas* et cela de plusieurs manières.

Tout d'abord, les définitions populaires du *senchas* dans le *Senchas Mór* sont étrangement évocatrices de certaines des figures que nous venons d'évoquer. Ainsi, la double image de la maison principale et du chemin qui y mène nous fait penser à l'organisation du domaine de Tara dans le *STT*, dont découle la structure provinciale de l'Irlande, donc de l'ensemble de la société. De plus, la comparaison avec l'arbre et ses fruits nous fait penser à la comparaison entre Fintan, les autres anciens du *STT* et les arbres provinciaux. En outre, l'idée même de chemin et donc de pérégrination est le propre des sages qui se déplacent à travers l'Irlande pour écouter le témoignage des anciens ou ces derniers qui se rendent auprès de leur auditoire.

Ces figures, en étant les dépositaires et les vecteurs de la tradition pré-chrétienne de l'Irlande, en sont les *senchaid* paradigmatiques. Cela se vérifie particulièrement dans la liste des différents savoirs maîtrisés par Fintan, qui recoupe celle des *senchaid*. De plus, la notion d'expertise attachée à cet office est justement celle présentée par Fintan dans le *STT*. L'art de la composition poétique,

---

443 Toner 2005 : 72-74.

444 Bondarenko 2014 : 176-181.

445 Smith 2002 ; Toner 2005 : 60-62.

446 Nagy 1997 : 14-15.

associé à la tradition païenne et à celle amenée par saint Patrick, est le propre de l'art de Cenn Fáelad et de saint Caillín – les seuls dont la chronologie concorde avec cette définition post-patricienne de la tradition. La mémoire et l'autorité sur celle-ci sont bien ce que les hommes rassemblés à Tara testent sur Fintan, tandis que l'oralité est le medium privilégié de toute connaissance concernant l'Irlande.

Cependant, comme le révèle l'étymologie de *senchaid*, sa science se base sur le témoignage. Or, tout historien est par définition un témoin indirect : la connaissance qu'il reçoit est toujours tributaire d'un ensemble de sources plus ou moins diverses, indirectes et contradictoires dont il fait la synthèse. Tout cela remettant en cause la véracité de la vision historique qu'il fait partager. Par conséquent, dans la tradition irlandaise, l'historien ultime doit être celui qui est au plus proche des événements qu'il raconte : il doit en être le témoin privilégié. Il est donc non seulement un *senchaid*, mais aussi un *sceola* ou *sceolang*, un « survivant » ou littéralement « un porteur de nouvelles ». J. F. Nagy compare ainsi cette catégorie de figures à Túan lorsque celui-ci déclare que toute destruction a un survivant pour la relater. Il est à la fois le sujet et le prédicat d'une narration persistante qu'il communique oralement ou à travers son corps<sup>447</sup>. Ainsi, Túan joue ce rôle, non seulement, pour son peuple, mais aussi pour les autres peuplements de l'île dont il fut le témoin. C'est également vrai pour Fintan, puisqu'il est le survivant du Déluge et de toutes les invasions suivantes. Caílte et Oísin sont les survivants de la bataille de Ventry qui mit fin à la période légendaire des *fianna*<sup>448</sup>. Mongán participe de la même logique puisqu'il est la réincarnation de Finn. Le plus vieil animal du monde est l'un des deux seuls survivants de l'hiver le plus rude que le monde ait connu C'est aussi le cas pour Cenn Fáelad, en tant que survivant de ce grand massacre que fut la bataille de Mag Rath. Seul Caillín n'est pas le témoin (quasi-)unique d'une disparition massive.

La conception irlandaise justifiant l'autorité de ses traditions historiques à travers le témoignage d'êtres millénaires les ayant vécues est fondamentale puisqu'elle est partagée par les traditions juridiques – qui, rappelons-le, sont consubstantielles aux traditions historiques – qui considèrent que le meilleur témoin est un être humain vivant qui a été présent et qui a vu les événements en question<sup>449</sup>. C'est bien pour cela que Fintan peut être considéré comme le meilleur témoin de la division provinciale de l'Irlande<sup>450</sup>, même s'il doit mourir, car la transcription de sa versification valide l'autorité de son témoignage.

D'après ce qui apparaît dans nos textes, la science des anciens du monde n'est pas déclamée uniformément et spontanément. Elle est dialoguée, comme le montre l'histoire de Fintan et des

---

447 Nagy 1999.

448 Cf. Meyer 1885.

449 Kelly 1988 : 203 ; Carey 1992 ; 1995b : 46.

450 Nagy 1997 : 6.

fianna survivants et elle n'est pas d'un accès facile puisque l'auditeur doit montrer sa volonté de la recevoir par le jeûne, comme dans le cas de Fintan et de Túan. La difficulté de ce savoir peut aussi passer par de vagues allusions et suggestions conformément à une tradition de perpétuation du savoir au moyen d'un langage ésotérique, fondant ainsi son autorité, comme dans le dialogue de Colum Cille et Mongán<sup>451</sup>. Il y a donc un rapport dynamique entre la science du *senchas* et ceux qui la reçoivent. Cela doit refléter l'expertise des *senchaid* et la sélection de leurs disciples parmi les plus méritant.

En tant qu'incarnation de l'histoire par leur expérience, ces anciens du monde sont supérieurs aux autorités érudites les plus hautes, tel Mongán montrant, par son témoignage direct, la vacuité du savoir de l'archipoète Forgoll. La réalité passée que ces figures incarnent transcende l'autorité poétique qui ne doit pas être confondue avec les faits historiques : la vision historique des *senchaid* est de l'ordre de la reconstruction relative, tandis que celle des anciens du monde relève de la vérité absolue<sup>452</sup>.

De ce fait, l'autorité historique n'est pas absolue et ne prouve pas les faits, mais elle les rend probablement et, donc, généralement acceptés. L'objectif des historiens médiévaux est donc de créer une ligne directe de transmission entre le témoin oculaire et le lecteur pour que ce dernier puisse avoir accès à l'entière vérité. Les *litterati* irlandais avaient à leur disposition les vies exceptionnellement longues de Fintan et Túan pour pallier le manque de sources immédiates sur l'histoire de l'Irlande. Dans de nombreux cas, ces témoignages oculaires sont mis par écrit par un saint ou son scribe, créant un lien direct entre les événements et la trace écrite, mais dans d'autres textes, la connection est créée par la versification<sup>453</sup>. Il ne faut pas considérer que Fintan, Túan ou d'autres témoins anciens sont de pures créations des *litterati* irlandais. Ce que ces derniers ont introduit pour ce type de figures, c'est le motif de la mise par écrit. Antérieurement, le véritable lien entre le témoin et le récepteur présent de la tradition – qu'il soit auditeur ou lecteur – était la versification.

De là découle logiquement la nécessité de l'âge vénérable de nos témoins : plus l'événement est ancien, plus leur âge est avancé pour pouvoir transmettre leur témoignage<sup>454</sup>. Cependant, cela n'est pas la seule raison de la vénérabilité de ces anciens, c'est aussi l'âge qui apporte l'expérience directe de l'histoire. Ce faisant, plus leur âge est avancé, plus leur témoignage historique est vaste, jusqu'à embrasser la totalité de l'histoire de l'Irlande, comme Fintan. On remarquera que Cenn Fáelad qui, contrairement aux autres personnages, a eu une existence réelle, bien que romancée sur le modèle

---

451 Nagy 1997 : 144.

452 Toner 2005 : 75-77.

453 *Ibid.* : 77-81.

454 Sur cette stratégie de recouvrement et de validation de la tradition historique irlandaise, Flower 1947 : 14-15.



des anciens du monde, n'a pas vécu durant des siècles. Au lieu de cela, il compense sa jeunesse par sa mémoire surhumaine qui lui permet d'être le « témoin », le réceptacle, de la science et du savoir irlandais.

Cette mémoire surnaturelle de Cenn Fáelad vient en effet compenser la durée de son apprentissage, borné par sa simple existence humaine. L'apprentissage en provenance de sources d'autorité permet en effet de remplacer le témoignage direct, puisque, par son autorité, cette source secondaire est la copie du premier. La grande espérance de vie de ces figures leur permet de jouer ce rôle d'intermédiaire. C'est ce qui explique que Fintan a été, en ce qui concerne la division de l'Irlande, l'élève de Trefuilngid, tandis que Caillín a eu un triple apprentissage : celui de Fintan, celui qu'il a connu à Rome et celui de l'ange. De même que le *senchaid* a été un élève avant de pouvoir dispenser sa science à un auditoire, de même ces figures ont été également des apprenants, donc des témoins.

En outre, le caractère absolu et immuable de la mémoire de Cenn Fáelad lui donne, à lui et à ses écrits, une autorité supérieure à celle des autres transcriptions du savoir oral. En effet, J. F. Nagy note que le dialogue entre Colum Cille et Mongán est l'exemple même de la rencontre entre deux cultures disposant de media contrastés : la force de la parole de Mongán surpasse la volonté de confinement de l'écrit du scribe chrétien<sup>455</sup>. Disposant de sa mémoire infaillible, Cenn Fáelad est capable de conserver parfaitement le discours de Fintan.

Au-delà de la transmission directe du savoir historique, par voie orale, il y a celle indirecte basée sur un témoignage matériel, les *memorialia*. Celles qui vont aider Fintan et les lettrés irlandais à se souvenir des enseignements de Trefuilngid sont de plusieurs natures. La partition de l'Irlande sera pérennisée à la fois par les cinq arbres qui symboliseront les cinq provinces ; puis, une fois qu'ils seront morts, ce sera Fintan qui représentera le souvenir de cette division, qu'il transmettra ; enfin, pour que cette organisation de l'espace lui survive, il placera au centre de l'Irlande, au point de division des provinces, une pierre<sup>456</sup>. Cette pierre était semblable aux pierres gravées d'oghams, qu'elles soient des bornes frontières ou des pierres tombales. Un texte médiéval irlandais dit même que l'écriture est un « rocher inamovible » (*ail ansuichthe*)<sup>457</sup>.

Au-delà de l'utilisation des pierres comme support d'une écriture immuable, les arbres ici décrits, mais surtout les pierres ont sans doute joué, avant l'arrivée de l'écriture en Irlande, le rôle de supports mnémotechniques et de preuves d'autorité aux poètes irlandais. Pour Rebecca Blustein, les pierres levées de Mag Tured servent à inscrire la mémoire des faits guerriers dans le paysage. Les piliers de pierre servent de moyens mnémotechniques érigés pour commémorer des héros morts et

---

455 Nagy 1997 : 144-145.

456 *Ibid.* : 5.

457 Kelly 1988 : 163.

des événements fameux. Ce sont à la fois des marqueurs physiques mais aussi historiques<sup>458</sup>. C'est du haut de ces pierres que les poètes des Fir Bolg proclament leur défaite<sup>459</sup>. Dans le même ordre d'idées, le fait que les poètes des Fomóire dénombrent leurs morts, dans le *CMT2*, va donner une réalité officielle à leur défaite par leur déclamation. Or, juste avant cela, ils se sont transformés en piliers de pierre, donc ils peuvent être vus là aussi comme des pierres mémorielles parlantes<sup>460</sup>. Dans les deux cas, ces pierres vont incarner la preuve, le souvenir, de cette histoire dans le paysage irlandais<sup>461</sup>. C'est exactement la même symbolique qui transparait à travers la transformation des adversaires de Caillin en pierre. Cela est d'autant plus marquant que ces mégalithes se trouvent à proximité de l'école qu'il fondera, tel un véritable mythe fondateur de l'autorité de celle-ci.

Cette empreinte de la tradition historique dans l'espace irlandais est le propre de celle-ci, comme nous le montre la prégnance du genre des *dindshenchas*. De même que les églises romanes étaient pour les chrétiens du Moyen Âge des « livres de pierre », l'Irlande toute entière en était un, puisque tout élément de son paysage pouvait être la relique d'un récit. Cependant, cette tradition, virtuellement gravée dans la terre d'Irlande, n'est rien sans son catalyseur, sans celui qui la révèle, le *file* ou celui qui en a la connaissance, comme Fintan dans les *dindshenchas* ou Caílte dans l'*ANS*. De la même manière que la connaissance du *senchaid* n'est rien sans celui qui le questionne pour la révéler. On a ici la vieille équivalence indo-européenne entre la science vivante, orale, et celle morte apparaissant sous une forme écrite.

Or, celui qui est capable de faire émerger un savoir historique à partir de ces signes est supérieur à celui qui ne se base que sur une tradition purement intellectuelle, comme Mongán qui fonctionne comme un révélateur du passé par son interprétation des signes face à Forgoll<sup>462</sup>.

En tant que connaissance de ces lieux qui font l'histoire, il n'est pas étonnant que la tradition des *dindshenchas* fasse de Fintan sa source ultime. Cela est d'autant plus vrai qu'il semble que l'une des fonctions originelles de citer les noms d'endroits fameux était d'indiquer une période mytho-historique ancienne, antérieure à celle des grands événements qui donnèrent leurs noms actuels aux lieux en question, montrant ainsi que le transmetteur de cette tradition était le réceptacle des plus anciennes traditions de son peuple<sup>463</sup>. On ne pouvait tomber plus juste avec Fintan et sa fonction de témoin antédiluvien.

---

458 Blustein 2007 : 23.

459 *Cath Muige Tuired Cunga* §§ 35, 47 = Fraser 1916 : 32-33, 42-43. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 32-33, 35.

460 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1389-1447 = Ó Cuív 1945 : 56-57. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 77-79.

461 Deux autres batailles mythiques, celle de la plaine de la Crau et celle de Larchant, ont aussi un symbolisme lithique fort qui a pu avoir une valeur mémorielle comparable. Cf. Chap. VIII. 4. 1. d.

462 Nagy 1997 : 303, 306.

463 Mac Cana 1988 : 338.

Le motif de la transformation des membres de la classe sacerdotale en pierres et celui de l'équivalence entre Fintan et ses cinq hypostases avec des arbres nous entraîne dans une dimension supérieure de la mythification du témoin historique. Non seulement son savoir sert de témoignage, mais son corps le devient également. Au-delà de la comparaison arbres/sages, Fintan, comme Túan, portent en eux les marques de leur expérience, la preuve tangible de l'autorité de leur discours. Pour le premier, c'est son éborgnement par l'Aigle d'Achill, aux premiers temps du monde ; tandis que pour le second, ce sont les multiples cicatrices laissées dans sa chair durant ses aventures en tant que poisson. C'est ce qui transparait aussi à travers l'invocation de Caílte par Mongán comme preuve de la véracité de sa science historique. Ils ne sont pas simplement de simples vecteurs de connaissances historiques, ils incarnent pleinement dans leur chair l'histoire de l'Irlande.

### 3. 3. Les rapports entre la tradition du *LGÉ* et cette définition comparée du *senchas*.

Comme nous l'avons évoqué en introduction et comme nous le verrons par la suite, le *LGÉ* est une œuvre qui synthétise traditions indigènes et judéo-chrétiennes. Un tel processus appartient à l'expertise des *senchaid*, ces spécialistes des multiples formes du savoir « historique » indigène, qui, habitués à plier la tradition aux besoins de leurs patrons, étaient d'autant plus aptes à de telles manipulations syncrétiques.

Cette image métissée de l'histoire de l'Irlande est clairement rendue, voire incarnée par les anciens du monde et les récits qu'ils sont censés avoir transmis. A travers eux, les érudits irlandais ont concilié, selon C.-J. Guyonvarc'h, ce que le *Senchus Mór* appelle la « loi de nature », la loi pré-chrétienne et la « loi de lettre », la loi judéo-chrétienne. Cette conciliation se faisant sur la mise en parallèle du Nouveau Testament comme rajeunissement et renouvellement de l'Ancien Testament<sup>464</sup>. A partir d'une telle philosophie, il était naturel pour les lettrés Irlandais de voir dans leurs ancêtres présumés des équivalents européens du peuple de l'Ancien Testament et donc de remodeler une partie de leur propre histoire sur le modèle biblique pour la christianiser d'autant plus et donc la rendre d'autant plus acceptable.

Avec l'arrivée de la tradition chrétienne, les *senchaid* découvraient une formulation nouvelle des connaissances historiques. Aux généalogies, aux *dindshenchas* et aux *scél-senchas*, venait s'ajouter l'annalistique chrétienne. En effet, pour que la tradition historique indigène puisse se fondre dans le moule de celle du nouvel ordre chrétien, il fallait qu'elle n'entre pas en contradiction ou mieux qu'elle soit validée par la tradition historique de l'Église. Celle-ci avait pour base la chronique

---

464 Guyonvarc'h 1980- : 153.

universelle d'Eusébe et de ses continuateurs qui, racontant l'histoire des principaux royaumes<sup>465</sup>, culminait avec celle de l'Empire romain et sa conversion au christianisme, par la providence divine. Lorsque les événements historiques irlandais et les traditions s'y rattachant furent ajoutés à la version irlandaise de la chronique universelle, ce fut l'acte de naissance de la pseudo-histoire synthétique irlandaise<sup>466</sup>. L'identification chronologique précise des différents éléments de la tradition pré-chrétienne, sur le modèle annalistique, permettait d'ancrer leur autorité. En outre, le classement parallèle des données irlandaises et de celles de la chronique universelle facilitait les rapprochements et analogies entre elles.

On peut néanmoins se poser la question de la raison d'être de l'insertion des strates les plus anciennes de la tradition historique locale, le cycle des invasions d'Irlande, dans la mise en ordre synthétique de la pseudo-histoire irlandaise. Cela doit s'expliquer par leur importance comme outil de contextualisation : sans ces strates, les généalogies et hauts faits des dynasties apparaissant dans les annales et les chroniques irlandaises n'auraient reposé que sur du vide<sup>467</sup>.

C'est en effet la conception historique qui transparaît à travers nos textes : la vérité doit être recherchée dans un passé qui a énormément à offrir au présent, tout en étant menacé de disparition. Le grand œuvre des saints et des *litterati* irlandais était de le sauver de la disparition pour la plus grande utilité de leurs contemporains, dans l'environnement contrôlé de l'espace textuel de la tradition chrétienne qu'il aidera à enraciner. Pour J. F. Nagy, il s'agit exactement du rôle qui est tenu par Fintan auprès des hommes d'Irlande réunis à Tara<sup>468</sup>. Bien entendu, il s'agit d'un passé inventé, d'une mise en forme de la société présente.

Un autre rôle remarquable des anciens du monde en lien avec la vocation historique du *LGÉ* est celui joué par Fintan et Túan comme autorité dans le passage identifiant les trente-six chefs des Milésiens. J. Carey s'est posé la question de leur rôle dans ce passage précisément. Il observe que tout ce qui précède ce passage appartient à leur savoir, mais que ces périodes n'ont pas d'importance politique directe. Les Milésiens et certains des chefs qui les accompagnent seront les fondateurs des dynasties qui occuperont l'Irlande au temps de la mise par écrit du *LGÉ*. La présentation des rapports de ces figures fondatrices préfigurait la distribution du pouvoir, du prestige et des prétentions qui existaient en Irlande à l'époque médiévale ; ce que Carey met en relation avec la conception historique des généalogies précédemment présentées et avec le besoin de contextualisation de celles-ci. Il relie cette dernière idée à des besoins d'autorité, de curiosité et de créativité<sup>469</sup>. Ces deux caractéristiques du *senchas*, préexistantes à la christianisation, se sont

---

465 Elle s'organisait en quatre colonnes, une pour chaque royaume : Assyrie, Egypte, Palestine, Grèce.

466 Williams – Ford 1997 : 90.

467 Mc Carthy 2010 : 175-185.

468 Nagy 1997 : 2-5.

469 Carey 2005 : 32-33.

pleinement développées avec l'ouverture de la tradition irlandaise sur la vision judéo-chrétienne du reste du monde et son histoire, elles aussi basées sur des généalogies, parfois contextualisées.

Concernant les généalogies impliquant les différents chefs milésiens, la multiplicité de celles-ci à l'intérieur même du *LGÉ* est l'exemple même des différentes réécritures politiques du savoir du *senchaid*, selon F. J. Byrne<sup>470</sup>.

De même, le processus de christianisation des traditions historiques indigènes a pour parallèle celui de Fintan et de Túan : profondément en lien avec l'histoire de l'Irlande, dont ils sont, par leur témoignage, les incarnations, leur conversion est nécessaire pour christianiser et faire accepter le récit des invasions d'Irlande au sein du paradigme chrétien<sup>471</sup>.

La raison d'être de tout le système des invasions d'Irlande, validé par le témoignage oral de figures d'autorité, comme Fintan et Túan, est bien la fondation de la société irlandaise et de ses mécanismes, comme les lois et autres coutumes, à travers le prestige de son ancienneté<sup>472</sup>. Cela apparaît clairement à travers le *STT* où l'autorité de Fintan est acceptée par son existence contemporaine des invasions d'Irlande. Ses connaissances du passé de l'Irlande lui permettent alors d'établir parfaitement les prérogatives contestées du haut-roi, véritable remise en cause de la société toute entière, et cela devant des représentants de l'Église, approuvant cette doctrine et le peuple irlandais, dont l'identité se définit par celle-ci, comme cela était également le cas dans le passage du *LGÉ* que nous venons d'évoquer<sup>473</sup>.

Cependant, outre le remodelage de la tradition historique dans un but de reconnaissance chrétienne des traditions fondatrices de l'Irlande, la vocation du *LGÉ* est, avant tout, indiqué par Carey, dynastique. La logique politique du *senchas* se reflète dans la doctrine canonique du *LGÉ*, où une place particulière est faite pour les patrons des principales traditions utilisées par ses rédacteurs, les Uí Néill.

Enfin, la forme même du *LGÉ* reflète clairement les besoins de la tradition. La place centrale de la versification dans nos textes fonde, même sous forme écrite, leur autorité, puisqu'elle représente une parole directe, expliquée par la paraphrase de la prose, dont elle sert à authentifier le récit. La réussite de cette forme proso-métrique expliquerait le succès du *LGÉ* comme histoire officielle de l'Irlande jusqu'à la fin de l'époque moderne<sup>474</sup>. De même, la présence de différentes versions, parfois contradictoires, d'un même événement au sein du *LGÉ* représente ce besoin de matière qui nourrit la dynamique du *senchas*. Dans ce cas de figure, la versification permet de donner plus de crédit à une version par rapport à une autre ou à présenter une version secondaire tout en ne lui donnant pas une

---

470 Byrne 1974 : 143-144.

471 Guyonvarc'h 1980- : 154.

472 Lambert 2010 : 83.

473 Carey 2005 : 38-39.

474 Tristram 1989 : 436 ; Toner 2005 : 63-64.

importance supérieure à la version principale, même si ce n'est pas une règle absolue, comme lorsque un scribe de *a* affirme que l'intervalle entre le Déluge et l'invasion de Partholón est de 312 ans, alors qu'il cite deux poèmes affirmant que cette durée est de 300 ans<sup>475</sup>. De même, le niveau d'autorité inférieur du texte écrit anonyme par rapport à la versification ayant une origine orale identifiée est corroboré par le *LGÉ* qui cite le *CDS* comme une source secondaire qui n'atteint jamais l'autorité de la principale basée sur un témoignage oral. On notera que Gregory Toner attribue un statut autoritatif à une source écrite lorsque ses auteurs sont identifiés, de la même façon que c'est le poète qui donne au poème son statut, en prenant l'exemple de la déclaration de Fintan et de Túan sur les chefs des Gaels<sup>476</sup>. Cependant, même si cet exemple ne remet pas en cause la conclusion de cet auteur, il s'agit de l'exception qui confirme la règle, puisque la transmission écrite est garantie par des autorités érudites clairement identifiées et les sources premières sont fondamentalement orales et versifiantes.

En somme, ce que nous devons essentiellement retenir de la vision irlandaise de l'histoire présente dans la tradition du *LGÉ*, c'est son enracinement dans des pratiques historiques de la tradition insulaire la plus ancienne qui ont été profondément renouvelées par l'inclusion de sources nouvelles et écrites, permettant l'écriture de cette pseudo-histoire synthétique. Cependant, cette vision probable de l'histoire de l'Irlande depuis ses origines n'a pu être écrite qu'à travers le recoupement de sources d'autorité provenant de deux traditions : celles orales du savoir pré-chrétien et celles écrites de la nouvelle religion. Seul l'art de l'accommodation des *senchaid* pouvait opérer la fusion entre ces deux ensembles de sources qui opposaient une culture insulaire à une autre à portée universaliste et se nourrissant de l'héritage de plusieurs civilisations. Tout un processus de sélection et d'adaptation plus ou moins christianisante a alors eu lieu, où le maître mot fut celui de la mise en conformité chrétienne la plus respectueuse qui soit de la tradition indigène, en tant que reflet par le biais d'un savoir oral d'autorité d'une image authentique du socle sur lequel reposait l'ensemble de la société irlandaise médiévale.

A travers ce premier chapitre, nous nous sommes penché sur les sources orales sur lesquelles se fonde l'entière tradition des invasions d'Irlande. La spécificité de ces sources est le fait qu'elles sont constituées par l'existence de figures particulières, essentiellement Fintan mac Bóchra et Túan mac Cairill, deux témoins à la longévité extraordinaire. L'étude de ceux-ci et d'autres figures qui leur sont apparentées, en Irlande, comme dans le reste du monde celte, nous a permis de montrer que ces

---

475 Toner 2005 : 66-70.

476 *Ibid.* : 71-72.

figures christianisées étaient préexistantes à l'évangélisation de l'île. Aux temps du paganisme, leur rôle était celui de vecteurs et de garants immémoriaux de la tradition sur laquelle reposait tout le paradigme culturel insulaire ; formant un pont vivant avec un passé inaccessible mais pourtant nécessaire à la validité de l'ordre social présent. De ce fait, ces personnages ont été modelés sur les impératifs de l'art poétique et, surtout, de la tradition historique indigène et de leurs exécutants, *filid* et *senchaid*. Au vu de l'importance socio-politique de ce savoir et des êtres qui l'incarnaient, ceux-ci devaient être inclus dans une histoire christianisée de l'Irlande à portée universaliste et rédemptrice. La connaissance dont Fintan et Túan étaient les dépositaires et les vecteurs fut ainsi validée par la providence divine, vue comme la force agissante derrière sa perpétuation en pleine Irlande chrétienne. Cette assimilation de l'ancien ordre par le nouveau n'est pas seulement incarnée par les anciens du monde, mais aussi par ceux qui reçoivent les traditions qui leur sont attribuées, ces *filid* et ces clercs, bien souvent d'anciens *filid* ou ayant été en parti éduqués par eux, qui surent mêler habilement les deux traditions. Et, de même que le savoir traditionnel de l'ancienne classe sacerdotale christianisée est incarnée par Fintan et Túan, c'est l'un des récepteurs de leur savoir, Cenn Fáelad, qui incarne le mieux les artisans de cette synthèse<sup>477</sup>. C'est sur ce constat que nous pouvons entrer dans le cœur de notre sujet, l'étude méthodique de chacun des peuplements de l'Irlande formant l'ensemble des invasions d'Irlande.

---

477 Williams – Ford : 90

## Chapitre II : les peuplements antédiluviens.

Les invasions antédiluviennes de l'Irlande sont l'objet d'un ensemble de traditions plus ou moins divergentes sur le premier peuplement de l'Irlande. Celui-ci a de particulier qu'il se déroule peu avant le Déluge biblique. L'hétérodoxie d'une telle expédition vis-à-vis du dogme chrétien fait que certaines versions du *LGÉ* et des textes qui appartiennent à la même tradition ne les prennent pas en compte, dans leur ensemble ou en partie, même s'ils les citent. Ainsi, c'est le cas de *b*<sup>478</sup>, du *Chronicon Scotorum*<sup>479</sup> et Keating n'y croit pas, en bon prêtre catholique, et se demande par quels moyens ses prédécesseurs ont eu vent de telles invasions<sup>480</sup>. C'est aussi le cas de Giraud de Cambrie qui se demande comment cette histoire a pu se transmettre au-delà du Déluge, évoquant l'hypothèse d'une pierre ou d'une brique gravée<sup>481</sup>. De même, ces peuplements antédiluviens ne se trouvent ni dans l'*Historia Brittonum* ni dans la *STMC*<sup>482</sup>.

On peut classer ces différentes traditions en trois ensembles textuels que nous examinerons successivement. L'analyse de ces traditions et des figures y intervenant nous permettra d'expliquer la conception irlandaise d'une présence humaine antédiluvienne en Irlande. Nous verrons ainsi par la comparaison de nos sources avec d'autres traditions irlandaises, galloises et indo-européennes que les racines d'une telle tradition sont profondément ancrées dans les conceptions cosmogoniques et eschatologiques de l'Irlande pré-chrétienne.

### 1. Les différentes versions des invasions antédiluviennes.

Ces traditions peuvent être classées en trois catégories. La première – que nous appellerons la tradition majoritaire – est celle concernant l'invasion de Cessair. La deuxième – la tradition secondaire – est constituée de variantes de la première tradition, où la principale divergence

---

478 *Lebor Gabála Éirenn* §185 = Macalister 1938-1956 : II 194-195. Cette recension prend en compte cette invasion, mais signale que d'autres non.

479 *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 1-2.

480 *Foras feasa ar Éirinn* I 5 4 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 146-147.

481 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 1 = Boivin 1993 : 238. Le motif de la pierre ou de la brique gravée est bien sûr une référence à la tradition exposée au chapitre précédent (section 2. 3.) sur la survivance du savoir antédiluvien.

482 On peut même se demander si ce dernier texte ne condamne pas la croyance en une invasion antédiluvienne dans le fait qu'il stipule bien qu'il n'y a pas eu de peuplement de l'Irlande avant le Déluge.



concerne l'identité de la meneuse de l'invasion et du personnage masculin principal. Enfin, la troisième catégorie – les traditions minoritaires – regroupe tout un ensemble de récits disparates concernant d'autres prises antédiluviennes de l'Irlande.

## 1. 1. La tradition majoritaire : l'invasion de Cessair.

Cette tradition est attestée dans les deux versions de *a*, dans *b* où cette histoire est contenue sous la forme de deux variantes successives ; la seconde se basant sur le poème XXIV. Nous les appellerons *b1* et *b2*. La recension *c* possède également le récit de cette invasion, qui combine les deux versions de *b* et celle de *f*<sup>483</sup>. Cette version est également contenue dans le *DGE*, dans les *FFE* de Keating, les *Annales de Clonmacnoise*, les *Annales de Roscrea*, le *Livre de Fenagh* et les *AQM*. Des allusions à cette tradition sont faites dans les *Banshenchas*<sup>484</sup>.

### 1.1.a. Les raisons du départ vers l'Irlande.

Selon les versions, l'explication qui nous est donnée du choix de la destination irlandaise de Cessair est plus ou moins brève et précise. Dans tous les textes, le fondement en est l'arrivée du déluge biblique. Les versions les plus explicites sont *b2* et *c*<sup>485</sup> et elles nous racontent globalement la même chose. Dieu prévient Noé qu'il va envoyer le Déluge noyer toutes choses vivantes, excepté Noé, sa femme, ses fils et leurs épouses. Signalons au passage que selon *c*, la raison du Déluge est le meurtre d'Abel par Caïn et que la famille de Noé ne doit pas être en compagnie des enfants de Caïn. Cela est une référence à la doctrine rabbinique, selon laquelle le châtiment de Caïn est différé sur la septième génération de ses descendants à travers le Déluge, rapportée par Flavius Josèphe. Ses écrits ont pu inspirer l'explication de *c*<sup>486</sup>.

Par la suite, Bith fils de Noé, Fintan le petit-fils de Lamech et Ladra demandent à Noé ce qu'ils doivent faire. Celui-ci leur répond qu'il ne peut les autoriser à monter dans son arche à cause de leurs péchés et que pour lui « ce bateau n'est ni un navire de voleurs ni un repaire de brigands »<sup>487</sup>. Les trois hommes<sup>488</sup> se réunissent pour trouver une solution et Cessair fille de Bith leur dit que, s'ils veulent trouver une solution, ils doivent se mettre sous son commandement, ce qu'ils acceptent. Elle leur dit ensuite de vénérer une idole (*lám-dia*) et de se séparer du dieu de Noé. L'idole leur

---

483 Scowcroft 1987 : 105 et 105 n. 74.

484 *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932 : XLVII 290, 317, XLVIII 167, 204.

485 *Lebor Gabála Éirenn* §§179, 190 = Macalister 1938-1956 : II 188-191, 198-203.

486 Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, I 2 1. Sur l'ensemble de la tradition connectant Caïn, ses descendants et le Déluge, cf. Grypeou – Spurling 2013 : 114, 128-129, 141-142.

487 Au même paragraphe, dans *Lc*, Cessair fait aussi cette demande à Noé.

488 Plus Cessair au même paragraphe de *Lc*.

conseille de prendre la mer<sup>489</sup>. Dans la seconde variante de *b*, ce sont les druides de Cessair qui lui conseillent de se rendre en Irlande<sup>490</sup>.

Cependant, une raison du choix de l'Irlande ne nous est donnée que dans *a* et *c* :

Noé leur dit : levez-vous, dit-il, et allez jusqu'à la limite occidentale du monde : peut-être que le Déluge ne l'atteindra pas<sup>491</sup>.

Pour quelle raison l'Irlande ne devait-elle (peut-être) pas être recouverte par le Déluge ? C'est *bl* qui nous donne une raison plus précise :

Cessair (...) pensait qu'il était probable qu'un lieu où les hommes n'étaient jamais venus jusqu'alors, où aucun mal ni péché n'avait été commis et qui était libre des reptiles et des monstres du monde ; qu'un tel lieu serait épargné par le Déluge<sup>492</sup>.

Giraud de Cambrie donne une raison analogue en signalant que Cessair s'était dirigée vers les îles à l'ouest du monde, car « elle espérait qu'en un endroit où il n'avait pas été commis de péché, Dieu ne punirait pas le péché par le Déluge »<sup>493</sup>. Selon Françoise Le Roux, ce passage est « une allusion directe à la qualité 'paradisique' de l'Irlande » où l'idée de « transgression est dépendante de la mention de serpent »<sup>494</sup>. En ce qui concerne cette conception paradisiaque d'une Irlande exempte du péché et des reptiles venimeux, nous la trouvons déjà au début du *LGÉ*. Solin, un géographe du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, est le premier à mentionner cette conception, puisqu'il écrit que, en Irlande, « on ne trouve point de serpent » et que ses habitants « ne font point la distinction du bien et du mal »<sup>495</sup>. Si bien que les rédacteurs de *c* ont inclus un texte latin où ils indiquent que l'Irlande est située au nord-ouest du monde, comme le paradis d'Adam l'est au sud-est, que ses deux lieux ont la même nature et que cela explique qu'il n'y ait aucun animal malfaisant en Irlande, sauf le loup<sup>496</sup>.

---

489 Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 142-143) suit globalement le passage cité de *bl* mais il ajoute que Bith demande l'aide de Noé par l'intermédiaire d'un messenger, Bith la demande également pour Cessair et la demande de Ladra n'est pas indiquée. O'Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §§9-11 = Macalister – Mac Néill 1916 : 8-11) suit également cette variante lorsqu'il mentionne les questions des trois hommes à Noé et les recommandations de Cessair.

490 *Lebor Gabála Érenn* §175 = Macalister 1938-1956 : II 184-187. Pour Françoise Le Roux (1968 : 384 n. 20), la mention des druides signifie que ceux-ci apparaissent, « dans l'esprit des rédacteurs du *LGÉ* préoccupés de chronologie et de concordance », comme se situant « au-delà du temps ». Selon nous, cela signifie que l'invasion de Cessair correspond à la fin d'un cycle cosmique où les différents constituants de la société - dont les druides - sont présents (cf. chap. XI) et/ou qu'il y a, dans ce passage, une assimilation entre l'idolâtrie de Cessair et des siens et le druidisme, comme c'est le cas ailleurs dans la tradition du *LGÉ*, comme par exemple lorsqu'il est question du druidisme des Túatha Dé Danann (cf. chap. VIII).

491 *Lebor Gabála Érenn* §§169, 191 = Macalister 1938-1956 : II 180-181, 202-203.

492 *Lebor Gabála Érenn* §175 = Macalister 1938-1956 : II 184-187. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §12 = Macalister – Mac Néill 1916 : 10-13) suit la même version, car il donne la même raison de cette destination.

493 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 1 = Boivin 1993 : 238.

494 Le Roux 1968 : 384 n. 20. Cependant, nous ne suivons pas tout à fait cet auteur lorsqu'elle dit que « le symbolisme bénéfique de la femme (Cessair est comprise comme une souveraine et non un être de volupté) indique une christianisation superficielle ». Certes, Cessair est ici souveraine et la christianisation de ce passage est superficielle, mais elle n'est pas considérée de façon tout à fait positive puisque c'est une pécheresse idolâtre.

495 Solin, *Polyhistor*, XXIII.

496 *Lebor Gabála Érenn* §101 = Macalister 1938-1956 : I 164-165.

Selon F. Leroux, cette assimilation de l'Irlande au paradis terrestre est une « conséquence lointaine et atténuée de la conception païenne du pays envisagé comme « macrocosme » et « centre du monde » en même temps que de l'île comprise comme terre sacrée », comme étant l'équivalent de la terre promise biblique, d'un Autre Monde idéal, du fait de la position de l'Irlande dans la direction cardinale de cette dimension sacrée<sup>497</sup>. L'absence de bêtes nuisibles et l'assimilation au paradis originel nous semblent bien là des développements locaux de l'information géographique de Solin concernant l'absence de serpents, mais aussi de la connaissance du bien et du mal, ce dernier concept étant propre à l'état édénique de l'humanité<sup>498</sup>.

De son côté, R. M. Scowcroft considère que l'auteur du passage de l'expédition de Cessair concernant l'absence de monstres en Irlande se réfère probablement à la doctrine faisant de Caïn le progéniteur des monstres que le Déluge doit éradiquer<sup>499</sup>.

### 1. 1. b. Le voyage vers l'Irlande.

Celui-ci nous est décrit dans des termes similaires dans F, *b1* et *c* et dans le poème XXIII de ces trois versions<sup>500</sup> qui semble avoir servi de source pour les versions en prose<sup>501</sup> :

Cessair, comment vint-elle,  
ses trois hommes et les cinquante avec complexion ?  
Un mardi elle appareilla, rude histoire,  
des îles de Méroé.

Dix *ANS* elle eut en Haute Egypte  
le long de la côte à la force rude :  
vingt jours elle fut dans une arche, sans reproche,  
sur la surface de l'immense Mer Caspienne.

Vingt jours elle eut de la courbe Mer Caspienne,  
jusqu'à ce qu'elle atteigne la puissante Cimmérie :  
un jour en Asie Mineure, un temps vers l'ouest,  
entre l'Asie et la Mer Torriane<sup>502</sup>.

Vingt jours elle eut d'Asie Mineure,  
de voyage vers les glorieuses Alpes :  
l'espace de neuf jours elle alla de là,  
jusqu'au majestueux coin de l'Espagne.

Alors elle eut vers la noble Irlande

---

497 Le Roux 1968 : 382-383 n.12.

498 La distinction du bien et du mal est donnée à l'être humain par la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance (Genèse 3:1-7).

499 Scowcroft 1988 : 27 n.73.

500 *Lebor Gabála Éirenn* §§169 (F), 176 (*b1*), 192 (*c*), XXIII = Macalister 1938-1956 : II 180-181, 186-187, 202-205, 219-221. Dans le poème XXI §2 (= Macalister 1938-1956 : II 210-211), il est dit simplement que « Cessair vint de l'Est » (*Doluid anair Cessair*).

501 Ces textes appartiennent donc à l'archétype β.

502 Macalister (1938-1956 : II 234) évoque, comme identification de cette mer, la Méditerranée ou la Mer Tyrrhénienne.

un voyage de neuf jours depuis l'Espagne :  
 Le jour du sabbath, le cinquième néfaste.  
 De là vient la conquête de notre pays<sup>503</sup>.

On peut remarquer qu'ici Méroé n'est pas une île, comme dans F et *bl*, mais un archipel<sup>504</sup>.

Les seuls changements majeurs entre les différentes versions concernent la date du départ, la durée de chaque étape et la date d'arrivée, comme le montre le tableau suivant<sup>505</sup> :

	<i>a</i> (§169)	<i>bl</i> (§176)	<i>c</i> (§192)	Poème XXIII
Jour du départ	Mardi, le 15	Mardi	Mardi, le 15	Mardi
Partie Egyptienne du voyage	10 ans	7 ans	10 ou 7 ans	10 ans
Période sur la Mer Caspienne	20 jours	18 jours	20 jours	20 jours
Durée du voyage de la Mer Caspienne à la Cimmérie	12 jours	20 jours	12 jours	12 jours
Période en Asie Mineure	1 jour	1 jour	1 jour	1 jour
Durée du voyage vers les Alpes	20 jours	20 jours	20 jours	20 jours
Durée du voyage vers l'Espagne	9 jours	18 jours	9 jours	9 jours
Durée du voyage vers l'Irlande	9 jours	9 jours	9 jours	9 jours
Jour d'arrivée	Samedi, le 5	Samedi, le 5	Samedi, le 5	Samedi, le 5

Si l'on compare les différentes durées et dates du voyage, il semble que ce soit le poème XXIII qui soit la source irlandaise la plus ancienne de ce périple, comme proposé par Macalister<sup>506</sup>. Le fait que *bl* et *c* fassent commencer le voyage sept ans avant le Déluge et non dix ans avant a pu être influencé par le fait que, dans le poème V, Lamech, ancêtre de Noé, de Cessair, de Bith et de Fintan, meurt à 775 ans<sup>507</sup>, et non 777 ans comme dans la Bible<sup>508</sup>. Or, le Déluge a lieu lorsque Noé, né alors que Lamech avait 182 ans, a 600 ans<sup>509</sup>. Donc, selon la chronologie biblique, Lamech serait mort cinq ans avant le Déluge, tandis que dans la chronologie du poème V, il y a sept ans d'écart. On peut penser que c'était là une date biblique signifiante pour les rédacteurs de cette version. L'ADR se distingue en mentionnant une durée d'un an<sup>510</sup>.

503 *Lebor Gabála Éirenn* XXIII = Macalister 1938-1956 : II 218-221.

504 Il s'agit de la ville de Méroé en Egypte, comme proposé par Van Hamel (1915 : 151). Cette localisation est déformée en « îles de la Mer de Hen » (*indsibh Mara Hen*), dans *c*. Notons également que *bl* précise que, lors d'une étape du voyage, ils étaient en Asie Mineure entre la Syrie et la Mer Torienne. La version *b2* (*Lebor Gabála Éirenn* §180 = Macalister 1938-1956 : II 190-191) indique laconiquement qu'ils partirent d'Egypte jusqu'en Espagne, conduits par des tempêtes et que leur voyage dura neuf jours. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §12 = Macalister – Mac Néill 1916 : 10-11) suit *bl* ; Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 142-143) fait de même mais ne donne pas les étapes du voyage et indique simplement que le voyage a duré sept ans et quart.

505 Macalister 1938-1956 : II 233.

506 *Ibid.*

507 *Lebor Gabála Éirenn* V §36 = Macalister 1938-1956 : I 186-187.

508 Genèse 5:31.

509 Genèse 5:28, 7:6.

510 *Annales de Roscrea* = Jaski – Mc Carthy 2012: 1. C'est également le cas de Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 1 = Boivin 1993 : 238).

Le fait que le jour de l'arrivée de l'expédition en Irlande est unanimement donné comme étant le premier samedi de mai peut éventuellement trouver un écho dans certaines traditions écossaises où la nouvelle lune de mai annonce la pluie si elle survient un samedi<sup>511</sup>.

Dans ce périple, la Mer Caspienne est décrite comme une mer ouverte, dans les écrits de Strabon, ainsi que le note Macalister<sup>512</sup>. Sachant cela, il serait intéressant de comprendre le choix de Méroé comme lieu de départ en étudiant la description faite par Strabon de cette île, qu'il situe au sud du monde connu :

(...) Deux cours d'eau se jettent dans le Nil : ils viennent tous deux de certains lacs situés au loin dans l'est et enserment une très grande île connue sous le nom de Méroé ; l'un de ces cours d'eau, appelé l'Astaboras, forme le côté oriental de ladite île ; on appelle l'autre l'Astapus. Toutefois quelques auteurs donnent à ce second cours d'eau le nom d'Astasobas, et appliquent le nom d'Astapus à un autre cours d'eau qu'ils font venir de lacs situés dans la région du midi et qu'ils considèrent en quelque sorte comme le tronc, autrement dit comme le cours principal et direct du Nil, ajoutant que c'est aux pluies de l'été qu'il doit ses crues périodiques. A 700 stades au-dessus du confluent de l'Astaboras et du Nil, Eratosthène place une ville nommée Méroé comme l'île elle-même, il parle aussi d'une autre île située encore plus haut que Méroé et qui serait occupée par les descendants de ces Egyptiens fugitifs, déserteurs de l'armée de Psammitichus, que les gens du pays appellent les Sembrites, c'est-à-dire les Étrangers, population chez laquelle le pouvoir royal est exercé par une femme, qui elle-même reconnaît l'autorité du souverain de Méroé (...)<sup>513</sup>.

Ici, plusieurs points sont analogues avec des détails de notre récit et ils ont permis de définir Méroé comme point de départ de l'invasion de Cessair. Premièrement, le fait que cette île se trouve à l'extrême-sud du monde connu s'explique par le fait que cette position est parallèle à celle du Munster, la province du sud-ouest de l'Irlande avec laquelle l'invasion de Cessair est fortement associée. Ensuite, Méroé est une île située sur le Nil, un fleuve connaissant des inondations périodiques dont il est fait mention dans cette description, ce qui rappelle le contexte diluvien de cette invasion. Ensuite, l'île située juste au-dessus de Méroé nous est décrite comme peuplée d'exilés et dirigée par une femme, ce qu'est l'invasion de Cessair en Irlande. De plus, d'après ce texte, on peut interpréter la position de Méroé comme étant à la confluence de trois fleuves, ce qui est également le cas des répartitions successives des cinquante femmes de l'expédition de Cessair, une fois qu'elle est arrivée en Irlande, comme nous allons le voir. Enfin, le choix d'une origine égyptienne de cette expédition repose peut-être aussi sur le fait que l'Égypte est la patrie maternelle de l'éponyme des Gaels et que cette région est vue d'une façon négative et idolâtre dans l'Ancien Testament, similairement à l'invasion de Cessair dans le *LGÉ*.

En ce qui concerne le périple en lui-même, Scowcroft a montré qu'il avait pour modèle plusieurs passages d'Orose : la partie qui va de la Caspienne à la Méditerranée est inspirée d'un passage

---

511 Rose 1932 : 237-238. Une telle croyance est similaire ou est issue du caractère néfaste en toute chose de la conjonction de la lune et de Saturne, l'astre lié à ce jour de la semaine, d'après les astrologues romains (Firmicus Maternus, *Mathesis*, IV 2). La tradition écossaise étant compatible avec la date de l'arrivée de Cessair et des siens en Irlande, il y a peut-être là le moment annonciateur de l'arrivée du Déluge en Irlande.

512 Macalister 1938-1956 : II 234.

513 Strabon, *Géographie*, XVII 1 2.

décrivant ces régions<sup>514</sup>, tandis que la mention du « coin de l'Espagne » provient d'une description de celle-ci<sup>515</sup>.

### 1. 1. c. L'arrivée en Irlande et la division des femmes.

Certaines versions donnent les circonstances de l'arrivée de Cessair et les siens. Ils débarquent toujours à Dún na mBárc « la Forteresse des Vaisseaux »<sup>516</sup>. Trois localisations possibles de ce point d'arrivée nous sont données. Premièrement, les versions *a*, *b1*, *c* et Keating situent ce point d'arrivée dans le territoire des Corcu Duibne<sup>517</sup>. Cependant, John O'Donovan remarque, dans une note à son édition des *AQM*, qu'il n'existe pas de Dún na mBárc dans cette région et suggère que Corcu Duibne est une erreur d'écriture pour Corcu Loígde, sur le territoire desquels un Dún na mBárc existe<sup>518</sup>. Eugene O'Curry plaçait quant à lui le lieu d'arrivée de Cessair dans la baie de Ballinskellig et plus précisément dans le sud d'Irrus des Corcu Duibne<sup>519</sup>. Henry Morris objecte à cela le fait que la version du *LGÉ* sur laquelle se basait O'Curry fut copiée par Torna Ó Maolconaire, un poète et historien des comtes de Desmond, dans le district desquels se trouve ce Dún na mBárc. Cette remise en cause de la neutralité de cet érudit est tempérée, de l'avis même de Morris, par le fait que la localisation de ce lieu se retrouve dans des manuscrits beaucoup plus vénérables et neutres du *LGÉ*<sup>520</sup>. Le poème XXVIII indique que Dún na mBárc se trouve « A Cúil Cessrach (« La Crique de Cessair (?) »), dans le pays de Carn » (*i Cúil Ceasra i críchaib Cairn*)<sup>521</sup>. H. Morris, sur la base de ce poème et sur celle d'autres indices de la tradition de Cessair que nous développerons ci-dessous, identifie Dún na mBárc avec le Cashel de Moneygold<sup>522</sup>. C'est vers cette solution que semblent tendre J. Carey et Dáithí Ó hÓgáin<sup>523</sup>.

Une autre divergence apparaît en ce qui concerne le nombre des bateaux de l'expédition. Les recensions *a*, *b1* et *c* nous signalent que l'expédition comportait trois vaisseaux mais que deux

---

514 Cf. Chap. IX. 2. 1. d.

515 Cf. Chap. IX. 2. 1. e.

516 *Lebor Gabála Éirenn* §§170, 177, 180, 192-193, XXVIII = Macalister 1938-1956 : II 182-183, 186-187, 190-191 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 142-143 ; Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §12 = Macalister – Mac Néill 1916 : 10-11). La version *b2* (*Lebor Gabála Éirenn* §180 = Macalister 1938-1956 : II 190-191) et Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 1 = Boivin 1993 : 238) mentionnent ce lieu d'arrivée sans en préciser la localisation.

517 C'est-à-dire la région formée par la péninsule de Dingle et celle d'Iveragh dans le Munster, que l'on peut considérer comme le finistère sud-est de l'Irlande. Cela permet d'identifier leur lieu de débarquement avec la baie de Ballinskellig (*DOG* s. v. dún na mbárc).

518 O'Donovan 1856 : I 3 n. e. Ce lieu se trouve dans la paroisse de Kilcommoge, dans la baronnie de Bantry, dans le comté de Cork. De nos jours, il porte le nom de Dunnamark (*DOG* s. v. dún barc).

519 O'Curry 1855 : 34-35.

520 Morris 1933 : 70.

521 *Lebor Gabála Éirenn* XXVIII = Macalister 1938-1956 : II 228-229.

522 Morris 1933 : 71-79. Ce lieu est situé dans la paroisse d'Ahamlish, dans la baronnie de Carbury, dans le comté de Sligo, en Connacht.

523 Carey 1987b : 46 ; Ó hÓgáin 2006 : 76.

d'entre eux s'échouèrent, laissant cinquante femmes – dont Cessair – et les trois hommes susnommés embarqués avec elles. Cependant, *b2* ne nous parle que d'une « arche » (*airc*) contenant cinquante femmes – dont Cessair, Bairrind et Balba – et les mêmes trois hommes<sup>524</sup>.

Notons qu'une anecdote est insérée dans la version de l'arrivée du *Lc*, racontant la mort de Bath, fils de Bith, en parlant de lui comme le premier homme mort en Irlande, à la place de Ladra :

D'autres disent que c'était l'enfant qui ne fut pas compté parmi eux dans le bateau, qui fut noyé dans la source (*Tibraid*) de Dún na mBárc le jour de leur arrivée, c'est-à-dire Bath fils de Bith, d'où un vieux proverbe : « Bith ne laissa pas Bath. »<sup>525</sup>

Une fois arrivés en Irlande, les trois hommes se divisent les cinquante femmes entre eux. Le nombre de femmes divisées est le même dans toutes les versions : dix-sept pour Bith, seize pour Ladra et seize pour Fintan. *b1* et le poème XXIV, signalent cette division brièvement<sup>526</sup>. Les détails de la division nous sont contés dans *b2* et *c*. Nous citerons cette dernière :

Et ils vinrent avec leurs femmes à Miledach. En ce temps-là, son nom était Bún Suainme, c'est-à-dire la confluence de la Suir, de la Nore et de la Barrow, lequel [lieu] est appelé la Rencontre des Trois rivières (*Comar na Trí nUisci*), à cause du mélange de ces trois rivières. Et là, ils divisèrent les cinquante femmes en trois groupes. Fintan prit Cessair, par choix, et seize femmes avec lui ; Bith prit dix-sept femmes incluant Barrfhind ; Ladra prit seize femmes incluant Banba, et ne fut pas satisfait de cela. Et il alla avec elle à Ard Ladrann etc<sup>527</sup>...

*Lc* et le poème XXV, présent dans toutes les recensions, nous donnent les noms de toutes les femmes. Commençons par le texte en prose :

Cessair, Lot, Luam, Mil, Marr, Feochair, Femair, Failbi, Forall, Cipir, Torand, Tamall, Tam, Abba, Ella, Ruicne, Sille ; celles-ci sont les femmes de Fintan. Barrann, Selba, Della, Duba, Dos, Fothar, Traigia, Nera, Banda, Tamall, Tama, Nathra, Leos, Fodord, Dos, Clos, Las ; celles-ci sont les femmes de Bith. Balbo, Bona, Allbor, Ail, Gothiam, German, Aithne, Inde, Rogairg, Raindi, Iacor, Ain, Rind, Easpa, Sinda, Samall ; celles-ci sont les femmes de Ladra<sup>528</sup>.

Le poème donne une liste contenant quelques différences, ainsi que des variantes parfois significatives, selon les manuscrits<sup>529</sup>.

---

524 Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §13 = Macalister – Mac Néill 1916 : 12-13) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn I 5 3* = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 142-145) considèrent que le nombre de femmes de l'expédition était cinquante. Keating y ajoute le poème XXVIII – en contradiction avec la localisation donnée précédemment. Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) ne parlent que de cent cinquante femmes de l'expédition, sans mentionner le naufrage. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15) ne parle pas non plus d'un naufrage, mais de seulement cinquante femmes. Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 1 = Boivin 1993 : 238) nous signale que l'expédition connut un naufrage et que seul le navire contenant Cessair, les trois hommes et cinquante femmes réussit à aborder l'Irlande.

525 *Lebor Gabála Érenn* §193 = Macalister 1938-1956 : II 204-205.

526 *Lebor Gabála Érenn* §178, XXIV §4-5 = Macalister 1938-1956 : II 188-189, 222-223.

527 *Lebor Gabála Érenn* §§180-181, 194 = Macalister 1938-1956 : II 190-193, 206-207. Keating (*Foras feasa ar Éirinn I 5 3* = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 144-145) la mentionne en suivant *c*.

528 *Lebor Gabála Érenn* §197, XXV = Macalister 1938-1956 : II 208-209, 226-229.

529 Nous citerons simplement ces noms alternatifs : Loth (B), Lotis Luama (Lc) ; Luamna (F) ; Maen (Y), Maol (E), Mael (D), Milis mBarr (Lc) ; Barr (N), Froechair (B et F), Fraech (Y) ; Faibli (F, E et B), Failbe (Y et D), Failbi (Lc) ; Toirriam (Y), Tarriam (E et D), Torond (B), Torann (Lc) ; Tamm (Y et D) ; Aba (F), Ab(h)la (Y, D et E) ; Ulla (N), E(a)lla (Y et Lc) ; Raichni (E), Ruigne (B) ; Ba(i)r(r)a(ind (N, F, E, D, Y, Lc), Barrfind (B) ; Sella (E et B) ; Adeos (b) ; Foth Traicia (N), Fota Traice (b) ; Nena (b) ; Banna (F), Buanna (E et D), Banda (c) ; Tam(m)a (f), Tuamma (b), Fodarg, sauf b (Fodarc), B (Fogarg) et Lc (Fodard) ; Aba, sauf N, F et c (Alba/Albo), Y et B (Balba/Balbo), E et D (Lab(h)ra) ; Bana (B), Ab(h)loir (Y, D et E) ; Germoc (Y et D), Grimoc (E) et Germar (Lc) ; Aiche (b) ; Inne (N), Inge (b) ; Roorc (b), Ri(n)di/Rinde (F, B et Lc) ; Irrand, sauf F et B (Irrind), b (Urrand) ; Sinni (b).

Dans ces listes, trois femmes sont particulièrement attachées à chacun des trois hommes. Cessair est choisie par Fintan, Barrind/Barrfhind/Barrann est choisie par Bith, tandis que Banba est choisie par Ladra<sup>530</sup>.

### 1. 1. d. La disparition de la compagnie de Cessair.

Le reste du récit de l'invasion de Cessair est assez bref. En effet, la date de l'arrivée de Cessair – lorsqu'elle est signalée – nous est décrite comme étant quarante jours avant le Déluge<sup>531</sup>. Ce qui en fait la plus brève invasion du *LGÉ*. Les événements qui sont comptés durant ces quarante jours concernent essentiellement la mort des différents membres de l'expédition et leurs conséquences.

Le premier à mourir en Irlande est Ladra<sup>532</sup>. Les recensions *b1* et *c* nous donnent les causes supposées de sa mort : il mourut d'un excès de femmes ou parce que le manche de sa rame avait pénétré sa cuisse (*nó issé lunta in ráma dochuaid i taeb a sliasta*)<sup>533</sup>. Selon J. Carey<sup>534</sup>, cela semble dériver, au moins en partie, de la mention, dans le poème CXV de Gilla Coemáin, de *robanach* « de rapports excessifs avec des femmes », comme étant la cause de sa mort<sup>535</sup>. Ladra est enterré à Ard Ladrann « la Colline de Ladra »<sup>536</sup>, d'après toutes les versions de sa mort. Les femmes sont divisées de nouveau entre Bith et Fintan<sup>537</sup>.

---

530 Banba est nommée Balba dans *b2* (*Lebor Gabála Éirenn* §183 = Macalister 1938-1956 : II 192-193) et Balbo dans *c* (*Lebor Gabála Éirenn* §197 = Macalister 1938-1956 : II 208-209). Elle semble être l'Alba qui commence la liste des femmes de Ladra dans le poème XXV. Cf. Carey 1987b : 44 n. 36. Ces trois femmes et leurs liens avec les trois hommes sont cités par Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 144-145), avec la variante Balba pour Banba. Dans les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 11), il est simplement indiqué que Cessair vint en Irlande l'année de la mort de Lamech accompagnée de Bith, Fintan et Ladra et de cinquante femmes et qu'ils en furent les premiers habitants. C'est également le cas des *AQM* (*AM* 2242 = O'Donovan 1856 : I 2-3). Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) signalent simplement que Cessair vint en Irlande avec cent cinquante femmes et – en glose – trois hommes. Les *Annales de Boyle* (§14 = Freeman – Flower 1924-1927 : XL 304) font de même, tout en indiquant que Cessair est fille de Bith, le fils de Noé. Le laconisme de ces textes ne nous permet pas de savoir si les cinquante femmes sont les survivantes du naufrage ou le nombre initial d'accompagnatrices. En ce qui concerne la date donnée pour le départ de Cessair, elle apparaît explicitement comme étant celle de la mort de Lamech, suivant en cela la tradition de *b1* et *c* qui sont néanmoins moins explicites dans cette concordance. On peut supposer que soit l'auteur a relevé la concordance initiale passée sous silence, soit il a eu pour source une version du *LGÉ* qui l'explicitait.

531 *Lebor Gabála Éirenn* §§169, 172, 177, 186, 189, XXIV 1 = Macalister 1938-1956 : II 180-181, 182-183, 186-187, 194-195, 198-199, 220-221.

532 *Lebor Gabála Éirenn* §§170, 177, 193, XXIV 5 = Macalister 1938-1956 : II 182-183, 188-189, 204-205, 222-223.

533 Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15) nous signale également qu'il mourut de « d'excès de femme » (*forcaid banaich*). O Cléirigh parle également de sa mort, mais en omettant la version où sa rame lui pénètre le fondement (*Do Ghabhálaibh Érend* §15 = Macalister – Mac Néill 1916 : 14-15).

534 Carey 1987b : 38.

535 *Lebor Gabála Éirenn* CXV §3 = Macalister 1938-1956 : V 486-487.

536 Elle est localisée sur la côte orientale du Wexford (Leinster). Peut-être l'actuelle Ardamine hill (*DOG* s. v. ard Ladrann).

537 *Lebor Gabála Éirenn* §§182, 195, XXIV = Macalister 1938-1956 : II 192-193, 206-207, 222-223. Notons que la version d'O'Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §15 = Macalister – Mac Néill 1916 : 14-15) et celle de Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 144-145) mentionnent que les femmes de Ladra vinrent voir Cessair pour savoir ce qu'elles devaient faire et qu'elle envoya un messenger à Bith au sujet de la division des femmes, que Bith va ensuite prendre conseil auprès de Fintan et qu'ils décident alors de la division.



Ensuite, Bith meurt à son tour – sans qu’il soit spécifié de cause – et il est enterré à Sliab Betha<sup>538</sup> « la Montagne de Bith »<sup>539</sup>. Puis, les femmes de Bith vont rejoindre Fintan et sa troupe de femmes. Devant ses cinquante femmes, Fintan s’enfuit, selon l’itinéraire suivant : de Bún Suainme sur la Suir, il passe à Sliab Cua et, de là, il se réfugie finalement à Tul Tuinde, au-dessus du Loch Dergdeic<sup>540</sup>. Ensuite, Cessair et ses compagnes se rendent à Cul Cessrach. Là-bas, Cessair meurt de chagrin, à cause de l’absence de Fintan et de la mort de son père<sup>541</sup> - et de son frère<sup>542</sup>. Cette dernière mort survient sept (*b2* et le poème XXIV) ou six jours (*c*) avant le Déluge<sup>543</sup>.

Les *Dindshenchas* racontent également la mort de deux suivantes de Cessair. Il s’agit tout d’abord de celle de Fraechnat qui nous est contée dans le poème sur Bréifne, dont un autre nom est Sliab Fraech. On y apprend simplement qu’elle faisait partie de la suite de Cessair et qu’elle fut enterrée sous un cairn, sur cette montagne<sup>544</sup>. Ensuite, il s’agit d’Eba, l’éponyme de Rind Eba et Tráig Éba, elle fait partie de l’équipage du bateau de Cessair<sup>545</sup> et elle est une guérisseuse (*ban-líaidh*) qui s’endormit sur cette plage où les vagues la noyèrent<sup>546</sup>.

Ces deux femmes sont inconnues par ailleurs. Macalister a proposé d’y voir, éventuellement, deux membres de la liste des femmes données dans le poème XXV, Abba et Froechar<sup>547</sup>. En ce qui concerne Eba, H. Morris a noté que les *AQM* gardent le souvenir d’une submersion de la baie de Tráig Éba par la mer en A. M. 3790<sup>548</sup>, soit bien après la venue de Cessair en Irlande. *L’ANS* en parle également en la donnant comme fille de Geibhtine Mac Morna<sup>549</sup>. Sachant que Morna est un

---

538 Macalister (Macalister 1938-1956 : II 235) note que O’Donovan (1856 : I 3) y signale un cairn qui existait encore à son époque, soit au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais qui a été détruit depuis. F. Le Roux (1968 : 385 n. 21) a émis l’hypothèse que ce lieu a pu servir « de point de cristallisation dans la formation de la légende ‘traditionnelle’ ».

539 *Lebor Gabála Érenn* §§170, 177, 182, 193, 195, XXIV 7 = Macalister 1938-1956 : II 182-183, 188-189, 192-193, 204-205, 206-207, 222-223. Il s’agit d’une hauteur où se rencontrent les comtés de Fermanagh, de Tyrone et de Monaghan.

540 C’est-à-dire depuis l’embouchure de la Suir (*DOG* s.v. bun suainmhe) jusqu’à l’actuel Knockmuldoon, dans le comté de Waterford (*DOG* s.v. sliab cúa), puis jusqu’au loch Dergdeic, qui se trouve près de Kilalloe (*DOG* s.v. loch derederc).

541 *Lebor Gabála Érenn* §§183, 196, XXIV 11 = Macalister 1938-1956 : II 192-193, 206-207, 224-225. Il est fait référence aux sépultures de Ladra, Bith et Cessair à la strophe 3 du poème XXI (= Macalister 1938-1956 : II 210-211). Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 1 = Boivin 1993 : 238) mentionne cette sépulture.

542 Ce frère est donné comme Bath dans *c* (*Lebor Gabála Érenn* §193 = Macalister 1938-1956 : II 204-205), mais une interpolation de *c* (*Lebor Gabála Érenn* §196 = Macalister 1938-1956 : II 206-207) le signale comme étant Ladra (*.i. Ladra luam*).

543 *Lebor Gabála Érenn* §§183, 196, XXIV 13 = Macalister 1938-1956 : II 192-193, 206-207, 224-225. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 144-147) passe rapidement sur les morts respectives de Ladra – sans en donner les raisons – Bith, Cessair et la réclusion de Fintan, tout en donnant les détails toponymiques associés, en suivant le poème XXIV dont il cite la dernière strophe.

544 *Dindshenchas de Rennes* §149 = Stokes 1894-1895 : XVI 162-163.

545 Là encore, nous avons une version où un seul bateau arrive en Irlande. Mais s’agit-t-il de la mention du bateau qui accoste sans dommage parmi les trois ou d’une version où il n’y avait qu’un seul bateau. En outre, l’équipage en question était-il de cinquante ou de cent cinquante femmes ? Cette notice toponymique pose ici plus de questions qu’elle n’en résout.

546 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 293.

547 Macalister 1938-1956 : II 174.

548 *Annales des quatres maîtres*, A. M. 3790 = O’Donovan 1856 : I 48-49.

549 *Acallam na Senórach* = O’Grady 1892 : I 127, II 138 ; Dooley – Roe 1999 : 47.

patronyme bien représenté dans la littérature ossianique<sup>550</sup> à laquelle appartient l'*ANS*, il s'agit sans doute là d'une réinterprétation de cette tradition. Le fait que Tráig Éba se trouve dans le voisinage du Dún mBárc situé par H. Morris dans le Connacht tendrait à conforter cette dernière localisation<sup>551</sup>.

En ce qui concerne Fintan, son histoire ne se termine pas là, comme nous le raconte les poèmes XXI. En effet, comme nous l'avons déjà vu, Fintan, reclus sous Tul Tuinde/Dun Tulcha ou transformé en saumon par Dieu, survit au Déluge et connaîtra toutes les invasions de l'Irlande jusqu'à la christianisation de l'île<sup>552</sup>.

### 1.1.e. La tradition majoritaire d'après les *Dindshenchas*.

Une version alternative de la tradition majoritaire nous est donnée par la tradition toponymique concernant Slíab Betha. La version en prose de cette notice est la suivante :

Alors Bith, fils de Noé, vint en Irlande, quarante jours avant le Déluge, avec sa fille Cessair pour échapper au Déluge, comme cela est raconté dans les *Capturae Hiberniae*. Après le premier partage (des cinquante femmes qui en Irlande [furent] avec lui, Cessair, Ladra et Fintan), Bith alla (à Slíab Betha) avec ses dix-sept épouses – ou (si cela était) après la mort de Ladra, ses vingt-cinq femmes – et alors une fièvre l'attaqua, si bien qu'il périt. Et les épouses l'enterrèrent dans le grand cairn de Slíab Betha. D'où il est dit Slíab Betha « la Montagne de Bith »<sup>553</sup>.

Dans cette notice, la seule information inédite est celle concernant la cause de la mort de Bith qui est complètement indépendante de ses nombreuses épouses. On remarquera également que la tradition ne s'accorde pas sur la position de la mort de Bith par rapport à celle de Ladra.

La version de cette notice dans le *Dindshenchas d'Edimbourg* est beaucoup plus longue et est différente du texte du *LGÉ* :

Slíab Betha, d'où cela vient-il ? Bith, fils de Noé, fils de Lamech, et Cessair, fille de Bith, et Ladra son pilote et Fintan, fils de Bóchra, son garçon, s'enfuirent, quarante jours avant le Déluge, car ils pensaient que les îles à

---

550 Le clan Morna, en particulier son chef Goll, sont les ennemis de Finn et des siens. Cf. Ó hÓgáin 2006 : 278-279.

551 Morris 1933 : 70-71 et 80.

552 *Lebor Gabála Éirenn* XXI §§4-5 = Macalister 1938-1956 : II 210-211. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 11-12) signalent que Ladra mourut sept ans après l'arrivée de l'expédition et qu'il fut enterré à Ard Ladrann, le lieu où il décéda. Ensuite Bith mourut et il fut enterré à Slíab Betha. Fintan quant à lui survécut et fut noyé là où le Déluge le surprit. Cessair mourut à Cul Cessrach et les cinquante femmes moururent là où le Déluge les surprit également. La date de la mort de Ladra ne cadre pas avec la chronologie générale de l'expédition et on peut considérer qu'il s'agissait à l'origine du septième jour avant le Déluge. Contrairement aux autres versions, ce texte ne donne pas les causes de la mort des différents protagonistes. De plus, l'auteur de ces annales fait mourir Fintan, car il considère que son histoire post-diluviennne est contraire aux écritures saintes. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15) ne mentionne que les associations de Ladra et de Bith avec leurs lieux de morts, mais sans préciser la connexion, tout en signalant que tous les membres de l'expédition moururent lors du Déluge, excepté Fintan qui s'endormit durant celui-ci. Notons au passage qu'il est dit dans la suite de ce texte que Fintan vécut en Irlande trois cent onze ans avant la venue de Partholón. Or, il est dit ensuite que celui-ci vint trois cent ans après le Déluge. Cela implique que l'expédition de Cessair arriva en Irlande onze ans avant le Déluge. C'est là une date totalement aberrante par rapport aux autres datations de l'arrivée de l'expédition. Signalons, enfin, que les *AQM* (*A. M.* 2242 = O'Donovan 1856 : 4-5) ne font que relater brièvement les morts de Ladra, Bith et Cessair, ainsi que les lieux de celles-ci, tout en expliquant que Fert Fintain tient son nom de Fintan, sans préciser s'il y est mort.

553 *Dindshenchas de Rennes* §143 = Stokes 1894-1895 : XVI 154-155.

l'ouest du monde, à partir de l'ouest de la mer Tyrrhénienne, ne seraient pas comptés comme appartenant au monde, et Noé, fils de Lamech, avait dit qu'il ne les laisserait pas entrer dans l'Arche. Pour échapper à ce déluge, les quatre voyagèrent jusqu'à ce qu'ils atteignent l'Irlande, et le Déluge les noya, car il les saisit à chaque éminence (*aird*), c'est-à-dire Bith à Slíab Betha, Ladra à Ard Ladrann, Cessair à Cúil Cessra et Fintan à Fert Finntain sur Tul Tuinde. Il fut une année entière sous les vagues, si bien que c'est lui qui nous fut restitué ensuite ; car le navire avec lequel ils étaient arrivés avait été lancé contre un rocher par la mer, à Dún Barc, le dernier jour de l'année après qu'il avait été mis à l'eau. Voilà d'où vient Slíab Betha.

Bith trouva la mort sur la montagne.

(Bith), fils [petit-fils ?] de Lamech le resplendissant, le très hospitalier,  
le furieux Déluge le noya,  
le petit-fils du très renommé Mathusalem<sup>554</sup>.

On remarquera, à la suite de G. Bondarenko, que ce texte ne mentionne qu'une unique femme, Cessair, et que la cause de la mort de trois des quatre fuyards du Déluge est justement le Déluge lui-même<sup>555</sup>. En outre, il semble que ce texte fasse de Bith un fils de Lamech<sup>556</sup> et, par conséquent le frère de Noé, de la même manière que Béothach, le grand-père de Fintan. Ce dernier est présenté ici comme le fils de Bith et de Bóchra. Il semblerait donc que ce texte nous donne une autre tradition de la généalogie de Fintan et de Bith. Celle-ci est, pour ce dernier, plus conforme au canon biblique concernant les enfants de Noé.

En dépit des divergences observées, ces deux versions de la mort de Bith appartiennent bien à la tradition majoritaire, car les quatre personnages principaux y apparaissent. C'est également le cas d'une tradition recueillie par Meredith Hammer, qui, elle aussi, diverge du récit du *LGÉ* concernant Cessair.

### 1. 1. f. La tradition majoritaire d'après les notes de Meredith Hammer.

Roland M. Smith a montré que les notes utilisées par l'historien anglais de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle Meredith Hammer, lors de l'écriture de ses *Chroniques d'Irlande*, contenaient deux pages avec une version différente de la première invasion d'Irlande, provenant de la traduction d'un manuscrit irlandais inconnu<sup>557</sup>. Voici ce récit :

Nous avons dans nos vieux livres de parchemin que Cessair (latin *Cesara*)<sup>558</sup>, une noble femme vint quarante jours avant le Déluge de Noé en Irlande avec un nombre de cinquante femmes et trois hommes. Le nom des hommes [est] Ledhra, Bioth et Fionntain. Et ils divisèrent les femmes en trois parts entre eux : si bien que celui qui avait la dernière part (car le dit nombre ne pouvait être divisé équitablement) envia les deux autres, car chacun d'eux avait dix-sept femmes et lui n'en avait que seize. Après quoi les deux autres étant plus sages l'autorisèrent à faire ce qu'il voulait avec leur propre part des femmes aussi souvent qu'il le voudrait et à cause de cela, il mourut peu de temps après et peu après, le second mourut, si bien qu'à la fin, Fionntain qui survécut, terrifié [à l'idée] de mourir comme ses compagnons, pensa en lui-même éviter la vue de toutes les femmes, excepté celle de la meneuse, et l'appela à part pour lui dire le secret du vent dans les airs, par lequel elle pourrait s'envoler personnellement avec lui et laisser la compagnie du reste des femmes, car s'il devait être capable de leur fournir d'autres choses nécessaires pour elles, il était impossible pour lui de satisfaire la luxure de leurs corps et, en conséquence, il désirait qu'elle garde secret

---

554 *Dinnshenchas d'Edimbourg* §57 = Stokes 1893 : 477-478. La version métrique de cette notice (*Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 76-77) n'ajoute rien de plus, si ce n'est qu'il est décrit comme doué pour le combat.

555 Bondarenko 2014 : 236.

556 C'est également le cas du *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 6-7, 14-15).

557 Smith 1958 : 210.

558 La mention « fille d'un roi » est effacée.

son projet de toutes les femmes. Alors elle pensa nécessaire d'avoir l'une des femmes pour la servir et, en conséquence, elle parla de la même manière à l'une d'entre elles. Et la même femme parla de son secret à une autre, si bien qu'à la fin chacune des femmes connaissait leur secret et quand ils commencèrent à s'envoler dans la nuit, toutes les femmes les suivirent rapidement. Et voyant que ce dispositif ne menait à rien, il pensa que le seul remède serait de courir hors de leur vue et de les laisser [en arrière] par la rapidité du pied. Et elles le suivirent, courant après lui à travers toute l'Irlande, [c'est ainsi] qu'elles sont mortes, de cette manière, en divers endroits, six en un lieu, douze en un autre, si bien que ces endroits furent nommés d'après elles, comme « le Gué des Femmes » sur la rivière Senonn<sup>559</sup>, « la Montagne des Femmes Blanches » dans la province du Munster<sup>560</sup> et Cessair, la meneuse, sur la colline de Carn Cesrach et toutes les femmes moururent de cette manière. Ce Fionntain qui était vivant *ad nostros annos* fut changé en diverses formes et apparences comme dans un saumon etc. C'est de là que vint le fait qu'il est le quatrième homme qui fut vivant dans le monde entier à l'époque à côté de ceux de l'Arche de Noé : ceux-ci furent transformés en poissons pour qu'ils puissent vivre sous l'eau, par la providence de Dieu, à l'ouest, au nord, à l'est et au sud pour déclamer et retenir ce qui avait été fait dans les dites parties du monde, où ils étaient avant l'époque du Déluge, pour ceux qui viendraient habiter là après le Déluge, comme il apparaît d'après l'autorité de certains poèmes irlandais, faits dans le même sens, dans lesquels se trouve le nom de chacun de ces quelques hommes et dans quelle partie ils vécurent<sup>561</sup>.

Comme signalé par Smith, ce bref récit diverge de celui du *LGÉ* par de nombreux points. Ainsi, les morts de Bith et de Ladra sont racontées brièvement, sans aucune référence à la redivision des femmes. En outre, le récit de la fuite de Fintan est considérablement développé, d'une manière bien différente de celle du *LGÉ*. Dans ce dernier texte, il n'est nullement fait mention d'un « secret du vent » ni d'aucune fuite de Fintan sous la forme d'une envolée, sans parler du rôle toponymique de cette fuite<sup>562</sup>.

D'autres détails sont tout aussi marquants. Fintan ne veut pas abandonner Cessair au départ et les deux s'envolent de concert pour échapper aux autres femmes, mais n'y arrivant pas Fintan (et sans doute Cessair) décide qu'il pourra mieux les distancer à pied. La raison de l'enchaînement de la fuite aérienne du couple, suivie de la fuite de Fintan seul et à pied, nous semble peu crédible. Il se pourrait que l'on ait, là, la juxtaposition de deux traditions différentes sur la fin de l'invasion de Cessair. Dans l'une, Fintan et Cessair fuient par les airs, tandis que, dans l'autre, Fintan fuit seul, comme dans le *LGÉ*, excepté les références toponymiques qui se trouvent là. Au sujet de celles-ci, le fait que nous avons vu que deux suivantes de Cessair étaient les éponymes de deux lieux rend d'autant plus légitime la tradition conservée dans les notes de Meredith Hammer. Enfin, ici Fintan est transformé en saumon et il est aussi mis en relation avec les trois autres anciens du monde, comme vu au chapitre précédent.

---

559 Selon Smith (1958 : 211 n.22), il s'agirait d'une mauvaise lecture du toponyme Áth Caille « l'Estuaire du Bois » sur la Shannon, près de Limerick, par une confusion avec *caile* « servante » (*eDIL* s.v. 1 caile ; *LEIA* C-12) ou *caillech* « vieille femme » (*eDIL* s.v. caillech ; *LEIA* C-14). Alternativement, on peut penser que ce texte conserve une explication différente, mais authentique de ce toponyme en relation avec ce récit. Nous verrons dans la suite de ce chapitre que des faits tendent à conforter cette dernière hypothèse.

560 Smith (1958 : 211 n.23) indique qu'il s'agirait du Sliab Ban Finn que l'on retrouve dans l'*ANS* (= O'Grady 1892 : I 107ss., 156ss., II 115ss., 173ss. ; Dooley – Roe 1999 : 20ss., 85ss.) et qui est aujourd'hui le Slievenman en Tipperary. Comme pour la note précédente, nous verrons par la suite que les traditions attachées à cette localisation rejoignent le présent récit. Lors de notre soutenance, P.-Y. Lambert suggérait d'étudier le lien éventuel entre cette invasion et les Sliabh na mBan du folklore moderne.

561 Smith 1958 : 210-212.

562 *Ibid.* : 212.

Cependant, les récits concernant Cessair ne sont pas les seuls décrivant la première occupation de l'Irlande comme étant le fait d'une femme à la tête d'une troupe majoritairement féminine, c'est aussi le cas de la tradition secondaire.

## 1. 2. La tradition secondaire : les invasions de Banba et d'Ériu.

Cette tradition existe en deux versions : dans l'une Banba est la meneuse de l'expédition, dans l'autre, il s'agit d'Ériu. Nous allons exposer le texte de ces deux versions, avant de les analyser.

### 1. 2. a. Les textes.

Le récit de l'invasion de Banba se trouve principalement dans *c*, des allusions sont présentes dans *Y* et dans *F*. La source ultime de cette version est, dans tous ces textes, le *CDS* :

Qui prit le premier l'Irlande après le commencement du monde ? C'est cela ce que nous dit le *Livre de Druim Snechta*, que Banba était le nom de la première femme qui prit l'Irlande avant le Déluge, et c'est d'elle que l'Irlande est appelée « Banba ». Elle vint avec trois fois cinquante jeunes filles et trois hommes. Ladra, l'un de ces trois hommes, fut le premier mort d'Irlande en ce temps-là, et de lui est nommé Ard Ladrann. Quarante années avant le Déluge, elles furent dans cette île. Ensuite, une maladie vint sur elles, si bien qu'elles moururent toutes en une semaine. Après cela, l'Irlande fut deux cents ans sans une personne vivante, et, ensuite, vint le Déluge (...) <sup>563</sup>.

L'anecdote de la venue d'Ériu se trouve dans le préambule en latin de *Chronicon Scotorum* :

Anno Mundi 1599. En cette année, la fille d'un des Grecs vint en Irlande, son nom était Ériu ou Berba ou Cessair. Cinquante jeunes filles et trois hommes [étaient] avec elle. Ladra, son navigateur, fut le premier à être enterré en Irlande. Cela les historiens des Irlandais ne le racontent pas <sup>564</sup>.

### 1. 2. b. Les différences avec la tradition majoritaire et leur interprétation.

La principale différence existant entre la version majoritaire et celle-ci est, bien entendu, le nom de la meneuse de l'expédition. Dans le texte attribué au *CDS*, elle est appelée Banba, tandis que, dans celui provenant du *Chronicon Scotorum*, ce dernier nom n'apparaît pas mais l'auteur hésite entre les noms d'Ériu, de Berba ou de Cessair. Il a été proposé par certains auteurs que Berba soit une erreur d'écriture pour Banba <sup>565</sup>, mais J. Carey a montré qu'une telle erreur n'était pas possible pour le scribe du *Chronicon Scotorum* <sup>566</sup>. Ensuite, il y a toujours trois hommes qui sont mentionnés, mais le seul qui soit nommé est Ladra, en sa qualité de navigateur (*gubernator*) de l'expédition et de

---

563 *Lebor Gabála Éirenn* §§167 (F), 175 (Y), 187 (c) = Macalister 1938-1956 : II 176-179, 184-185, 196-197. Ajoutons également que Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 1 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 140-141) fait allusion à cette version.

564 *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 1-2.

565 Arbois de Jubainville 1884 : 68 n. 3 ; Morris 1933 : 69.

566 Carey 1987b : 44 n. 36.

premier mort d'Irlande, qui se trouve également dans les différentes recensions du *LGÉ*<sup>567</sup> ou dans le *Dindshenchas* de Sliab Bletha.

On remarquera également qu'ici le nombre de femmes qui arrivent en Irlande est cent cinquante dans l'invasion de Banba et cinquante dans celle d'Ériu. De plus, nous avons vu précédemment, pour les versions *a* et *b1*, que le nombre de femmes dans l'invasion de Cessair est de cent cinquante, mais que seules cinquante survivent, tandis que les autres textes du *LGÉ* ne mentionnent que cinquante femmes. Selon J. Carey, l'auteur de la prose a tenté d'harmoniser la version à cent cinquante et celle à cinquante femmes<sup>568</sup>. C'est possible, mais pas certain. Ainsi, il se peut très bien que le nombre donné dans le *Chronicon Scotorum* soit celui des femmes qui accostèrent vivantes, tandis que les cent cinquante femmes de l'expédition de Banba peuvent être comprises comme le nombre total de femmes ayant participé, au départ, à l'invasion. Un autre argument en faveur d'une troupe de cent cinquante femmes réduites à cinquante par un naufrage est que deux invasions ultérieures seront en grande partie décimées par des naufrages avant leur accostage en Irlande : celle de Nemed lors de la prise de la tour d'or<sup>569</sup> et celle des Fils de Míl qui connaîtra justement un naufrage au large du territoire des Corco Duibne<sup>570</sup>.

Enfin, le lieu d'origine de ces invasions n'est pas l'Égypte, comme dans le cas de Cessair. L'ascendance d'Ériu est grecque, tandis que rien ne nous est indiqué de l'origine de Banba. La référence à des origines grecques lie la tradition de l'invasion d'Ériu au courant pseudo-historique hellénophile<sup>571</sup>.

Par contre, en ce qui concerne la disparition de ce peuplement antédiluvien, ces deux versions sont unanimes : il disparaît à la suite d'une épidémie, aucune autre cause ni même le Déluge ne sont mentionnés.

Enfin, en ce qui concerne la chronologie de ces deux épisodes, elle n'est pas du tout en adéquation avec celle de l'invasion de Cessair. Alors que cette dernière vient en Irlande quarante jours avant le Déluge, l'invasion de Banba nous raconte que celle-ci vint quarante ans avant le Déluge. Le texte du *Chronicon Scotorum* nous donne l'année d'arrivée de l'expédition, mais ne nous donne pas la période durant laquelle celle-ci vécut en Irlande. Cependant, un peu avant le récit de l'invasion d'Ériu, le *Chronicon Scotorum* nous signale que le Déluge survint en l'an 1656<sup>572</sup>. Il s'ensuit que cette expédition arriva donc en Irlande cinquante-sept ans avant le Déluge.

---

567 *Lebor Gabála Éirenn* §§170 (a), 177 (b), 190 (M), 193 (c) = Macalister 1938-1956 : II 182-183, 188-189, 200-201, 204-205.

568 Carey 1987b : 37 n. 4.

569 Cf. Chap. VI. 2. 1.

570 Cf. Chap. X. 1. 1. c.

571 Cf. pp. 717-719.

572 *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 1-2.

J. Carey pense que la tradition secondaire est la forme première de l'invasion. Il considère que le récit de l'invasion par Ériu est proche dans la phraséologie – en dépit de l'utilisation du latin – du récit de l'invasion par Banba et il évoque le *CDS* comme source ultime de cette tradition. Selon lui, la différence dans le nombre de femmes faisant partie de l'expédition peut se comprendre comme une erreur ou un ajustement de l'auteur du *Chronicon Scotorum*. Il en conclut que dans la première version de la légende, l'héroïne devait s'appeler Banba, Berba ou Ériu et qu'elle menait une expédition composée de cent cinquante femmes et du seul Ladra<sup>573</sup>. Il est possible qu'une ou plusieurs version(s) alternative(s) de l'histoire de Cessair ai(en)t Banba, Berba ou Ériu comme héroïne et que le nombre de femmes ait été originellement de cent cinquante. Mais, si l'invasion de Banba et celle d'Ériu dérivent du *CDS*, rien n'indique qu'il n'ait pas existé d'autres traditions aussi anciennes concernant les invasions d'Irlande. De plus, n'oublions pas que Cessair est mentionnée dans le texte du *Chronicon Scotorum* comme étant, avec Berba, un autre nom de la meneuse de l'invasion. Or, *B* identifie régulièrement Cessair avec Ériu<sup>574</sup>, mais tout le monde savait que Banba était un autre nom pour l'Irlande – Ériu – qui n'apparaît pas dans le texte du *Chronicon Scotorum* – et Berba n'apparaît pas dans le *LGÉ*. Ceci n'exclut pas l'existence de tels alias pour la meneuse de l'expédition, mais l'existence d'une seule tradition à l'origine de l'invasion antédiluvienne de Banba/Berba/Cessair/Ériu ayant pour autorité le *CDS*. Ensuite, on ne peut pas considérer Ladra comme le seul homme de l'expédition dans la plus ancienne version, puisque deux autres sont censés faire partie de l'expédition dans les deux récits. Certes, ceux-ci ne sont pas nommés, mais on peut comprendre la mention de Ladra, car il est le premier mort d'Irlande – détail pour lequel il est signalé dans l'invasion de Banba – et le pilote de l'expédition. Cette dernière information n'apparaît que dans un seul autre texte, qui ne parle pas de Banba mais de Cessair.

On peut donc conclure que la tradition secondaire semble être issue, pour une bonne partie, du *CDS*. Cependant, la version du *Chronicon Scotorum* a ajouté d'autres noms pour la meneuse, un nombre différent de femmes et une chronologie différente qui peuvent s'expliquer par l'utilisation d'autres sources anciennes que le *CDS* pour cette version.

### 1. 3. Les traditions minoritaires : les autres invasions antédiluviennes.

Quatre autres prises antédiluviennes de l'Irlande sont également connues par nos sources. Elles ont pour points communs d'être moins développées et de ne pas suivre la narration des traditions précédemment étudiées.

---

573 Carey 1987b : 38-40.

574 *Lebor Gabála Éirenn* §191 = Macalister 1938-1956 : II 203-203 n. 8.

### 1. 3. a. L'invasion de Capa, Laigne et Luasad.

Cette histoire nous est racontée dans le *LGÉ* dans le poème XXII et dans deux versions en prose différentes. La première version est représentée par F et c, tandis que la seconde se trouve dans b<sup>575</sup>.

Nous citerons le poème dont s'inspirent les textes en prose :

Capa, Laigne et le plaisant Luasad,  
ils furent une année avant le Déluge  
sur l'île de Banba des femmes (*mban*);  
ils étaient éminemment braves.

Ils atteignirent la vaste Irlande  
loin des Colonnes d'Hercule ;  
ils prirent possession de chaque éminence  
qui étaient en Irlande devant eux.

Un artisan et un médecin sont ceux célèbres,  
et un vaillant pêcheur :  
ils furent les trois premiers hommes qui vinrent ici pour  
un temps,  
dans la grande île des Fils de Míl.

Voilà ce qui les a saisis en dehors de leur demeure –  
les trois – c'est une merveille que d'entendre cela –  
c'est pour mettre en place leurs filets dans l'eau froide ;  
et ils atteignirent le cher havre.

Quand ils atteignirent le port  
pour mettre leurs filets – quelle tristesse –

le vent plaisant les emporta  
de l'Espagne à l'Irlande.

Quand ils atteignirent l'Irlande,  
les trois champions sans dommage,  
la noble Irlande fut explorée par eux  
de l'estuaire de la Lí jusqu'à l'Espagne.

Après avoir reconnu chaque région  
à travers le pays de Banba avec vertu,  
ils entreprirent – ce ne fut pas un bref voyage –  
de retourner auprès de leurs femmes.

Lorsqu'ils tentèrent la glorieuse action –  
revenir de nouveau –  
Le Déluge les surprit  
et les noya à Tuag Inbir.

Cela est l'éloge des trois,  
premiers qui prirent l'Irlande avec valeur.  
Ils laissèrent l'Irlande sans progéniture,  
Luasad, Laigne et Capa.

Les textes en prose possèdent quelques variantes. Ainsi, F ajoute que leur expédition n'est pas comptée dans les invasions d'Irlande, car « ils ne se sont pas installés dans le pays d'Irlande » (*nír aitreabhsad iath nÉrenn*). La recension c fait de même et elle change aussi le nom de Luasad en Sluasad. Aucun des trois textes en prose ne spécifie leurs occupations comme le fait le poème<sup>576</sup>.

Remarquons également que le *Livre de Fenagh* parle lui aussi de ces trois pêcheurs, en ajoutant qu'ils arrivèrent un an avant le Déluge et que leur expédition n'est pas considérée comme une occupation de l'île, car ils n'y prirent pas de provisions, mais trois poignées d'herbes vertes<sup>577</sup>.

En ce qui concerne le nom de ces trois pêcheurs, Capa vient de *cab*, un mot familier pour la bouche, proche de celui du bec ou du museau<sup>578</sup>, Laigne est un dérivé de *laignech* « Laigin » ou de

---

575 *Lebor Gabála Érenn* §§168, 173, 188, XXII = Macalister 1938-1956 : II 178-179, 184-185, 198-199, 214-217. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 5 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 140-141) parle aussi de cette invasion sans rien apporter de neuf. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 11) mentionnent également cette invasion en précisant qu'elle eut lieu avant celle de Cessair, mais qu'elle ne fut pas reconnue, car ces trois pêcheurs ne séjournèrent pas en Irlande.

576 Cependant, le texte de b spécifie qu'ils sont « trois pêcheurs du peuple d'Espagne » (*triar íascaire do lucht na Hespáine*).

577 *Livre de Fenagh* = Hennessy – Kelly 1875 : 18-19.

578 *eDIL* s.v. *cab*; *LEIA* C-1.



*láignech* « ayant des lances »<sup>579</sup> et *Luasad* est une forme alternative de *slúasat* « pelle », mais originellement « rame »<sup>580</sup>.

### 1. 3. b. L'invasion de Seth.

Nous possédons deux versions de cette invasion. La première est contenue chez Keating :

Certains disent que ce sont trois filles de Caïn le maudit qui l'habitèrent [l'Irlande] en premier, pour prouver cela, je transcris ici un verset du poème qui commence par *J'ai trouvé dans le Psautier de Cashel (fuaras i Saltair Chaisil)*:

Trois filles de Caïn,  
avec Seth, fils d'Adam,  
ils virent en premier Banba,  
Banba, je me souviens de leur aventure<sup>581</sup>.

La seconde est contenue dans le manuscrit T.C.D. H.3.18, écrit aux alentours de 1510, dans un bref passage formant un assemblage de croyances apocryphes, l'une d'entre elles étant la venue en Irlande de Seth avec trois filles d'Adam (*Tri ingena Ádhaim 7 Seith a mac is íat fúair Éirinn ar tús*)<sup>582</sup>, c'est-à-dire là encore avant le Déluge. Selon J. Carey, ce texte et celui de Keating sont trop tardifs pour avoir une valeur solide. Cependant, ils montrent l'ancrage de l'idée d'une invasion antédiluvienne majoritairement féminine dans les croyances irlandaises<sup>583</sup>.

### 1. 3. c. L'invasion d'Adna mac Bitha.

Cette histoire n'est transmise que chez Keating :

Selon certains historiens, il vint un jeune de la famille de Ninus fils de Bél (dont le nom était Adna fils de Bith) pour reconnaître l'Irlande sept années après le Déluge. Cependant, le séjour qu'il y fit ne fut pas long. Il partit pour donner une description de l'Irlande, qu'il avait vue, à ses compatriotes, et il rapporta un morceau ou une motte de gazon d'Irlande, comme il est dit dans le poème commençant par *J'ai trouvé dans le Psautier de Cashel (fuaras i Saltair Chaisil)*:

Adna, fils de Bith, avec prophétie (?)  
un guerrier de la famille de Ninus fils de Bél,  
vint en Irlande pour l'explorer,  
si bien qu'il arracha de l'herbe dans l'île boisée :

il rapporta avec lui une pleine poignée de cette herbe ;  
il s'en retourna pour annoncer la nouvelle :  
cela est la prise claire et complète ;  
la plus courte en durée qui occupa l'Irlande.

Cependant, je ne pense pas que l'expédition de cet homme puisse être appelée une conquête, car il n'y demeura pas, et, par conséquent, il est plus judicieux de reconnaître la conquête de Partholón comme étant la première occupation de celle-ci après le Déluge<sup>584</sup>.

On peut penser que cette prise de l'Irlande n'a rien à faire ici puisqu'elle a lieu sept ans après le Déluge, mais la mention d'Adna comme étant le fils de Bith montre que l'on a affaire à un

---

579 *eDIL* s.v. *Laignech*; *eDIL* s.v. *láignech*.

580 *eDIL* s.v. *slúasat*; *LEIA* S-138.

581 *Foras feasa ar Éirinn* I 5 1 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 138-139.

582 Carey 1982 : 42.

583 Carey 1987b : 41.

584 *Foras feasa ar Éirinn* I 6 1 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 154-157.

personnage antédiluvien. Il a clairement été intégré à la chronologie de l'histoire universelle, puisque Ninus, fils de Bél y est le fondateur du premier empire d'Asie, l'Empire assyrien, et un contemporain d'Abraham, de Fénus et de Partholón<sup>585</sup>. J. Carey ne considère pas ce témoignage comme solide, car il est attesté dans un poème tardif qui ne se trouve que chez Keating. Cependant, nous verrons plus loin comment peut s'expliquer l'existence d'une mention chronologique et familiale qui le fixe peu de temps après le Déluge<sup>586</sup>. Enfin, il y a la mention qu'il rapporta une poignée d'herbe comme preuve de sa prise de possession de l'Irlande, mais que son expédition ne peut pas être considérée ainsi, car il n'y resta pas assez longtemps. Cela est similaire à ce qui est dit pour les trois pêcheurs espagnols. Il y a sans doute là une référence à une tradition concernant la prise de possession d'un territoire, qui fait écho au motif de la tradition *per glebam*, bien attestée dans le domaine indo-européen, au sujet des récits de fondation<sup>587</sup>.

### 1. 3. d. L'invasion des trois frères de Cessair.

Un autre texte évoquant l'invasion de Cessair lors du Déluge nous parle de ses frères. Il s'agit d'un extrait du *DICC* :

Et quels sont ces trois impétueux hommes sévères qui ont vécu après le Déluge, afin qu'ils soient corne contre corne (*a beinn i mbeinn?*) sur n'importe quelle région éloignée d'Irlande ?

Trois frères de Cessair vinrent une nuit du Déluge en Irlande et ne parlèrent pas à Cessair. Luám, Medar et Mel étaient leur nom. Ils étaient sous forme d'oiseaux sur Benn Boirche<sup>588</sup>.

Luám est « le Pilote »<sup>589</sup>. Medar signifie « parole, discours, conversation », mais c'est aussi le nom d'une espèce d'oiseau, sans doute « le Traquet »<sup>590</sup>. Mel semble être une autre orthographe de *mell* qui signifie soit « destruction, ravage », soit « agréable, plaisant »<sup>591</sup>. Ces trois frères de Cessair viennent en Irlande, jusqu'à Benn Boirche, sous la forme d'oiseaux « cornus »<sup>592</sup>, ce dernier trait étant l'une des explication possible de ce toponyme. Selon J. Carey, ce court récit est le témoignage d'une tradition originelle se référant à Cessair mais indépendante de celle du *LGÉ*<sup>593</sup>. Il n'en reste pas moins qu'elle est en lien avec des conceptions mythologiques diluviennes et que ses trois

585 La mention d'Adna comme faisant partie de la famille de Ninus doit sans doute se comprendre que Ninus est l'un de ses descendants ou celui de l'un de ses collatéraux, au vu de la datation de l'expédition d'Adna en Irlande.

586 Cf. *Infra*.

587 Delpech 1994-1995.

588 *Dúan in cethrachat cest* §4 = Thurneysen 1921 : 131, 134.

589 *eDIL* s.v. luam.

590 *eDIL* s.v. medar (1 et 2); *LEIA* M-27.

591 *eDIL* s.v. mell (2 et 3); *LEIA* M-33.

592 Cette mention d'oiseaux cornus peut paraître insolite, mais elle n'est pas unique au sein des traditions indo-européennes. Ainsi, un conte biélorusse présente une telle créature (*Le preux Illiuška* = Lajoye – Lajoye 2016 : 157). Plus proche de notre sujet, on remarquera que des représentations d'oiseaux cornus apparaissent dans la civilisation des Champs d'Urnes, qui est proto-celtique (Ross 1967 : 130 ; Green 1992 : 324).

593 Carey 1987b : 38 n.8.

protagonistes ont des liens avec les trois hommes de l'invasion de Cessair, comme nous le verrons plus loin.

## 2. Analyse et interprétation du peuplement antédiluvien de l'Irlande.

Les interprétations des invasions antédiluviennes de l'Irlande – en particulier celle de Cessair – peuvent se répartir en deux tendances. La première est celle qui voit l'invasion de Cessair comme étant une création artificielle. H. d'Arbois de Jubainville considérait ce récit comme étant une œuvre chrétienne imaginée sous l'inspiration combinée de la Genèse et de l'histoire de Partholón<sup>594</sup>. A. G. Van Hamel<sup>595</sup> et R. Thurneysen<sup>596</sup> avaient des vues similaires puisqu'ils la considéraient comme une tradition tardive, du fait de son absence de l'*Historia Britonum* et que certaines sources qui la citent ne l'acceptent pas pour autant. Cette tradition aurait permis aux érudits irlandais de réclamer pour l'Irlande un peuplement antédiluvien similaire à celui des traditions de l'Ancien Testament. Dans cette optique Fintan n'y serait qu'un doublet de Túan mac Cairill. Par la suite, d'autres auteurs comme Macalister et les frères Rees se sont opposés diamétralement à ce point de vue en affirmant l'origine préchrétienne de cette tradition. Ainsi, le premier voyait cette invasion comme un « tattered fragment of flood myth » où Cessair et Fintan formeraient une paire cosmogonique similaire au couple de Pyrrha et de Deucalion dans la mythologie grecque<sup>597</sup>. Les seconds ont proposé une interprétation cosmogonique similaire qu'ils ont replacée dans un schéma sociogonique utilisant le comparatisme indo-européen<sup>598</sup>. Les analyses les plus récentes sont celles de J. Carey, C. Sterckx et R. M. Scowcroft. Le second a approfondi le rapport entre le peuplement de Cessair et la sociogonie indo-européenne<sup>599</sup>, tout en réfutant l'interprétation artificialiste de J. Carey que nous développerons plus loin. R. M. Scowcroft, lui, considère que l'expédition de Cessair peut être interprétée comme la contrepartie impie de l'histoire de Noé racontant la fuite des idolâtres face au Déluge, dont l'arche est conduite par une femme, au nom évoquant la tempête, jusqu'à sa destination finale<sup>600</sup>. Il est certain que l'histoire de Cessair a été influencée par l'histoire de Noé, mais, comme nous le verrons plus loin, elle n'en est pas simplement un décalque négatif. Certes, la référence à l'idolâtrie et le signe funeste de la tempête conduisant l'expédition sont

594 Arbois de Jubainville 1884 : 64-69.

595 Van Hamel 1915 : 149-152.

596 Thurneysen 1915 : 388-389.

597 Macalister 1938-1956 : II 35, 72.

598 Rees – Rees 1961 : 113-117.

599 Sterckx 1992 : 54, 62 ; 2005a : I 3.

600 Scowcroft 1988 : 26-27.

indubitablement d'origine chrétienne, mais ils ne sont que des agents de la transformation de cette histoire en un équivalent impie de celle de Noé. L'essentiel des éléments la constituant, y compris dans sa tonalité négative, remontent aux temps pré-chrétiens de l'Irlande. De même, M. R. Scowcroft interprète la mention des trois pêcheurs espagnols et de leurs trois femmes, d'une part, et la triple division des femmes dans l'histoire de Cessair, d'autre part, comme étant des tentatives infructueuses de fonder trois lignées sur le modèle de celles des trois fils de Noé<sup>601</sup>. Cependant, le légendaire celtique, en général, et irlandais, en particulier, est également riche en séries triples d'origine pré-chrétienne. Nous verrons plus loin qu'une autre interprétation de cette division est possible. Cependant, le motif de ces trois hommes accouplés avec trois groupes de femmes sans en produire une descendance a sans doute dû contribuer à la mise en parallèle négative du mythe de Cessair avec l'histoire de Noé.

L'interprétation que nous proposerons, à la suite des précédentes, se fondera sur une analyse exhaustive et croisée des groupes de figures masculines et féminines des différentes traditions antédiluviennes. Nous terminerons l'étude de ces traditions en montrant de quelle manière celles-ci ont un écho dans les légendes dynastiques du Leinster.

## 2. 1. La meneuse de l'expédition et ses compagnes.

Les principales traditions antédiluviennes ayant plusieurs figures féminines de premier plan, il convient de les étudier pour pouvoir saisir la nature même de ces prises de l'Irlande.

### 2. 1. a. Cessair.

Le nom de Cessair a été interprété comme venant de *casar* « épine »<sup>602</sup> ou, plus probablement – au vu du contexte diluvien de son histoire, de *cessair* « grêle »<sup>603</sup>. Comme nous l'avons vu, son nom n'apparaît pas dans les premières mentions d'un peuplement antédiluvien et, majoritairement, féminin de l'Irlande. Cela a conduit H. Morris à y voir une héroïne du Connacht et à considérer qu'elle aurait été rattachée secondairement à la tradition de l'invasion antédiluvienne majoritaire, qui serait pour lui une tradition du Leinster. Suivant la position de A. G. Van Hamel<sup>604</sup>, Morris estime que l'insertion du personnage de Cessair dans la pseudo-histoire du *LGÉ* remonte au travail d'Eochaid Ua Flainn (X<sup>e</sup> siècle), originaire du comté de Roscommon, dans le Connacht<sup>605</sup>.

---

601 Scowcroft 1988 : 26. On peut ajouter au parallèle fait par l'auteur les trois filles d'Adam ou de Caïn qui viennent en Irlande avec Seth.

602 Le Roux 1968 : 384 n. 18.

603 Windisch – Stokes 1880-1909 : I 420.

604 Van Hamel 1915 : 150-151.

605 Morris 1933 : 83-85.

D. Ó hÓgáin considère de son côté, en suivant les théories de Carey, que le toponyme Cúil Cessrach a été rattaché à la figure de Cessair secondairement, et qu'elle n'est donc pas une héroïne du Connacht. Pour lui, c'est un historien médiéval du comté de Galway qui, notant les liens toponymiques des personnages de Bith et Ladra, décida de mettre en valeur sa région d'origine en reliant un toponyme avec le lieu de repos de Cessair<sup>606</sup>.

Cependant, une autre Cessair apparaît dans la tradition pseudo-historique irlandaise. Il s'agit de Cessair Chrothach « à la belle forme »<sup>607</sup> : c'est la femme d'Úgaine Mór, haut-roi d'Irlande et ancêtre mythique des rois du Leinster et du Connacht, dont le nom provient d'un antique \*Ovogenios « Né du mouton »<sup>608</sup>. Elle aurait été la fille du roi des Francs et elle aurait conçu, avec Úgaine, vingt-cinq enfants, vingt-deux garçons et trois filles<sup>609</sup>. Il y a là plusieurs détails tout à fait intéressants qui se recoupent avec l'histoire de la Cessair diluvienne. Il y a tout d'abord le fait que c'est l'ancêtre féminine la plus lointaine de la lignée des Laigin et du Connacht. Elle partage donc un contexte primordial avec Cessair la diluvienne. Ensuite, Cessair Chrothach est donnée comme étant la fille du roi des Francs. Son origine est donc étrangère à l'Irlande, comme celle de son homonyme. De plus, Cessair l'antédiluvienne est considérée, dans *Lc*, comme l'introductrice des moutons en Irlande<sup>610</sup>. Les moutons peuvent symboliser les vagues dans la tradition celtique<sup>611</sup>, donc ici les vagues du Déluge. Enfin, elle a cinquante enfants, alors que Cessair la diluvienne a cinquante suivantes. Or, Cessair Chrothach est la femme d'un personnage lié aux ovins. Enfin, cette reine appartient aux généalogies royales irlandaises et non pas au schéma sociogonique et cela depuis *a*<sup>612</sup>. Il en résulte, si l'on compare cela avec nos conclusions concernant l'hypothèse de Carey, que Cessair la diluvienne provient éventuellement d'une tradition du Connacht. Cela coïnciderait avec la théorie de Van Hamel qui voit l'origine de la légende originelle dans les nombreux toponymes du Leinster et Banba comme étant le nom de l'héroïne originelle. Ce dernier fait est renforcé par le fait que le nom de Banba est lié à des toponymes du sud du Leinster et du Mide<sup>613</sup>. Cependant, cela n'empêche pas de voir en Cessair une version alternative et tout aussi vénérable de la meneuse de l'invasion antédiluvienne de la tradition du Leinster.

Un autre élément qui peut donner une certaine ancienneté à ce personnage est la mention qu'elle a été la fille adoptive d'un certain Saball fils de Manual, dans *b2*, *c* et le poème XXVI<sup>614</sup>. Ce

---

606 Ó hÓgáin 2006 : 76.

607 Sur l'étymologie de son surnom, cf. *eDIL* s.v. cruthach ; *LEIA* C-256.

608 Pokorny 1956 : 307.

609 *Lebor Gabála Érenn* §554 = Macalister 1938-1956 : V 266-271. Sur son époux, cf. *Infra*.

610 *Lebor Gabála Érenn* §225 = Macalister 1938-1956 : III 26-27.

611 Comme c'est le cas dans la tradition galloise, où elles forment le troupeau de Gwenhidwy (Brewer 1880 : 416).

612 *Généalogies du Rawlinson B.* 502, 135 b 33 = O'Brien 1962 : 119.

613 Ó hÓgáin 2006 : 30.

614 *Lebor Gabála Érenn* §§174, 189, XXVI = Macalister 1938-1956 : II 184-185, 198-199, 228-229.

personnage, dont nous ignorons tout, devait être assez importante dans ce récit pour devoir être citée, par l’auteur de cette version du récit, tout en étant suffisamment connue des lecteurs pour que rien d’autre ne soit ajouté à son propos<sup>615</sup>. Le fait que son nom soit d’origine latine et que son patronyme soit vu par certains comme d’origine biblique n’impliquent pas nécessairement une origine médiévale du personnage ; un renouvellement onomastique a pu avoir lieu. Ainsi, F. Le Roux note que Saball est soit la déformation d’un nom biblique soit vient du substantif moyen-irlandais de même forme emprunté au latin *stabulum* et ayant pris le sens de « grenier »<sup>616</sup>. Pour ce qui est de Manual, il s’agirait peut-être d’une déformation du nom biblique Emmanuel<sup>617</sup>. Macalister note que chez Keating, son nom apparaît sous la forme Saball fils de Nionuall<sup>618</sup>. Il émet l’hypothèse que cette dernière graphie est correcte et que le Nionuall en question peut être identifié avec le Nenual présent dans la généalogie des Fils de Míl<sup>619</sup>. Il évoque également la possibilité que Saball fils de Manual ait un rapport avec l’avertissement et les solutions données face au Déluge, à l’expédition de Cessair<sup>620</sup>. Malheureusement, cela est indémontrable. En ce qui concerne le nom donné au père de Saball dans le *LGÉ*, nous noterons que Manúal peut très bien avoir été construit sur ce mot irlandais dérivé du latin qu’est *manuail* « manuel, tablette d’écriture, codex (?) »<sup>621</sup>.

On ne peut donc pas assimiler le nom de Cessair à une simple création littéraire tardive. Une telle élaboration n’aurait pu donner lieu à l’invention d’une figure dynastique homonyme dont trois éléments – primordialité, origine étrangère et caractère diluvien – sont liés à la biographie de Cessair tout en n’étant pas des décalques de celle-ci. De plus, comme nous le verrons ci-après, il y a une cohérence interne à la tradition dynastique du Leinster qui la rend comparable à l’invasion de Cessair. C’est donc l’histoire de Cessair qui est à l’origine du toponyme Cúil Cessrach et non pas l’inverse. Une telle localisation pour la fin de son existence a sans doute été facilitée par la présence d’un Dún na mBárc non loin et, éventuellement, la présence d’une tradition diluvienne propre au Connacht, dont des éléments ont éventuellement influencé, par la suite, la tradition littéraire du *LGÉ*.

---

615 Macalister 1938-1956 : II 168, 237.

616 Le Roux 1968 : 384 n. 19. *eDIL* s.v. saball; *LEIA* S-3.

617 Le Roux 1968 : 384 n. 19.

618 *Foras feasa ar Éirinn* I 5 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 140-141.

619 Macalister 1938-1956 : II 168.

620 *Ibid.* : II 172.

621 *eDIL* s.v. manuail; *LEIA* M-18.

## 2. 1. b. Banba et Ériu.

Ces deux figures féminines qui remplacent Cessair en tant que meneuses des invasions féminines réapparaissent dans le dernier peuplement de l'Irlande, celui des Fils de Míl<sup>622</sup>. Elles sont deux des trois éponymes et incarnations de la terre d'Irlande. En tenant compte de l'identification de Cessair à Ériu et du rôle de Banba, similaire à celui de Cessair, il apparaît que cette dernière est également une incarnation de la terre d'Irlande. À ce sujet, Ó hÓgáin note que le fait que les voyages de Cessair couvrent une bonne part de l'île est un bon argument pour l'identifier à une déesse tellurique<sup>623</sup>. Dans le même ordre d'idée, le surnom de la Cessair des généalogies royales évoque une description poétique du paysage de l'Irlande. En ce qui concerne la différence entre Cessair et ces deux autres figures, elle tient à la symbolique du nom de la première. Celui-ci en fait l'incarnation, plus spécifique, de l'Irlande sous les flots du Déluge. Le fait que le nom de Cessair ait été glosé par Ériu s'explique donc parfaitement lorsque l'on sait que ce dernier est l'appellatif principal et l'incarnation dominante de l'Irlande. Cependant, la mention de Banba s'explique également par une connotation diluvienne.

En effet, le nom de celle-ci pourrait être parmi les traditions les plus anciennes concernant les désignations de la Terre chez les Celtes. Comme le note Claude Sterckx, après avoir rappelé que l'une des étymologies possibles de Banba était « laie », une autre tradition indo-européenne « a également imaginé la Terre sous la forme d'une laie »<sup>624</sup>, il s'agit de la tradition indienne. Celle-ci raconte l'émergence de la Terre du fond des eaux, après la résorption de l'univers sous la forme d'un unique océan. Cette émergence est le fait de Viṣṇu, sous la forme de son avatar sanglier – Varaha. Cette Terre que Viṣṇu-Varaha remonte est assimilée à une laie en chaleur<sup>625</sup>. Or, il existe une tradition qui met en parallèle cette Terre indienne, porcine et émergeant des eaux, avec la figure, tout aussi porcine, tellurique et aquatique, de Banba. C'est celle qui présente Banba comme ayant survécu au Déluge au sommet de la colline de Tul Tuinde, comme elle le raconte aux Fils de Míl lors de leur conquête de l'Irlande. L'auteur de ce texte précise que cette tradition est vénérable, car issue du *CDS*<sup>626</sup>.

Si l'on considère que le seul endroit à ne pas avoir été touché par le Déluge est la colline de Tul Tuinde, il est normal d'y faire résider une incarnation de la Terre durant ce cataclysme. Cependant, le fait que cela soit une figure liée à l'image d'une Terre porcine n'est pas sans lien avec la tradition

---

622 Notre étude de ces deux figures féminines dans ce chapitre se concentrera sur leur rapport avec l'invasion de Cessair. Toutes les éléments auxquels je fais allusion ici sans indiquer de références et les autres détails concernant ces figures se trouvent au chapitre VIII. 4. 5. f..

623 Ó hÓgáin 2006 : 75.

624 Sterckx 1999a : 78-79.

625 *Viṣṇu Purāṇa*, I. 4. 3-49 ; *Kālikā Purāṇa*, XXX-XXXI. Cf. Doniger 1970 : 186-197.

626 Cf. Chap. 1. 1. c.

indienne sus-citée. De plus, l'autre résident antédiluvien de Tul Tuinde n'est autre que Fintan. Or, d'une part, nous avons vu que ce dernier était identifiable à Túan mac Cairill et que l'une des incarnations de ce dernier est justement un sanglier<sup>627</sup>. D'autre part, nous verrons également que Fintan comme Túan peuvent être vus comme des équivalents de Viṣṇu ou de ses avatars<sup>628</sup>. L'assimilation de Banba à Cessair et le fait que cette dernière est l'épouse de Fintan n'est pas anodin. Il doit y avoir là aussi, dans la présence de Banba et de Fintan à Tul Tuinde, une référence à un couple diluvien similaire à celui des incarnations porcines de la Terre et de Viṣṇu en Inde. En outre, nous avons vu que les notes de Meredith Hammer parlaient d'une fuite conjointe de Fintan et de Cessair et nous avons analysé celle-ci comme une version alternative de la fuite pédestre et solitaire de Fintan. Il s'ensuit que, dans ce cas, la survie de la compagne de Fintan sur la même hauteur que lui est tout à fait envisageable.

De plus, il ne faut pas oublier que Fintan a survécu sur Tul Tuinde dans une forme d'hibernation. Celle-ci est similaire à celle de Túan mac Cairill qui, à chaque fin d'invasion, se rend dans un trou pour s'y endormir vieux et renaître jeune sous une autre forme<sup>629</sup>. Or, si l'on considère que Banba a survécu au Déluge sur Tul Tuinde et que Cessair s'est recluse à Cúil Cessrach, dans sa « cavité » (*cúil*), d'une manière similaire à Fintan et à Túan, on peut se demander si la réclusion de Cessair n'est pas temporaire et, en cela, similaire à la survie post-diluvienne de Banba. Inversement, On peut aussi supposer que cette dernière a pu connaître une réclusion similaire, à Tul Tuinde, comme mode de survie. Cela viendrait conforter notre hypothèse sur Cessair comme la meneuse originelle de l'invasion antédiluvienne dans les traditions du Connacht.

## 2. 1. c. Berba, les autres femmes de l'expédition et les trios de femmes des invasions mineures.

Berba est l'un des noms de la meneuse de l'expédition dans le CS. Ce nom, en tant que celui de la meneuse de l'expédition, n'est pas présent dans le *LGÉ*. Cependant, il est présent dans ce corpus, en tant qu'hydronyme, puisqu'il s'agit du nom ancien de la Barrow, l'une des trois rivières qui se réunissent à Bún Suainme, le lieu où se déroulent les divisions successives des femmes de l'expédition. Selon Carey, il s'agirait du nom originel de la meneuse de l'invasion<sup>630</sup>. D'hydronyme, Berba aurait évolué en cette personnification de l'Irlande qu'est Banba et ce nouveau statut combiné à la légende de Fintan aurait justifié sa survivance diluvienne à Tul Tuinde<sup>631</sup>. Toujours selon le même auteur, les noms de Banba et d'Ériu auraient été attachés à deux des reines des Túatha Dé

---

627 Cf. Chap. I. 1. 2. b.

628 Cf. Chap. XI. 2. 2. c.

629 Cf. Chap. I. 1. 2. b.

630 Carey 1987b : 47

631 *Ibid.* : 47 n.49.



Danann, au moment où la doctrine du *LGÉ* aurait pris sa forme canonique<sup>632</sup>. Comme nous l'avons vu précédemment, une telle hypothèse ne tient pas la route. Certes, le fait que Berba et Banba soient spécifiquement associées à Ladra seul<sup>633</sup> et que la tombe de ce dernier se trouve en Leinster, tout comme la Barrow, suggère une tradition centrée sur cette province<sup>634</sup>. Cependant, la proximité de Berba et de Banba ne se résume pas à une simple transformation linguistique et conceptuelle. Banba peut être considérée comme l'incarnation de l'Irlande sous sa forme diluvienne et/ou porcine. De plus, une autre déesse irlandaise apparaît comme étant à la fois aquatique et tellurique en la personne de Dana<sup>635</sup>. Sachant cela, le rapport entre Berba et Banba ne serait pas la transformation de la première en la seconde, mais un jeu de mot savant basé sur la paronymie de ces deux noms qui auraient recouvert une même figure divine : Berba étant sa désignation aquatique, tandis que Banba aurait été sa dénomination tellurique. En outre, Berba est sans doute un dérivé de *berbaid* « bouillir, cuire, fondre, dissoudre »<sup>636</sup>, comme indiqué dans le *dindshenchas* de cette rivière<sup>637</sup>. Le fait que ce nom fasse référence à l'action destructrice des eaux le met en lien avec celui de Cessair.

En ce qui concerne les quarante-sept autres femmes de l'expédition de Cessair<sup>638</sup>, leurs noms peuvent être interprétés de façon diverse. Ainsi, Lot et Luam ne doivent pas être considérés comme deux personnages différents, mais comme un seul, tel que le signale R. Macalister<sup>639</sup>. Nous n'en dirons pas plus sur celle-ci pour l'instant. Retenons simplement qu'elle porte le nom et le surnom de la mère de Cichol, un chef fomóire<sup>640</sup>. En ce qui concerne les autres femmes de l'expédition, leurs noms recouvrent plusieurs thématiques<sup>641</sup>. Ainsi, Froechar /Fraechnat/Fraech « (Petite) Bruyère »<sup>642</sup> et Femar/Femair « algue » (?)<sup>643</sup>, Raichne/Ru(i)c(h)ne/Ruigne « la fougère » (?)<sup>644</sup>, Ain « jonc »<sup>645</sup> font référence à la végétation des milieux humides voire aquatiques. D'autres noms végétaux apparaissent également : Ab(h)la « pommier »<sup>646</sup>, Dos « l'arbre »<sup>647</sup>.

---

632 *Ibid.* : 47.

633 Outre sa mention, à côté de Ladra, dans la tradition de son invasion provenant du *CDS*, c'est également le nom de la femme qui est plus particulièrement attachée à Ladra parmi les femmes qui lui sont attribuées.

634 Carey 1987b : 46.

635 Cf. Chap. VIII. 1. 1.

636 *eDIL* s.v. *berbaid*; *LEIA* B-40. Ce terme se rattache à la racine *\*bhereu-* qui se trouve à la base du nom de la déesse Bormana sur le continent (Delamarre 2003 : 83 ; Lajoie 2008 : 104, 106).

637 *Dindshenchas bodléien* §15 = Stokes 1892 : 483; *Dindshenchas de Rennes* §13 = Stokes 1894-1895 : XV 304-305; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : II 62-63.

638 Le cas de Barrind/Barrhind/Barrann sera étudié plus en détail *infra*.

639 Macalister 1938-1956 : II 261.

640 Cf. Chap. III. 1. 1. b.

641 Nous mettrons les versions alternatives dans des groupes thématiques différents si leurs significations sont divergentes.

642 *eDIL* s.v. 1 *fráech*.

643 *eDIL* s.v. *femm*.

644 En tant qu'orthographe alternative de *raithne(ch)* (*eDIL* s.v. *raithnech* ; *LEIA* R-6).

645 *eDIL* s.v. 1 *áin*; *LEIA* A-35.

646 En tant que dérivé d'*aball* (*eDIL* s.v. *aball*; *LEIA* A-6).

647 *eDIL* s.v. 1 *dos*; *LEIA* D-182.

Certaines ont des noms évoquant des pays, comme Ciper/Cipir « Chypre »<sup>648</sup>, Torrian/Torann/Tarriam/Toirriam/Torond « la Mer Tyrrhénienne », Albo/Alba /Al(l)bo(i/r) « l'Écosse »<sup>649</sup>, Go(i)thiam « la Gothie », German/Germoc/Grimoc/Germar « la Germanie », Rinne « l'Irlande »<sup>650</sup>, E(a)spa « Espagne »<sup>651</sup>, Inde « l'Inde ». D'autres ont une connotation tellurique marquée : Marr/Barr « sommet »<sup>652</sup>, Forall « Falaise »<sup>653</sup>, Sella/Selba « possession, propriété »<sup>654</sup>, Bon(n)a « la fondation »<sup>655</sup>, Irrand/Urrand/(Ir)rind « terre, pays, sol, monde »<sup>656</sup>, Foroll « Très Grand »<sup>657</sup>, R(a)i(n)di « un cap, un promontoire »<sup>658</sup>, Fotra « une terre sauvage non réclamée »<sup>659</sup>, Fot(h/a) « propriété »<sup>660</sup>.

Cette invasion étant majoritairement féminine, il est logique que la féminité apparaisse aussi dans ces noms : Eba « Ève »<sup>661</sup>, Traige « la parturition »<sup>662</sup>, Della « têtou, parenté »<sup>663</sup>, Banda « femelle, féminin, féminité »<sup>664</sup>, Inge « la fille »<sup>665</sup>, Bana « la femme »<sup>666</sup>. Cette féminité peut être vu sous un jour négatif avec Lot(is) « prostituée »<sup>667</sup> et Máil/Maol/Mael « chauve »<sup>668</sup>.

Le caractère négatif et funeste de cette invasion apparaît plus spécifiquement dans des noms comme T(u)am(m/a) qui connote l'idée de mort, de maladie et d'inconscience<sup>669</sup>, Ail « éboulis, rocher, pierre tombale »<sup>670</sup>, Roga(i)rg « très rude, très féroce »<sup>671</sup>, Duib/Duba « obscurité »<sup>672</sup>

---

648 En tant que dérivé du latin Cyprus « Chypre ».

649 *eDIL* s.v. Albu.

650 *eDIL* s.v. ? 2 rinne.

651 En tant que diminutif d'*Espáin*.

652 *eDIL* s.v. 1 barr; *LEIA* B-19.

653 *eDIL* s.v. forall.

654 *eDIL* s.v. selb; *LEIA* S-79.

655 *eDIL* s.v. 1 bun; *LEIA* B-117.

656 D'après *irraind*, un dérivé d'*íriu* (*eDIL* s.v. *íriu*).

657 *eDIL* s.v. foroll. Si on comprend cette dénomination comme connotant une formation géologique.

658 En tant que dérivé de *rind* (*eDIL* s.v. 1 rind; *LEIA* R-31).

659 En tant que dérivé de *foithir* (*eDIL* s.v. foithir, fuither).

660 *eDIL* s.v. 1 fotha.

661 *eDIL* s.v. Eba, Eua. Un nom qui convient parfaitement à une figure comme Cessair, en tant que première femme antédiluvienne de l'Irlande et pécheresse de surcroît.

662 D'après *trog* (*eDIL* s.v. 1 trog; *LEIA* T-147).

663 *eDIL* s.v. 1 dela.

664 *eDIL* s.v. 1 banda; *LEIA* B-14.

665 En tant que dérivé d'*ingen* (*eDIL* s.v. 1 ingen).

666 En tant que dérivé de *ben* (*eDIL* s.v. 1 ben; *LEIA* B-31).

667 *eDIL* s.v. lot.

668 *eDIL* s.v. 1 Mael; *LEIA* M-6.

669 Tanna/T(u)am(m)a peut être considéré comme une déformation de *tám* (*eDIL* s.v. *tám*; *LEIA* T-24).

670 *eDIL* s.v. 1 ail; *LEIA* A-29. Cela cadre bien avec une figure tellurique destinée à disparaître – momentanément – avec le Déluge.

671 *eDIL* s.v. 2 gairge.

672 *eDIL* s.v. dub; *LEIA* D-210.

L'onomastique aquatique est également présente : Mil(is) « (eau) douce »<sup>673</sup>, A(b)ba « rivière »<sup>674</sup>, Banna est la « goutte »<sup>675</sup>, Loth est le « marécage »<sup>676</sup>. Pour Sille/Silli cela pourrait être un dérivé du verbe *silid* dont les sens multiples (couler, répandre, pleurer, etc...) <sup>677</sup> se réfèrent au (dé)versement d'un liquide, ce qui se rapproche de la symbolique du nom de Cessair. Alla/Ulla/E(a)lla « laine »<sup>678</sup>, ce qui rejoint le fait que l'introduction des moutons en Irlande est attribuée à Cessair. Si les moutons de celle-ci sont des vagues, il faut donc comprendre que la « laine » de ceux-ci est l'écume. Sindi/Sinni/Sin(d)e « mauvais temps, tempête »<sup>679</sup>, Nena « vague »<sup>680</sup>, Dos « écume »<sup>681</sup>.

De la même façon que Banba a un sens porcin, plusieurs noms présents peuvent avoir une sémantique équivalente : Della « truie »<sup>682</sup>, Roorc « parfait petit cochon »<sup>683</sup>, Nera « sanglier »<sup>684</sup>. En ce qui concerne ce dernier terme, il alterne avec Nena, selon les versions, il pourrait s'agir là d'un jeu de mots, Banba étant lié également l'aspect diluvien de l'Irlande.

D'autres noms animaliers sont aussi présents : Nat(h)ra « serpent »<sup>685</sup>, (Ro)orc « saumon, œuf (parfait) »<sup>686</sup>, Iac(h)or/Iuchair « frai de poisson »<sup>687</sup>.

La symbolique sonore est également présente, avec Clos « l'action d'entendre »<sup>688</sup>, Balbo/Balba « muet, silencieux »<sup>689</sup>, même sens pour Maen<sup>690</sup>, Lab(h)ra « la parole »<sup>691</sup>, Ad(d)éos « dire, relater ». Ces termes peuvent faire référence au bruit des vagues du Déluge qui rendent Fintan muet, au recouvrement de sa voix et à sa qualité de témoin à la suite de cela<sup>692</sup>.

---

673 *eDIL* s.v. milis.

674 *eDIL* s.v. 1 ab ; *LEIA* A-4.

675 *eDIL* s.v. bannae ; *LEIA* B-7.

676 *eDIL* s.v. 1 loth.

677 *eDIL* s.v. silid. A moins qu'il ne s'agisse de sillid « magicienne » (*LEIA* S-110).

678 D'après la deuxième forme – les autres semblent être des cacographies - en tant que dérivé d'*olann* (*eDIL* s.v. olann; *LEIA* O-19).

679 En tant que dérivé de *sín* (*eDIL* s.v. 1 sín; *LEIA* S-112).

680 *eDIL* s.v. 3 nin; *LEIA* N-17.

681 *eDIL* s.v. 3 dos.

682 *eDIL* s.v. 3 deil; *LEIA* D-41 (avec *della* comme forme alternative de *deil*).

683 Construit sur *orc* « petit cochon » (*eDIL* s.v. 1 orc ; *LEIA* O-28).

684 *eDIL* s.v. ner; *LEIA* N-10.

685 En tant que dérivé de *nathair* (*eDIL* s.v. nathair ; *LEIA* N-4). Ce qui semble être une référence au fait que l'Irlande, avant l'arrivée des hommes, est exempte de serpents et de toutes sortes de péchés et que ces derniers sont introduits par l'expédition idolâtre de Cessair.

686 *eDIL* orc (2 et 3) ; *LEIA* O-28.

687 *eDIL* s.v. iuchair.

688 *eDIL* s.v. 1 clos; *LEIA* C-124.

689 *eDIL* s.v. balb; *LEIA* B-12.

690 *eDIL* s.v. maen; *LEIA* M-7.

691 *eDIL* s.v. labra.

692 Cf. chap. I. 1. 1. b.

Plus mystérieusement, certains noms font référence à la couleur rouge : Las/Leos(s) vient de *lés* « la rougeur »<sup>693</sup>, Fodarg/Fodard/Fogarg/Fodarc sont issus de *foderg* « être rouge »<sup>694</sup>. De même, Rodarg est « très rouge ».

Faible/Failbe « vivace »<sup>695</sup> et Luam(a) « agité »<sup>696</sup> font peut-être référence à la poursuite de Fintan, tandis que Inne « sens ou valeur caché(e) »<sup>697</sup> et Buan(n)a « Celle qui dure »<sup>698</sup> sont sans doute en lien avec ces figures qui survivent au Déluge en restant cachées. Tamall « l'intervalle (de temps ou d'espace) »<sup>699</sup> est sans doute lié au déluge irlandais pré-chrétien comme interlude interéonique<sup>700</sup>. Enfin, Samoll/Samall/Somall, qui semble être une forme tardive de Saball, le tuteur de Cessair, a une symbolique proche<sup>701</sup>.

Ainsi, même si de nombreux noms et significations sont tardifs ou peu assurés, ils sont en rapport avec des noms de pays ou des désignations de la terre, de particularité du relief ou de végétaux. Il y a là une symbolique tellurique très prégnante. De la même manière, nous avons aussi plusieurs références à l'élément aquatique. Enfin, nous avons pu noter plusieurs références aux suidés, ainsi qu'à la fertilité et la fécondité. Il ressort de tout cela que ces trois groupes de femmes reflètent, par leurs noms, la symbolique dégagée précédemment au sujet de la meneuse de l'invasion antédiluvienne.

Dans un autre ordre d'idées, il nous faut rappeler que R. M. Scowcroft a interprété la répartition des tombes des trois hommes comme symbolisant une division tripartite de l'Irlande, qui s'organise autour de l'intérieur du Leinster. R. M. Scowcroft pense qu'elle aurait son pendant dans celle effectuée par les trois groupes de Némédiens survivants à la fin du *Togail Tuir Chonaind*<sup>702</sup>. Cependant, contrairement à celle des derniers Némédiens, cette répartition est-ouest-nord des trois sépultures n'est pas explicitement une division de l'Irlande entre ces trois hommes, mais si l'on considère que les cinquante femmes de l'expédition sont les hypostases de l'incarnation de l'Irlande, alors la division des femmes est comparable à une division de l'Irlande<sup>703</sup>. G. Bondarenko,

---

693 *eDIL* s.v. 1 *lés*.

694 *eDIL* s.v. *foderg*.

695 *eDIL* s.v. ? *failbe*.

696 *eDIL* s.v. *lúamnach*, *lúaimnech*.

697 *eDIL* s.v. 1 *inne*.

698 *buan* (*eDIL* s.v. 1 *búan*; *LEIA* B-110).

699 *eDIL* s.v. 1 *tamall*; *LEIA* T-25.

700 Cf. Chap. XI. 2. 2. c.

701 Cf. *infra*.

702 Scowcroft 1988 : 26 n. 72.

703 Ajoutons à cela qu'une division quadripartite de l'Irlande est tout à fait possible ici, puisque les tombes des quatre principales figures de l'expédition se répartissent selon les provinces du Leinster (Ladra), de l'Ulster (Bith), du Munster (Fintan) et du Connacht (Cessair). Sachant cela, une division fonctionnelle de l'Irlande est tout à fait possible. Ainsi, le premier mort, Ladra, meurt en Leinster – province de la fertilité – d'un excès de femmes, d'après certaines sources, ce qui le lie à F3. La seconde mort est celle de Bith qui est dit, dans le poème XXX, « aux nombreuses troupes » (*na n-ildrem*) et qui, d'après le même poème est mort au « guerrier Sliab Betha » (*Sléib Bethaid badbu*), lieu situé en Ulster – province de la guerre – ce qui l'associe à F2. Cessair est celle qui conduit l'expédition par ses conseils issus de

dans son analyse du *Dindshenchas* de Slíab Betha, arrive à une conclusion similaire puisque pour lui les hauteurs sur lesquelles les quatre membres de l'expédition sont surpris par le Déluge correspondent aux quatre hauteurs qui caractérisent les quatre provinces principales de l'Irlande, celle-ci étant considérée comme une représentation du monde<sup>704</sup>. Selon lui, la mention des quatre membres de l'expédition placés aux quatre points cardinaux du microcosme irlandais serait la trace d'un mythe pré-chrétien dans lequel quatre antédiluviens survivent au Déluge, ce qui aurait donné lieu à la croyance sur les quatre anciens ayant survécu au Déluge aux quatre coins du monde<sup>705</sup>. Cette théorie est tout à fait pertinente dans le sens où nous en retrouvons des échos dans les notes de Meredith Hammer. Cependant, les trois autres survivants du Déluge ne sont pas les compagnons de Fintan. Un parallèle a sans doute été fait entre les quatre hauteurs associées à l'expédition de Cessair et les quatre lieux où les sages antédiluviens survécurent. Le fait que Fintan apparaisse dans ces deux tétrades a pu permettre ce parallèle.

## 2. 2. Cessair, Fintan et le déluge cosmique.

Les prises antédiluviennes de l'Irlande ne sont pas les seuls récits d'inondation irlandais ou même celtiques. Il convient donc d'en faire une étude comparée qui nous permettra d'en tirer les différents éléments constitutifs de ce mythe.

### 2. 2. a. Déluge universel ou inondations locales irlandaises ?

Comme signalé précédemment, J. Carey considère que l'histoire de Cessair a pour base un mythe local d'inondation. Signalant la ressemblance entre l'histoire de Cessair et celle des trois pêcheurs espagnols, il remarque que la vague du Déluge atteint ces derniers à Tuag Inbir<sup>706</sup>, lieu ayant une notice toponymique dans les *Dindshenchas* :

Tuag fille de Conall Collamair, la pupille de Conaire Mór, fils d'Eterscél, fut élevée à Tara, avec une grande compagnie des filles du roi d'Irlande autour d'elle pour la protéger. A partir ... jusqu'à la fin de ses cinq ans il ne fut permis à aucun homme de la voir, de sorte que le roi d'Irlande aurait pu la demander. Alors Manannán lui envoya un messenger, en la personne de Fer Fidail fils d'Eogabal, un pupille de Manannán et un druide des Túatha Dé Danann sous la forme d'une femme de sa propre belle maisonnée et il resta là-bas pendant trois nuits.

---

l'idolâtrie ou du druidisme et elle meurt en Connacht – province du sacré – ce qui la fait représenter F1. Enfin, Fintan qui transcendera les différentes périodes de l'Irlande ne meurt pas, mais se cloître à Tul Tuinde, dans le Munster – province de l'Autre Monde – ce qui l'associe à F4 (cf. chap. V). Notons également que l'ordre des morts est celui ascendant des trois premières fonctions – de F3 à F1 – que la quatrième transcende, à travers la survie finale de Fintan. Cependant, cette hypothèse n'est validée que si l'on considère que cette répartition est présente dans la tradition originelle concernant Cessair. Lors de notre soutenance, P.-Y. Lambert a évoqué le fait que les tombes des différents chefs de cette expédition semblent avoir été de véritables points de repère.

704 Mac Cana 2011 : 70.

705 Bondarenko 2014 : 236.

706 Carey 1987b : 41.

La quatrième nuit, cependant, la nuit du lundi, le druide chanta un charme de sommeil sur la jeune fille et la porta jusqu'à Inber Glais, qui était le premier nom de Tuag Inbir. Alors, il la déposa là dans son sommeil lorsqu'il partit à la recherche d'un bateau, et il ne souhaitait pas la réveiller, car il espérait l'apporter encore endormie dans le Pays des Femmes Éternelles. Mais une vague diluvienne vint après lui et la fille fut noyée. D'où il est dit Tuag Inbir.

Alors, Fer Fidail fils d'Eogabail revint à sa maison et, là, Manannán le tua à cause de son méfait<sup>707</sup>.

Dans la version métrique de cette notice toponymique, Fer Fidail est appelé Fer Fí et l'histoire se termine par la mention de la vague qui emporta Tuag comme étant l'une des « trois vagues de toute l'Irlande » :

la Vague de Clidna, la Vague de Rudraige, la Vague qui noya la compagne de Mac Lir, qui visite la côte à Tuag Inbir<sup>708</sup>.

La première vague à laquelle est comparée celle de Tuag est aussi le sujet d'une autre histoire, le *Dindshenchas* de Tonn Clidna :

Clidna fille de Genann fils de Trén partit de Tulach dá Roth (« le Tertre des deux Roues »), de la plaisante plaine de la Terre des Promesses, avec Iuchna aux cheveux bouclés pour rejoindre le Mac ind Óc. Iuchna pratiqua une ruse sur elle. Il lui joua de la musique dans le bateau de bronze dans lequel elle reposait, de manière à ce qu'elle s'endormît ainsi, et puis il rebroussa son chemin, si bien qu'il fit le tour de l'Irlande par le sud jusqu'à ce qu'il vint à Clidna.

C'était le moment où le débordement illimité de la mer survint et se répandit sur les régions du monde actuel. Il y eut à cette époque trois grandes inondations de l'Irlande, à savoir, l'inondation de Clidna, l'inondation de Ladra et l'inondation de Baile ; mais elles ne se produisirent pas en même temps : l'inondation de Ladra fut celle du milieu.

L'inondation s'éleva vers le haut et se divisa à travers la terre d'Irlande jusqu'à ce qu'elle attrapât, sur la plage, le bateau et la jeune fille endormie à l'intérieur. Alors, elle fut noyée, Clidna à la Belle Forme, la fille de Genann, de qui Tonn Clidna « la Vague de Clidna » est nommée<sup>709</sup>.

Une autre version de cette histoire nous est donnée par deux poèmes dans le *Dindshenchas* métrique, Clidna est surnommée Cendfind (« Tête Blanche ») et son kidnappeur est Ciabán Casmongach (« Aux Cheveux Frisés »), le fils d'Eochu Imderg. Arrivés à Tonn Clidna, Ciabán laisse Clidna endormie sur la plage, tandis qu'il va chasser. La vague survient alors et noie Clidna en ce lieu, qui est aussi appelée Dún Teite, avec ses compagnes, semble-t-il<sup>710</sup>. Le poème ajoute qu'Ildathach et ses deux fils furent noyés tous les trois sur leur navire, lors de leur courtoise, et que ce fut également le cas de cinquante navires des gens de la maisonnée de Manannán<sup>711</sup>.

---

707 *Dindshenchas de Rennes* §141 = Stokes 1894-1895 : XVI 150-152. Le *Dindshenchas bodléien* (§46 = Stokes 1892 : 509-511) dit en substance la même chose.

708 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 58-63. Cette triade de vagues est également mentionnée dans le *Dindshenchas bodléien* (§46 = Stokes 1892 : 509-511).

709 *Dindshenchas bodléien* §10 = Stokes 1892 : 478-479; *Dindshenchas de Rennes* §45 = Stokes 1894-1895 : XV 437-438.

710 L'ANS décrit la noyade à Tonn Chlidna de Téite Brecc ingen Ragamnach avec 150 jeunes femmes, alors qu'elles étaient parties jouer sur la plage (*Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 179, II 201 ; Dooley – Roe 1999 : 116), comme mentionné par Carey (1987b : 42). Ce poème sur Tonn Clidna nous indique également que la tombe de celle-ci se trouve au sud-est de la tombe de Dorn Buide.

711 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 206-209.

Ce poème est suivi d'un autre qui nous raconte que Clidna a une suite de cent cinquante filles de rois qui peignent ses cheveux. Cíaban vient la chercher et en s'approchant de l'Irlande par le sud-ouest, ils sont pris dans une tempête et leur esquif est porté par la vague qui porte le nom de cette héroïne jusqu'à la plage où elle se noie ainsi<sup>712</sup>.

Dans l'*ANS*, il est raconté que Cíabán est un membre du *flan*, un proche de Finn mac Umail. Les autres Fíanna étaient mécontents de lui, car toutes les femmes en tombaient amoureuses. Il alla donc au bord de la mer où il trouva le bateau de bronze de Lodán, roi d'Inde, et d'Éolus, roi de Grèce, perdus sur les côtes d'Irlande. Il s'embarque avec eux. Une tempête se lève contre eux. Ils voient un guerrier à cheval venir vers eux qui reste en-dessous de l'eau l'espace de neuf vagues. Celui-ci se présente comme Manannán et les emmène sur son cheval jusqu'à Tír Tairngire, où Manannán arrange un banquet pour eux. Les trois filles – Clidna, Aífe et Étaín Fholtfhinn « Aux Cheveux Blancs » - de Libra Primlíag (« Premier des Médecins ») sage en chef de Manannán, données comme « les trois réserves de chasteté et de célibat des Túatha Dé Danann » tombèrent alors amoureuses des trois guerriers et s'enfuirent avec eux. Les trois couples s'enfuirent dans trois bateaux et Cíabán était avec Clidna. Ceux-ci arrivèrent alors à Traíg Téite, où leur destin est le même que dans le premier poème cité sur Clidna. Cette histoire se conclut par l'accession de Cíabán à la royauté d'Ulster, le moment de son retour coïncidant avec la mort de son père<sup>713</sup>.

J. Carey voit également des correspondances analogues avec l'une des explications du toponyme Ess Ruaid, dont nous citerons la version en prose:

(...) C'était Rúad, fille de Maine Milsoth fils de Donn Desa, qui choisit Aed [Rón] fils de Labraid Lesbrecc fils de Roga Rodam. D'où elle vint, ce fut de Mag Maen. Elle vint dans le bateau de bronze d'Abcán le poète, avec l'Irlande à babord. Quand elle vint avec Gaeth, fils de Gaes Glan, à l'assemblée des Hommes de Fidga, la fille monta sa voile d'étain sur son bateau et elle entra seule dans l'estuaire. Alors Aed la vit depuis le siège qu'il occupait, mais il ne savait pas qui pouvait être la fille, et elle ne savait pas sur quelle terre elle était. Dans l'estuaire, elle entendit alors la mélodie de la sirène qu'aucun n'avait jamais entendu et elle dit : « cet estuaire est le plus noble d'Irlande ! » et elle tomba endormie (par la musique), tomba de la proue de son bateau et se noya. C'est de là qu'il est dit Ess Ruaid (...)<sup>714</sup>.

Pour J. Carey, les ressemblances entre ces trois histoires est évidente. Dans chaque cas, on a une jeune fille qui est enlevée pour aller au-delà des mers (Tuag) ou qui en vient (Clidna, Rúad), le fait qu'elle soit plongée dans un sommeil enchanté et sa noyade sur ou près du rivage. Il ajoute que dans les histoires de Tuag et de Clidna, les héroïnes sont entourées de jeunes filles. Dans l'histoire de Clidna et de Rúad, leurs kidnappeurs les conduisent en bateau. De plus, ces histoires sont liées à des

---

712 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 210-215.

713 *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 176-179, II 198-201 ; Dooley – Roe 1999 : 113-116.

714 *Dindshenchas de Rennes* §81 = Stokes 1894-1895 : XVI 31-33. Cf. *Dindshenchas bodléien* §42 = Stokes 1892 : 505-506; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 4-5. Dans ce dernier texte, le blâme est placé sur le *dord síd*, le « bourdonnement des demeures de l'Autre Monde ».

lieux bien déterminés, des estuaires qui se définissent par des vagues violentes ou des marées soudaines<sup>715</sup>.

Il ajoute à ces comparaisons celle de l'histoire d'Eochaid mac Maireda, dont l'une des principales versions se trouve à la fin du *Dindshenchas* de Tuag Inbir. D'après cette histoire, Eochu/Eochaid, fils de Mairid, enlève l'épouse de son père, Éblenn, fille de Guaire, qui a été élevée dans le *síd* d'Óengus. Dans leur fuite, un étranger tue leurs chevaux, Óengus ou Midir leur fournit un cheval capable de porter tous leurs bagages, tout en les prévenant de ne pas laisser le cheval s'arrêter pour uriner, car cela provoquerait leur mort. En atteignant l'Ulster, le cheval urine, entraînant la création d'une source. Eochu/Eochaid construit alors une maison autour de la source, mais un jour une femme oublie de replacer la bonde sur la source et elle inonde la région, noyant Eochaid/Eochu et la majorité de sa famille, tout en formant le Loch n-Echach « le Lac d'Eochaid », l'actuel Lough Neagh<sup>716</sup>. Parmi les survivants en question, la fille d'Eochaid/Eochu, Lí Ban, resta piégée avec son chien sous les eaux. Elle souhaita alors être transformée en saumon et elle le resta pendant trois cent ans, jusqu'à ce qu'elle soit pêchée et qu'elle soit baptisée sous le nom de Muirgein « Née de la mer » ou Muirgeilt « (femme) sauvage de la Mer »<sup>717</sup>.

D'après J. Carey, ces légendes ont de nombreux points communs avec celle de Cessair et qu'elles ont servi de matrice à cette dernière. En effet, dans toutes ces histoires, on a l'enlèvement d'une femme suivie par une inondation qui prend place, le plus souvent, sur le rivage. De plus, comme dans les histoires concernant Tuag, Clidna et Rúad, c'est le manque de vigilance de la femme qui est la cause du désastre. J. Carey fait également le lien, à travers le thème de la multitude des femmes, avec une ancienne histoire concernant Bran<sup>718</sup>. Celle-ci est contenu dans un dialogue de huit strophes, déclamées par le druide de Bran et la prophétesse de Febal, alors qu'ils contemplent le Loch Febuil<sup>719</sup>. Le texte qui précède ce dialogue fait référence au royaume mythique de Mag Febuil qui devint le Loch Febuil après son inondation<sup>720</sup>. Le dialogue en lui-même évoque

---

715 Carey 1987b : 43.

716 *DOG* s. v. loch n-echach.

717 *Dindshenchas d'Edimbourg* §55 = Stokes 1893 : 474-476; *Dindshenchas de Rennes* §141 = Stokes 1894-1895 : XVI 151-153; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 62-69. Sur ces noms, cf. *eDIL* s.v. muirgein, geilt ; *LEIA* M-73.

718 Carey 1987b : 45.

719 *Immacaldam in druad Brain 7 inna banfátho Febuil ós Loch Fébuil* = Carey 2002 : 76-77. Ce texte est conservé dans deux manuscrits : le Trinity College MS 1363 du XVI<sup>e</sup> siècle et le Dublin, National Library MS G 7 du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle (Carey 2002 : 71). Son prototype semble venir du *CDS* (Carney 1976 : 175) Le récit dont il est question ici est présenté par Carney comme étant une version ancienne de l'*Immram Brain*. Il conçoit ce dernier comme un récit fortement christianisé (cf. Carney 1955 : 280-295) où l'idée d'une île peuplée de femmes, remplaçant celle de femmes résidant sous les eaux d'une source, est un développement secondaire (Carney 1976 : 185-186). L'*Immram Brain* est un texte contenant de nombreux éléments d'origine chrétienne ou pouvant être acceptés par analogie par un auditoire chrétien, on peut cependant considérer la différence des deux localisation aquatiques des femmes de l'Autre Monde comme étant deux variantes originelles d'un même récit.

720 Carney 1976 : 176-177.



les circonstances de cette inondation que James Carney a reconstituée en les comparant avec le récit de *l'Immram Brain*. Il y énonce que, dans ce récit, Bran était le roi de Mag Febuil et qu'il y présidait une fête lors d'une nuit d'hiver, à Dún mBrain (« la Forteresse de Bran ») lorsque les événements se déroulèrent. Durant cette fête, le *físs* « la faculté de cognition » du druide s'envola jusqu'aux plus hauts nuages d'où il perçut les bijoux d'une troupe de femmes de l'Autre Monde qui se trouvent au fond d'une source, qui est sans doute celle qui mènera à l'inondation de Mag Febuil<sup>721</sup>. Il s'ensuit une expédition qui a pour but d'atteindre ces femmes pour leur trésor, voire, leurs faveurs sexuelles<sup>722</sup>. A la suite de cette expédition, le royaume de Mag Febuil est détruit, mais quelques personnes échappent à l'anéantissement dont le druide et la prophétesse<sup>723</sup>. Il y a là l'histoire d'une inondation liée à une expédition dont le but était d'atteindre des femmes. Notons ici le fait que ces femmes sont associées à des bijoux qui semblent une motivation parallèle à cette expédition. De plus, le fait que les deux seuls survivants soient deux figures sacerdotales inspirées nous rappellent Fintan et Banba.

L'interprétation de J. Carey du caractère artificiel des invasions antédiluviennes a été vivement critiquée par C. Sterckx. Selon celui-ci, la proposition de Carey est irrecevable, mais elles ont le mérite de montrer « les liaisons entre la légende de Cessair et celle de la source cosmique d'où découle toute vie, voire avec des versions pré-chrétiennes d'un déluge primordial »<sup>724</sup>. C'est ce que le même évoque implicitement plus loin, en comparant l'histoire d'Eochaid mac Maireda avec celle de Bóand. Celle-ci, aussi appelée Eithne, est la femme d'Elcmar ou de Nechtan, le propriétaire de la Segais, la source de la Boyne. Après que son mari fut éloigné par magie pendant neuf mois, elle s'unit à son amant, Eochaid Ollathair, appelé aussi le Dagda. De cette union naît le dieu Óengus. Pour cacher sa faute, Bóand se rend à la Segais autour de laquelle elle fait trois tours, mais les eaux de la Segais débordent et trois vagues lui arrachent un œil, une main et une jambe. Elle s'enfuit alors poursuivie par les flots qui la recouvreront donnant naissance à la Boyne<sup>725</sup>. Pour C. Sterckx, les deux histoires sont semblables, comme nous le montre le tableau comparatif suivant<sup>726</sup> :

<b>Lough Neagh</b>	<b>Segais</b>
Eochu/Eochaid...	Eochaid Ollathair...
...commet un adultère...	...commet un adultère...

721 *Ibid.* : 184-185. Carney fait le rapport entre l'inondation de Mag Febuil et les récits que nous avons vu précédemment où une source éruptive entraîne la transformation d'une région en un lac.

722 *Ibid.* : 186-189. Carney compare ces femmes de l'Autre Monde qui se trouvent au fond des eaux avec la figure de Lí Ban que nous avons rencontrée précédemment.

723 *Ibid.* : 191.

724 Sterckx 2005a : I 3 n.4.

725 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 26-38 ; *Dindshenchas bodléien* §36 = Stokes 1892 : 500 ; *Dindshenchas de Rennes* §19 = Stokes 1894-1895 : XV 315-316 ; *Dindshenchas du Lebor Uí Maine* §8 = Gwynn 1926-1928 : 76 ; Cionaoth Ó hArtagáin, *Seacht o.f.n.* = Gwynn 1914.

726 Sterckx 2005a : I 62.

...avec Éblenn, l'épouse de son père...	...avec Eithne Bóand, l'épouse de son frère...
...à la suite de quoi il périt noyé...	...à la suite de quoi elle périt noyée...
...par l'éruption d'une source miraculeuse.	...par l'éruption d'une source miraculeuse.

Il existe un parallèle reconnu à l'histoire de Bóand dans celle de Sianán, l'éponyme de la rivière Shannon<sup>727</sup>. Cette déesse se rend un jour au Puit de Connla pour y acquérir la sagesse contenue dans ces eaux, mais, alors qu'elle s'approche de la source, les eaux se gonflent et la poursuivent alors qu'elle s'enfuit, pour finalement l'engloutir et donner ainsi naissance à la rivière Shannon<sup>728</sup>. Si l'on se rappelle les notes de Meredith Hammer, le mythe de création de la Shannon est en relation avec cette version de la légende de Cessair, puisque certaines femmes de l'expédition, poursuivant Fintan, meurent justement dans l'estuaire de cette rivière. Ainsi, dans le mythe de Sianán, nous avons une héroïne qui est poursuivie par les eaux, qui s'y noie et donne son nom à un fleuve ; tandis que dans la légende antédiluvienne, des femmes, poursuivant Fintan, vont mourir (se noyer?) dans l'estuaire du même fleuve et donner leur nom à ce lieu.

Or, selon les frères Rees, la fuite de Fintan devant les femmes de l'expédition de Cessair est une réminiscence des mythes d'inondation qui voient le héros de ces histoires fuir devant les flots<sup>729</sup>. N'est-il pas intéressant, dans ce cas, que l'un des équivalents celtiques de Fintan, Gwion Bach – Taliesin, soit justement lié à une poursuite féminine, associée à une inondation ? C'est ce que nous allons découvrir ci-après.

## 2. 2. b. Les autres conceptions diluviennes celtiques.

Ces légendes d'inondations sont bien présentes dans les littératures bretonnes et galloises. Ainsi, la plus connue est celle de la ville d'Is. Celle-ci nous raconte que cette ville, désormais sous les eaux au large de Douarnenez, dans le Finistère, fut punie de la débauche qui y régnait à cause de la princesse Ahès ou Dahut, la fille du roi Gradlon, qui prit à son père la clé des écluses qui retenait les eaux. Le roi Gradlon se sauva à cheval, tandis que sa fille fut noyée et devint une sirène<sup>730</sup>.

La tradition galloise connaît également des royaumes engloutis. Comme celui de la méchante princesse Syfaddan, qui repose désormais sous le lac de Llangors<sup>731</sup>, ou encore ceux que cite une triade latine contenue dans la *Cronica de Wallia*, datant du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>732</sup>.

727 Sterckx 1994a : 10.

728 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 286-296 ; *Dindshenchas bodléien* §33 = Stokes 1892 : 497-498 ; *Dindshenchas de Rennes* §59 = Stokes 1894-1895 : XV 456 ; *Dindshenchas du Lebor Uí Maine* §100 = Gwynn 1926-1928 : 87.

729 Rees – Rees 1961 : 114.

730 Albert Le Grand, *Vie des saints de la Bretagne armorique* = Miorcec de Kerdanet 1837 : 56-57 ; Dubuisson-Aubenay, *Itinéraire de Bretagne* = Maitre – de Berthou 2000 : I 217 ; Le Braz 1945 : 246. Cf. Galliou *et al.* 2002 ; Sterckx 2008 : 44-46.

731 Gwyndaf 1989 : 73. Cf. Sterckx 2008 : 42.

732 Jones 1947-1949 : 79-83. cf. Sterckx 2008 : 42. Il s'agit des royaumes de Teithi Hen ab Gwynnann, d'Helig ab

Cependant, la légende qui a le plus d'affinité avec celle de Fintan n'est autre que celle de Gwion Bach-Taliesin ap Dôn. D'après cette légende, la magicienne Cyrridwen a, avec un certain Tegid Moel, un fils qui est le garçon le plus laid du monde, Morfrân ou Afagddu. Pour compenser sa laideur, elle décide de lui donner l'inspiration poétique et la connaissance suprême au moyen d'un filtre de plantes bouillies dans un chaudron pendant un an et un jour. Pour permettre le succès de l'opération, elle charge l'aveugle Dallmor Dallmaen d'entretenir le feu sous le chaudron et Gwion Bach de remuer la mixture. Au terme du délai, trois gouttes brûlantes viennent éclabousser le pouce de Gwion Bach qui suce instinctivement son pouce endolori ; obtenant par là-même la science absolue concentrée dans ces gouttes. Conscient du sort que lui réservera Cyrridwen en apprenant cela, il s'enfuit, tandis que le chaudron se brise, répandant un poison violent dans la rivière en contrebas ce qui va empoisonner les chevaux de Gwyddno Garanhir. Voyant le désastre, Cyrridwen le poursuit, il s'en suit un véritable duel de métamorphoses où Gwion Bach se change successivement en lièvre, en poisson, en oiseau, tandis que Cyrridwen essaie de le rattraper sous ses différentes formes en prenant respectivement l'apparence d'une levrette, d'une loutre et d'un faucon. La fuite se termine lorsque l'oiseau Gwion Bach, épuisé, décide de se dissimuler sous la forme d'un grain de blé dans un tas de froment. C'est alors que Cyrridwen se métamorphose en poule noire et l'avale. Redevenue humaine, la magicienne est enceinte de Gwion Bach. Au terme de sa grossesse, elle donne naissance à un si beau bébé qu'elle n'a pas le cœur de le tuer et elle l'abandonne en l'enfermant dans un sac de cuir qu'elle jette à la mer. Le sac est pêché deux jours plus tard par Elphin, le fils de Gwyddno Garanhir, auquel son père a prêté sa senne merveilleuse qui lui apporte toujours une bonne pêche lors des calendes de mai. Taliesin devient alors le barde d'Elphin, et l'aide à développer sa fortune<sup>733</sup>.

Or, comme le remarque C. Sterckx, Gwyddno Garanhir, qui est à la fois le propriétaire de la senne merveilleuse, qui permet de pêcher Gwion Bach-Taliesin, et des chevaux empoisonnés par le déversement du chaudron, est également le roi d'un royaume englouti<sup>734</sup>. En effet, son royaume, le Cantre'r Gwaelod, situé au large de la péninsule de Lleyn, aurait été recouvert par les eaux, à cause de la débauche organisée par une certaine Mererid, ce qui engendra le coma éthylique du gardien des digues, Seithennin, qui ne put les fermer. Gwyddno Garanhir réussit à s'enfuir mais perd tout<sup>735</sup>. C. Sterckx note qu'il y a de claires affinités entre cette légende et celle de la ville d'Is<sup>736</sup>. En outre, les thèmes de la débauche et de la fuite du roi face à l'inondation nous rappellent ceux de la

---

Glannog et de Rhedfoe ab Rheged.

<sup>733</sup> *Hanes Taliesin* = Ford 1975 ; *Ystoria Taliesin* = Lambert 1993 : 337-351.

<sup>734</sup> Sterckx 2008 : 39-41.

<sup>735</sup> *Boddi Maes Gwyddno* = Jarman – Jones 1982 : 80-81; *Gwaith Guto'r Glynn* = Williams – Williams 1939 : 31 ; North 1957 : 153-154. Cf. Sterckx 2008 : 39-40.

<sup>736</sup> Sterckx 2008 : 46.

débauche de l'invasion de Cessair et la fuite de Fintan face aux femmes qui symbolisent les flots diluviens. En outre, de la même façon que Lí Ban, Ahès-Dahut est transformée en sirène. L'un des noms coutumiers de cette créature en Armorique est Marc'harid ar Gwall « Marguerite du Mauvais Temps », appellation homonyme de celle de la coupable de la submersion du Cantre'r Gwaelod gallois, Mererid<sup>737</sup>. Or, nous avons vu que Cessair représentait la terre d'Irlande noyée sous les flots<sup>738</sup>. C. Sterckx note également que Tegid Moel, le mari de Cyrridwen, semble être lui aussi le roi d'un royaume englouti qui serait devenu le Llyn Tegid, le « Lac de Tegid », l'actuel lac Bala, à la suite de l'éruption d'une source suite à la négligence du gardien de celle-ci<sup>739</sup>. Tout cela vient confirmer le caractère hautement diluvien de la légende de Gwion Bach-Taliesin. De plus, cela nous montre bien qu'il y a eu des mythes diluviens celtiques qui comprennent l'engloutissement d'une région, de manière similaire et microcosmique à un Déluge primordial dont les auteurs chrétiens du *LGÉ* auraient vu l'analogie avec la grande inondation biblique. Au-delà de ces parallèles, la présence en Irlande d'un Déluge cosmogonique va nous permettre de rapprocher la figure de Fintan d'un autre concept qui n'est autre que celui du Feu dans l'Eau.

## 2. 2. c. Fintan, le mythème du Feu dans l'Eau et le déluge cosmogonique.

Nous venons de voir que le mythe diluvien de Cessair et la poursuite de Fintan qui la conclut étaient proches des légendes d'inondations côtières ou d'éruptions de rivières ou de lacs. Nous avons vu également que la plus célèbre de ces légendes en Irlande était celle de la Segais ou Puits de Nechtan qui déborde devant Boánd. Cette légende fut l'une des bases de la définition du mythème du Feu dans l'Eau par Georges Dumézil.

Le Feu dans l'Eau est la puissance ignée présente à l'intérieur des eaux, les animant et leur donnant leur caractère vivifiant. Cette force est originellement contenue dans une source ou un lac qui est à l'origine de tous les fleuves, sous la surveillance d'un personnage divin : le Descendant des Eaux. Seuls quelques élus peuvent s'approcher de la source pour accéder aux bienfaits contenus dans cette eau. Ceux qui contreviennent à cette règle risquent alors de susciter le gonflement dévastateur des eaux<sup>740</sup>. Ainsi, l'Indien Apām Napat est à la fois le Descendant des Eaux et l'incarnation du Feu dans l'Eau qu'il faut se propitier avant de pénétrer dans une rivière ou dans la

---

737 Piriou 1992 : 204-205. Cf. Sterckx 2008 : 46 n. 168.

738 Le nom de la Marc'harid bretonne, comme celui de la Mererid galloise, est une version brittonique du prénom Marguerite « Perle ». Or, Cessair est la « Grêle ». Si Ahès-Dahut prend, après son engloutissement, le nom de « Perle du Mauvais Temps », remarquons que la grêle est formée de billes immaculées d'origine aquatique – comme les perles – qui se déversent lorsqu'arrive le mauvais temps.

739 Gwyndaf 1989 : 51. Cf. Sterckx 2008 : 39.

740 Dumézil 1968-1973 : III 21-89. La synthèse des questions soulevées par cette étude se trouve dans Sergent 1995 : 346-347 et Sterckx 1994a : 5-10.

mer<sup>741</sup>. L'Iranien Apāṃ Napāt est le gardien du Feu dans l'Eau, au sein du lac primordial Vourukaša<sup>742</sup>. Chez les Latins, lors des Neptunalia, la fête de Neptune, le lac Albain – un petit lac de cratère – déborde et jette une rivière bouillonnante jusqu'à la mer qui ravage tout sur son passage, à cause d'une faute rituelle<sup>743</sup>. En Irlande, il s'agit des mésaventures de Boánd que nous avons déjà exposées. L'essence ignée qui est contenue à l'intérieur des sources irlandaises a été rapprochée du *Xvar anah* par Patrick K. Ford. En effet, la « Gloire Lumineuse » est associée aux trois fonctions indo-européennes et à la pratique de la poésie<sup>744</sup>. Or, l'essence poétique irlandaise a pour origine les eaux de la source cosmique. Elle est appelée *imbas forosna* (« la sagesse qui illumine »), car c'est une essence brûlant brillamment qui caractérise ceux qui sont élus et qui est recherchée assidûment par les poètes<sup>745</sup>.

Intéressons nous maintenant à la fin de l'une des versions de la légende de Boánd. Il y est dit :

Quinze noms (...) sont donnés à ce fleuve depuis le *sídh* de Nechtán jusqu'au Paradis d'Adam (...). Son nom est Segais dans le *sídh* (...). Jusqu'aux limites du Mide, ses deux noms, nobles et fameux, sont le Bras de l'Épouse de Núadu et sa Jambe (...). Jusqu'en Écosse, il est le Réservoir du Déluge (...). Il est appelé Severn en bonne terre saxonne, Tibre dans l'empire romain, le fleuve Jourdain et le large Euphrate en Orient, Tigre au Paradis. Et du Paradis, il reflue jusqu'ici dans ce *sídh* (...) <sup>746</sup>.

Ce flux et reflux des eaux cosmiques féminines par l'intermédiaire de l'Autre Monde, R. et B. Rees le comparent à Cessair et ses compagnes qui sont partagées à la confluence de trois rivières avant de s'y rassembler de nouveau. Les mêmes auteurs comparent également cela aux trois vagues qui vont défigurer Boánd et la transformer en rivière, en punition de son sacrilège<sup>747</sup>, ce qui a été rapporté par Dumézil au triple débordement qui caractérise le Feu dans l'Eau iranien lorsqu'un impie tente de s'en saisir<sup>748</sup>.

Il semblerait donc que la poursuite de Fintan par les femmes de Cessair soit en relation avec un acte impie lié au mytheme du Feu dans l'Eau. Une telle hypothèse mérite d'être étudiée, parallèlement au lien entre le mythe de Fintan et celui de Gwion Bach-Taliesin que nous venons de voir.

En effet, si le chaudron de Cyrridwen est similaire aux sources diluviennes, alors les trois gouttes que s'approprie Gwion Bach sont équivalentes à une forme galloise du Feu dans l'Eau. De même, le débordement mortel du chaudron est consécutif à cette appropriation, tout comme la

---

741 *R̥gVeda*, II 35 ; *Śatapatha Brāhmaṇa*, III 9 3.

742 *Yašt*, XIX.

743 Cicéron, *De la divination*, I 44 100 ; Plutarque, *Vie de Camille*, III-IV ; Tite-Live, *Histoire romaine*, V 15-17.

744 Dumézil 1968-1973 : III 25 et 29 n. 2.

745 Ford 1974 : 67-68, 70.

746 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 26-28.

747 Rees – Rees 1961 : 114.

748 Cf. n. 742.

poursuite de Gwion Bach par Cyrridwen. Or, en Irlande, nous avons vu que les inondations qui poursuivaient certaines héroïnes étaient parallèles à la poursuite de Fintan par ses femmes.

Cependant, ici, deux faits divergent. Premièrement, Fintan contrairement à Taliesin ne semble pas s'approprier une connaissance sacrée. Deuxièmement, la comparaison entre l'avalement de Gwion Bach par Cyrridwen, suivi par sa renaissance en tant que Taliesin, et la réclusion de Fintan sous Tul Tuinde, suivie de son réveil et de la fin de son mutisme, est problématique. Si Cessair et sa troupe de femmes diluviennes correspondent, dans leur poursuite, à la fois, au Déluge et à Cyrridwen, néanmoins aucune figure féminine ne semble intervenir dans « la renaissance » de Fintan. Laissons, pour le moment, le premier problème soulevé de côté pour passer au second<sup>749</sup>.

L'absence d'un agent féminin dans l'incubation de Fintan n'est qu'apparente. En effet, cette aporie du mythe irlandais est soluble par l'étude de la généalogie de Fintan. D'après celle-ci, il a pour mère Bóchra « l'Océan »<sup>750</sup>. Nous avons donc ici deux figures irlandaises qui remplacent une même figure galloise, Cyrridwen, dans sa double relation à Taliesin : l'une, Cessair, est la poursuivante de Fintan, tandis que l'autre, Bóchra, est sa génitrice. Le nom de cette dernière la rapprochant de l'océan primordial dont toute vie sort. Or, la mise en place de ce dernier est similaire aux eaux du Déluge, dont Cessair est une incarnation. Il serait donc tentant de voir, en Cessair et Bóchra, les deux aspects d'une même figure aquatique. Cessair est la diluvienne porteuse d'une mort potentielle pour Fintan, tandis que Bóchra représente le pouvoir génésique des eaux. Elles sont donc à la fois opposées et complémentaires, à la manière des deux aspects de Cyrridwen. Le fait que ces deux femmes sont des filles de Bith confirme cela. Ensuite, il ne faut pas oublier que la gestation de Taliesin se fait à la fois dans les eaux amniotiques de Cyrridwen et, après son abandon par celle-ci, dans le sac (placentaire ?) qui dérive au gré des flots. De la même manière, la cachette de Fintan se trouve sous les eaux du Déluge, ce qui fait de son sommeil une véritable gestation. Enfin, il ne faut pas oublier la présence, à Tul Tuinde, de Banba, une déesse tellurique, incarnation de l'Irlande et de la vie qui s'y développe dont le paronyme est l'hydrique Berba. Toutes ces convergences tendent à faire de Bóchra un alias de la meneuse de l'invasion antédiluvienne dans son rôle de « génitrice » aquatique de l'unique survivant. Enfin, Túan, une autre figure irlandaise bien proche de Fintan, n'est pas poursuivie par des femmes, mais il fuit la compagnie des hommes et les prédateurs en prenant diverses formes jusqu'à la dernière, celle d'un saumon qui sera mangé par une reine d'Ulster et qui lui permettra de renaître sous forme humaine<sup>751</sup>. La fuite sous de multiples métamorphoses animales et la capture, suivie d'une manducation permettant la gestation

---

749 Une troisième différence tient au fait que la poursuite de Fintan ne comprend pas de métamorphose – sauf dans les notes de Meredith Hammer. Nous nous pencherons sur ce problème lorsque nous aborderons les métamorphoses animales de Fintan et leur symbolique.

750 *eDIL* s.v. bóchna ; *LEIA* B-63.

751 Cf. pp. 62-63.

et la renaissance, sous forme humaine, du fuyard sont deux motifs que l'on retrouve dans l'histoire de Taliesin. Il en résulte que si l'on superpose l'histoire de Fintan et celle de Túan, nous retrouvons le schéma des aventures du sage gallois.

Cependant, l'histoire de Taliesin est aussi extrêmement proche d'une autre légende irlandaise, celle de l'acquisition de la sagesse par le jeune Finn, alors appelé Demne<sup>752</sup> :

Demne partit pour apprendre la poésie auprès de Finnéices qui vivait sur les rives de la Boyne (...). Finnéices y vivait depuis sept ans en guettant le saumon de Linn Féich parce qu'il lui avait été prédit que rien ne resterait inconnu à celui qui le mangerait. Le saumon fut pris et Demne fut chargé de le cuire, avec défense par le poète d'en manger une seule miette. Après l'avoir fait cuire, le garçon apporta le saumon. « N'en as-tu rien mangé, mon gars ? » demanda le poète. « Non », répondit-il, « mais j'y ai brûlé mon pouce que j'ai ensuite mis dans ma bouche ». « Quel est ton nom petit ? » questionna l'autre. « Demne » dit-il. « Ton nom sera désormais Finn, mon garçon. C'est à toi qu'il a été imparti de manger le saumon et, en vérité, tu es *le Finn* ». Le garçon mangea alors le saumon, et c'est cela qui a donné la connaissance à Finn : c'est-à-dire que, chaque fois qu'il met son pouce à la bouche et chante le *teinm laodha*, tout ce qu'il ignore lui est révélé<sup>753</sup>.

La succion du pouce à cause d'une brûlure produite par le mets ou la potion de sagesse en train de mijoter est commune aux deux histoires, ainsi que le thème de la poursuite du commanditaire, comme c'est le cas dans certaines versions folkloriques de l'histoire de Finn<sup>754</sup>. Or, parmi les rapprochements entre les aventures de Taliesin et celles de Finn, il y a celui entre le chaudron de Cyrridwen et le saumon de Finn. C'est le fameux Saumon de Science de la tradition irlandaise, nous avons vu qu'il résidait dans les eaux de la Boyne, mais il est également dans la Source de Connla lorsque Sianán tente justement d'y acquérir la science. Or ce saumon est identifié, par l'*ASAEA*, comme étant Fintan. En l'ingérant, Finn est devenu ce saumon et une hypostase de Fintan. En outre, la comparaison avec Fintan ne s'arrête pas là puisque des versions alternatives de l'acquisition de la science par Finn racontent une toute autre histoire.

Ainsi, selon une autre version, Finn eut le doigt coincé à la porte d'un *sídh* par une femme de l'Autre Monde qui tenait une coupe remplie d'une boisson d'une source de ce lieu. En suçant par la suite son doigt endolori, il acquit la science<sup>755</sup>. Dans une autre version, Finn n'eut pas le doigt coincé, mais la femme de l'Autre Monde, en refermant précipitamment la porte du *sídh*, déversa le contenu de sa coupe dans la bouche de Finn<sup>756</sup>. Or, cette histoire se déroule sur le Slíab Ban Finn, le même lieu sur lequel certaines des femmes poursuivant Fintan meurent, selon les notes de Meredith Hammer. Il y a là un lien supplémentaire entre l'obtention de la science par Finn et l'histoire de Fintan.

Avant de continuer, il nous faut parler d'une théorie complémentaire proposée dans une communication personnelle de J. Puhvel à S. Littleton, qui l'a fait coïncider avec la définition

---

752 Pour une abondante bibliographie sur ce rapprochement, cf. Sterckx 1994a : 56 n. 356.

753 *Macgnímartha Find* §§17-18 = Meyer 1882: 201.

754 Nagy 1985: 158, 290-291 n. 81.

755 *Feis Tighe Chonáin* ll. 1337-1376 = Joynt 1936 : 40-41.

756 *Finn et l'homme dans l'arbre* §1 = Meyer 1904 : 344-346.

dumézilienne du Feu dans l'Eau. D'après cette théorie, celui qui arrive à maîtriser la nature pyrétique du Feu dans l'Eau est assimilable à celui qui est digne d'y avoir accès tandis que celui qui n'arrive pas à la maîtriser en est indigne et est détruit dans l'opération<sup>757</sup>. Celui qui maîtrise le Feu dans l'Eau en devient le propriétaire et, par extension, l'incarnation, comme dans le cas de l'iranien Apām Napāt qui est le gardien du Feu dans l'Eau, en regard de son reflet védique Apām Napat qui en est, lui, l'incarnation<sup>758</sup>. C'est une maîtrise analogue qui fait de Finn et de Taliesin des incarnations du Feu dans l'Eau. Cela explique également pourquoi Fintan est donné comme fils de Labraid, tandis que Nechtan a également pour père un Labraid Lorc. Sans qu'ils soient identifiables l'un à l'autre, Nechtan, en tant que gardien du Feu dans l'Eau, en est aussi l'incarnation. Dans l'histoire d'Eochaid mac Maireda, sa fille, responsable de la garde et de la submersion qui s'ensuit et qui survit sous la forme d'une sorte de sirène – moitié femme moitié saumon – porte le nom de Lí Ban. Celle-ci, dans son rôle sacrilège de gardienne endormie du puits et dans sa transformation aquatique, correspond à Boánd. Or Lí Ban a une homonyme en la personne de la femme d'un seigneur de l'Autre Monde du nom de Labraid Luathlam ar Claideb<sup>759</sup>, lequel a été rapproché du dieu de la mer irlandais, Mannanán mac Lir<sup>760</sup>, lui-même comparé à Nechtan<sup>761</sup>.

Dans une autre version de la prise du Saumon de Science, le héros ulate Cú Chulainn est opposé à un certain Senbecc na n-Ebric « le Petit Vieux fils du Saumon Tacheté ». Celui-ci poursuit dans une petite barque de bronze, le saumon et les noisettes de la connaissance. Cú Chulainn l'attrape et lui prend, successivement, un habit qui le protégera contre le feu, l'eau et la vieillesse, un bouclier et un javelot qui lui assureront la victoire au combat, mais après cela Senbecc pince les cordes de sa rote, endort Cú Chulainn et s'enfuit avec le saumon<sup>762</sup>.

Senbecc devenu le propriétaire du saumon – dont il semble être le descendant – après l'avoir poursuivi, ressemble aux gardiens et incarnations du Feu dans l'Eau irlandais. Cela est d'autant plus probable qu'il est caractérisé comme un vieillard – comme Fintan – et que l'un des objets qu'il possède est un habit qui permet, entre autre, de survivre aux eaux et à la vieillesse, deux menaces auxquelles survit Fintan. Un autre rapprochement possible est son utilisation de la rote pour endormir Cú Chulainn. En cela, il est tout à fait semblable aux harpistes féériques qui enlèvent les héroïnes de certaines légendes diluviennes. Or, le nom de l'un de ces harpistes, Fer Fí, a été rapproché du nom originel de Taliesin, Gwion Bach dont le nom est formé sur *\*uiso* « poison » et

---

757 Littleton 1973 : 431-432.

758 *Ibid.* : 428-429.

759 *Serglige Conn Culainn* = Dillon 1953. Cf. Guyonvarc'h 1958.

760 Milin 1991 : 103-104.

761 Sergent 2000 : 253-257. Gael Milin (1991 : 105-107) fait également le lien entre Labraid et Nechtan.

762 *Comrac Con Culainn re Senbecc* = Meyer 1883-1885 : 182-184 (version A) ; Gwynn 1942 : 26-27 (version B). Cf. Koch – Carey 1997 : 55-56.



du suffixe théonymique *-onos*, ce qui en fait un quasi-homonyme de Fer Fí<sup>763</sup>. Or, C. Sterckx voit dans ce dernier, comme dans Fintan, une hypostase du dieu-père qu'est le Dagda<sup>764</sup>. En outre, l'attribut principal du Dagda est sa rote merveilleuse qui joue l'air de la joie, celui de la tristesse et celui du sommeil, ce que C. Sterckx, à la suite d'autres chercheurs, a interprété en supposant que l'air de la joie représente la vie, celui de la tristesse la mort et, enfin, celui du sommeil l'ataraxie de l'Autre Monde. Cette musique représenterait donc le rythme du cycle cosmique de morts et de (re)naissances<sup>765</sup>. On peut donc considérer que la musique que jouent les harpistes intervenant dans les mythes diluviens mentionnés ici va entraîner le passage des figures féminines concernées – véritables incarnations de l'Irlande – dans la virtualité de l'Autre Monde, symbolisé par les eaux du Déluge.

Nous avons vu qu'un autre parallèle diluvien avec le mytheme du Feu dans l'Eau était celui du Lough Foyle, d'après la reconstitution proposée par Carney. En effet, la cause supposée de la submersion de cette région pourrait être la prise indue d'un trésor appartenant à des femmes de l'Autre Monde. Ce trésor peut être une des formes prises par le Feu dans l'Eau, comme dans d'autres traditions<sup>766</sup>. Mais, rappelons-le, Fintan ne semble pas être un voleur dans l'histoire de Cessair. Cependant, un autre personnage peut remplir ce rôle, il s'agit de Ladra. En effet, le nom de celui-ci, emprunté au latin, signifie « voleur »<sup>767</sup>. Certes, il ne pourrait s'agir que d'une référence aux mots de Noé qui ne veut pas de voleurs dans son arche. Cependant, il est marquant que, dans le *Dindshenchas* de Tuag Inbir, il soit fait mention, parmi les trois grandes vagues d'Irlande, d'une Vague de Ladra, ce qui n'apparaît dans aucune autre tradition. Rappelons au passage que Ladra se définit par son avidité, puisqu'il n'est pas content de son lot d'épouses et que certaines versions le font mourir d'un excès de femmes. Si l'on se réfère au rapport entre l'or et les femmes vu dans la légende du Loch Febuil et à celui entre les femmes de l'expédition de Cessair et les eaux, il apparaît que Ladra est un bon candidat pour un « voleur » du Feu dans l'Eau similaire à Taliesin et Finn, si ce n'est qu'il n'a pas su maîtriser sa force pyrétique et est mort ainsi. La mention d'une Vague de Ladra rappelle également le rapprochement fait par C. Sterckx entre l'appellation actuelle de Tul Tuinde, Tonn Tuinde, et son presque homonyme, Tonn Thóime, située dans la baie de Dingle et « réputée être un flot bouillonnant débordant de la mer à la poursuite d'un voleur qui s'en est approché indûment et lui a dérobé l'un de ses biens »<sup>768</sup>. On aurait donc bien là une figure proche de Fintan ayant volé un trésor aquatique, suscitant alors une vague meurtrière. Sachant cela, les

---

763 Hamp 1978.

764 Sterckx 1994a : 115-117 ; 2009a : 106-107.

765 Crossley-Holland 1981 ; Hily 2003 : 25-32 ; Sterckx 2005a : I 76-77.

766 Nagy 1985 : 296 n. 27 ; Oudaer – Sterckx 2014.

767 *eDIL* s.v. ladra.

768 Sterckx 1994a : 23 n.150, citant Ó Siochfhradha 1932 : N. 30.

objections qui poussent J. Carey à considérer le personnage de Fintan comme un ajout tardif dans le mytheme diluvien irlandais sont irrecevables<sup>769</sup>. L'absence de Fintan des traditions les plus anciennes peut se comprendre si son nom y a été remplacé par celui plus récent de Ladra. Ce dernier faisant à la fois référence à la nature pécheresse qu'a prise l'expédition antédiluvienne lors de la christianisation de ce mythe et à sa nature de voleur du Feu dans l'Eau. Un dernier élément à prendre en compte est la nature du Feu dans l'Eau celtique. Celui-ci est fondamentalement lié à l'illumination poétique. Or, il y a un Ladra qui apparaît comme étant un poète de Partholón<sup>770</sup>. Cela ferait donc de Ladra un négatif de Fintan, dans son échec face à ses épouses diluviennes, incarnation des eaux recelant le Feu dans l'Eau irlandais<sup>771</sup>. Par conséquent, Fintan peut être vu comme une incarnation irlandaise de ce concept lié à l'illumination poétique, comme le connote son étymologie de « Feu Blanc ».

Il n'en reste pas moins qu'il nous faut étayer notre analyse des invasions antédiluviennes comme étant un mythe pré-chrétien globalement conservé, face aux propositions de J. Carey. Pour ce faire, il nous faut trouver en dehors de l'Irlande un mythe analogue d'une expédition majoritairement féminine et de nature aquatique, en lien avec le concept indo-européen du Feu dans l'Eau. Un tel mythe existe et c'est la tradition grecque qui va nous le fournir.

## 2. 2. d. Les mythes diluviens irlandais et le mythe des Danaïdes.

Comme il a été vu précédemment, le mythe de Boánd permet plusieurs points de comparaisons avec l'invasion de Cessair. Or, il est notable que dans le texte de l'*Airne Fíngéin*, qui est une réutilisation de motifs cosmogoniques irlandais dans un but de propagande dynastique<sup>772</sup>, la première merveille évoquée est la révélation de la Boyne, tandis que les deux merveilles suivantes – la révélation de l'arbre cosmique et la fin du mutisme de Fintan – évoquent le Déluge<sup>773</sup>. Cependant, dans l'un de nos textes, le mythe de Boánd se situe après la conquête de l'Irlande par les Milésiens<sup>774</sup>. La légende de Boánd prend donc place peu après le retrait des Túatha Dé Danann sous les tertres d'Irlande, c'est-à-dire lors de l'invasion des Fils de Míl. Celle-ci est la dernière invasion que connaît l'Irlande, tandis que celle de Cessair est la première. En considérant que les invasions

---

769 Carey 1987b : 47.

770 Cf. Chap. IV 3. 2. b.

771 À cela, on peut ajouter qu'il est également le premier mort de cette invasion alors que Fintan y survit ; et qu'il est un impie et un criminel de par son nom, tandis que Fintan se convertira et sera quasiment considéré comme un saint.

772 Sterckx 2009a ; Bondarenko 2014 : 99-111.

773 *Airne Fíngéin* §2-4 = Vendryes 1953 : 3-7. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 189-190.

774 Les autres textes datent la création de la Boyne du règne du Dagda, qui est antérieur à la venue des Milésiens dans le *LGÉ*, mais est-ce bien ce règne du Dagda sur l'Irlande ou sur l'Autre Monde. Dans ce dernier cas, ce règne serait postérieur à l'arrivée des Milésiens en Irlande. Dans les deux cas, cette éruption ne s'accorde pas avec ce que nous savons d'Óengus, le fils du Dagda et de Bóand, dont la naissance a pour conséquence l'éruption de la Boyne, et qui intervient dans le *CMT* pour aider son père, donc durant le règne des Túatha Dé Danann.

d'Irlande faisaient partie d'une conception cyclique du temps<sup>775</sup>, n'y aurait-il pas un lien encore plus fort entre le mythe de Boánd et celui de Cessair ? Pour consolider cette comparaison, il nous faut en étudier le rapport avec une autre, hiberno-hellénique cette fois-ci.

En effet, Bernard Sergent a montré que le mythe d'Étaín avait pour parallèle grec celui d'Iô<sup>776</sup>. Rappelons, tout d'abord, la légende de celle-ci, à travers le récit du Pseudo-Apollodore :

(...) Iô [une princesse d'Argos] occupait la prêtrise d'Héra, Zeus la séduisit. Découvert par Héra, il la changea d'un attouchement en vache blanche et il jura à Héra qu'il n'avait pas eu de relation avec elle (...) Héra demanda à Zeus la génisse et en confia la garde à Argos (...). Argos attacha la génisse à l'olivier qui se trouvait dans le bois sacré de Mycènes. Zeus ordonna à Hermès de la dérober. Mais Hiérax [le Faucon] dénonça Hermès, qui, ne pouvant agir sans être vu, tua Argos d'un coup de pierre (...). Héra envoie alors un taon contre la génisse. Celle-ci gagna tout d'abord le golfe Ionien, ainsi nommé à cause d'elle, ensuite, après avoir parcouru l'Illyrie et franchit l'Haimos, elle traversa le détroit qui s'appelait alors détroit de Thrace et qui s'appelle maintenant à cause d'elle, le Bosphore [Passage de la Vache]. Elle s'en alla en Scythie et au pays des Cimmériens et, après avoir erré sur de vastes étendues de terre et traversé à la nage de vastes étendues de mer, elle arriva enfin en Égypte. Là, elle retrouve sa forme primitive et, sur les bords du fleuve Nil, elle met au monde un fils Épaphos<sup>777</sup>.

En ce qui concerne Étaín, son histoire se trouve à la suite de celle de l'adultère de Bóand et du Dagda et de la conception d'Óengus. Dans celle-ci, Óengus, qui est adopté par le dieu Midir, le blesse malencontreusement. Midir est guéri mais demande un triple prix de composition, dont le troisième terme n'est autre que la plus belle fille d'Irlande, Étaín Echraide. Óengus l'obtient auprès du père de celle-ci, le roi Ailill d'Ulster, en échange de travaux colossaux d'aménagement du territoire. Óengus l'amène alors à Midir qui possède déjà une femme, la redoutable magicienne Fúamnach, fille de Béothach. Cette dernière accueille Étaín puis la transforme d'un coup de baguette de coudrier en une flaque d'eau. Cette flaque se transforme alors en un ver, puis en la plus belle mouche pourpre au monde – c'est-à-dire un papillon – qui va auprès de Midir. Voyant l'insecte en compagnie de Midir, Fúamnach soupçonne qu'il s'agisse d'Étaín et suscite alors un vent qui l'éloigne de la demeure de Midir jusqu'à ce qu'elle arrive, au bout de sept ans, chez Óengus qui prend soin d'elle. Ayant appris cela, Fúamnach éloigne Óengus d'Étaín et suscite de nouveau un souffle de vent. Elle erre ainsi portée par le vent jusqu'à ce qu'elle tombe dans la coupe de la femme d'un guerrier d'Ulster qui l'avale et qui fait ainsi renaître Étaín. Le texte signale alors qu'il y eut mille douze ans entre la première conception d'Étaín et la seconde<sup>778</sup>.

Nous avons vu qu'un autre nom de Boánd est Eithne. Comme il a été montré par C. Sterckx, Eithne, comme Étaín, sont des alias de la déesse incarnant l'Irlande. Or, un grand nombre d'héroïnes diluviennes sont elles aussi des incarnations de l'Irlande. Il nous faut donc maintenant comparer les mythes de Boánd et d'Étaín à celui d'Iô.

---

775 Cf. Chap. XI. 3. 2. b.

776 Sergent 2004 : 389-394.

777 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 3.

778 *Tochmarc Étaíne* §§1-21 = Bergin – Best 1934-1938 : 142-157.

Dans les trois histoires, l'héroïne est la maîtresse d'un dieu. Elle encourt ensuite la vindicte de son conjoint (pour Boánd) ou de la femme trompée de son amant (pour Etaín et Iô). Peu après son union, elle subit une transformation qui lui donne une nature aquatique (pour Boánd et Etaín) ou bovine (pour Iô), on notera cependant que Boánd « la Vache Blanche »<sup>779</sup> a par son nom une nature bovine, tandis que Iô a une nature aquatique de par son ascendance<sup>780</sup>. En outre la transformation d'Iô par Zeus a pour but de cacher cette liaison à Héra, tandis que la transformation de Boánd en fleuve est la conséquence de sa tentative de cacher sa maternité à son époux.

Pour les trois héroïnes, il y a un éloignement suivi d'un retour. Rappelons que Boánd, transformée en fleuve, participe des eaux des grands fleuves du monde celtique insulaire et de la tradition médiévale avant de refluer vers son point de départ en passant par le Paradis. De même, Etaín est séparée définitivement des siens, mais là de façon temporelle et non pas spatiale puisqu'elle renaît mille douze ans plus tard. Cet éloignement suivi d'un retour plusieurs générations après est conjoint à celui de l'éloignement dans l'Autre Monde et du retour aux origines qui apparaît dans le mythe de Boánd puisque Danaos et Ægyptos, deux descendants égyptiens d'Epaphos, le fils d'Iô, reviennent à Argos. B. Sergent se demande alors s'il y a réincarnation de l'héroïne, comme dans le cas d'Etaín. Rien ne le dit, mais l'une des principales filles de Danaos, Hypermnestre, devient, comme Iô auparavant, prêtresse d'Héra<sup>781</sup>, tandis que ses descendantes, les Proïtides, se croyant changées en vaches par Héra, errèrent à travers l'Argolide et l'Arcadie jusqu'au moment où elles furent guéries par le devin Mélampous<sup>782</sup>. Cela fait dire à B. Sergent qu'« il y a donc, sinon réincarnation, du moins continuité culturelle, dans la même famille, d'une figure féminine à sa lointaine descendante »<sup>783</sup>. Nous pensons qu'ici, il y a un retour cyclique après un passage dans l'Autre Monde d'un même type de figure divine liée à l'eau. Ce lien avec l'eau est encore plus grand lorsque l'on sait que l'un des deux descendants d'Iô, Danaos, retourne à Argos avec ses cinquante filles, les Danaïdes. Connaissant l'éventuel rapport cyclique entre l'invasion de

---

779 LEIA B-62. Une autre étymologie proposée est celle d'Enrico Campanile (1985) qui compare ce théonyme au composé védique *govindî-* « qui obtient des vaches ».

780 Ainsi, Iô est la fille du fleuve Inachos (Eschyle, *Prométhée*, 589-590 ; Hérodote, *Histoires*, I 1 ; Plutarque, *De Malignate Herodoti*, 11 ; Lucien, *Dialogue des dieux*, III ; Lucien, *Dialogue des dieux marins* ; l'annaliste Castor, cité par le Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 3 ; Pausanias, *Périégèse*, III 18 13 ; Ovide, *Métamorphoses*, I 583-586 ; Hygin, *Fables*, 145 ; ou celle d'Iasos, petite-fils du fleuve Asopos, par sa fille Isméné (Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 3 ; Pausanias, *Périégèse*, II, 16, 1 ; *Scholies* à Euripide, *Oreste*, 932). Le nom de cette dernière étant le féminin d'Ismènos, un fleuve de Béotie. Enfin, certains la disent fille de Peirenos (Hésiode et Akousilaos cités par le Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 3), dont le nom est la masculinisation du nom de la fontaine Peirèné, à Corinthe. Sur cela, cf. Sergent 2004 : 393-394.

781 Eusèbe, *Chronique*, 71 F.

782 Hésiode, *Fragments*, 129 24-25 ; Bacchylide, *Dithyrambes, Épinicies, fragments*, X 40-112 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 2 2 ; *Scholies* à l'*Odyssée*, XV 225 ; *Scholies* à Pindare, *Pythiques*, III 96 ; *Scholies* aux *Néméennes*, IX 30, 34 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV 68 ; Strabon, *Géographie*, VIII 3 19 (346) ; Pausanias, *Périégèse*, II 7 8, 9 8, 16 2-5, 18 4, 25 7-8 ; Virgile, *Eglogues*, VI 48 et ss. ; Servius, *Scholies* à Virgile, ad. loc. ; Ovide, *Métamorphoses*, XV 322.

783 Sergent 2004 : 393.

Cessair et le mythe de Boánd et le fait que le retour de cette dernière à sa source correspond à l'expédition de Danaos et de ses cinquante filles, comment ne pas penser à un rapport entre cette dernière et l'invasion de Cessair.

En effet, l'invasion de Cessair est constituée de cinquante (ou trois fois cinquante) femmes conduites par un ou trois hommes dont l'un est soit le père de la meneuse soit le navigateur de l'expédition. Les cinquante Danaïdes sont menées par leur père Danaos qui est sans doute également le navigateur de l'expédition puisqu'il est dit que pour cette expédition, il construisit le tout premier navire<sup>784</sup>. L'origine de cette expédition est une querelle de pouvoir entre Danaos et Ægyptos. Peu après son arrivée à Argos, Danaos en devient roi. Cependant, Ægyptos le rejoint ensuite avec ses cinquante fils et demande à Danaos de mettre un terme à leur querelle en mariant leurs rejetons respectifs. Danaos accepte et tire au sort les unions mais tout en murissant une vengeance pour son exil :

Lorsqu'il eut tiré au sort les unions, Danaos, après le repas de noces, donne à ses filles des poignards. Elles tuèrent leurs nouveaux maris pendant qu'ils dormaient, sauf Hypermnestre, qui épargna Lynkeus parce qu'il avait respecté sa virginité. Aussi Danaos la fit-il enfermer et tenir sous bonne garde. Ses autres filles enterrèrent à Lerne les têtes de leurs époux et à leurs corps elles rendirent les derniers devoirs devant la ville d'Argos (...). Plus tard Danaos consentit à l'union d'Hypermnestre et de Lynkeus, et il donna ses autres filles aux vainqueurs d'un concours gymnique<sup>785</sup>.

Par la suite Hypermnestre et Lynkeus deviendront les ancêtres des rois d'Argos<sup>786</sup>. Là encore, on peut remarquer un autre parallèle avec l'invasion de Cessair. Dans les deux cas, les cinquante femmes de l'expédition causent la mort de tous les hommes de l'expédition, sauf un, dans un contexte sexuel. En Irlande, c'est Fintan, car il réussit à s'échapper au désir des femmes tandis qu'en Grèce, Lynkeus s'en sort vivant car il a respecté la virginité d'Hypermnestre. De l'union de ce dernier couple sortira la lignée des rois d'Argos, tandis que l'absence d'union de Fintan lui permettra de survivre et de connaître les générations futures qui peupleront l'Irlande. Notons au passage que les autres Danaïdes seront remariées par la suite lors d'un concours d'épreuves physiques dont la course à pied, ce qui rappelle en mode inversé la fuite de Fintan face aux cinquante femmes voulant s'unir à lui.

Comme nous l'avons déjà vu, les femmes poursuivant Fintan sont équivalentes aux eaux diluviennes. Y-a-t-il également un caractère aquatique dans la légende des Danaïdes ?

Tout d'abord, cette connotation aquatique est présente dans le nom de Danaos et de ses filles. Ainsi, l'étymologie de leur nom, basée sur la racine *\*dānu-*, rappelle celle attribuée à la déesse

---

784 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 4; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII 191 206.

785 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 4-5. Cf. Sauzeau 2005 : 265-266.

786 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 1 5; Hygin, *Fables*, 168; Pausanias, *Périégèse*, II 19 6, II 20 5.

Dana<sup>787</sup>. Or, Dana est sans doute un autre nom d'Eithne Boánd<sup>788</sup> et elle connaît une double association hydrique et tellurique qui nous rappelle celle de Banba et de Berba<sup>789</sup>.

Ensuite, les Danaïdes sont fortement liées avec la région de Lerne, le point de départ aquatique de l'histoire d'Iô, et elles se réfèrent fréquemment au Nil comme étant leur ancêtre<sup>790</sup>. L'une d'entre-elles, Amymonè, a une histoire qui a été rapprochée du mytheme du Feu dans l'Eau par Scott Littleton.

Il existe trois versions de la légende d'Amynomè. Nous citerons la plus détaillée, la seconde racontée par Hygin :

Amymonè, fille de Danaos, fut envoyée par son père quérir de l'eau afin de faire un sacrifice ; pendant qu'elle en cherchait, elle s'endormit vaincue par la fatigue. Un satyre voulut la violer ; elle implora l'assistance de Poséidon. Comme le dieu avait lancé son trident contre le satyre, l'arme se ficha dans la pierre. Poséidon mit en fuite le satyre et demanda à la jeune fille ce qu'elle faisait en cet endroit désert. Elle répondit que son père l'avait envoyée quérir de l'eau. Poséidon s'unit à elle et lui promit une récompense : il lui ordonna de retirer son trident de la pierre. Elle l'arracha et trois sources en naquirent, qui reçurent, d'après celui de la jeune fille, le nom d'Amynomè. De l'union de celle-ci avec le dieu est né Nauplios. Ensuite la fontaine a été appelé « source de Lerne »<sup>791</sup>.

Selon S. Littleton, comme dans le mytheme du Feu dans l'Eau dégagé par G. Dumézil, on a ici une figure qualifiée, Amymonè<sup>792</sup>, et une figure impie, le satyre. Le caractère impie de celui-ci apparaît lorsqu'en tentant de violer Amymonè, il tente de violer les eaux dont elle est l'incarnation à travers la source qui porte son nom. De plus, comme tous les impies impliqués dans ce mytheme, il est châtié à travers la force ignée du Feu dans l'Eau<sup>793</sup>, à travers le trident qui est une version poséidonienne<sup>794</sup>. De plus, on a l'eau qui sort de terre sous la forme de trois sources pour donner naissance à une nouvelle rivière Lerne – ce qui rappelle Boánd transformée en rivière par les trois vagues qui sortent de la Segais. Ces eaux sont ici associées à une figure gardienne comparable au Descendant des Eaux dont il est un reflet grec<sup>795</sup>. Il ajoute également que, comme pour Boánd, on a, avec Amymonè, la présence d'une figure féminine qui est la cause de l'apparition et/ou du débordement des eaux et qui est liée sexuellement au dieu-gardien de la source que J. Puhvel considère comme la personnification du caractère pyrétique de la source<sup>796</sup>. Rappelons au passage que Poséidon a été rapproché par B. Sergent de Manannán<sup>797</sup> et que celui-ci est assimilable à Nechtan et à son père Labraid.

---

787 Cf. n. 2623.

788 Sterckx 2005a : I 61-62.

789 Cf. *Supra*.

790 Sauzeau 2005: 294-302. Du côté irlandais, on peut se demander si l'une raisons de la mention du Nil n'est pas son statut de fleuve issu de la source cosmique.

791 Hygin, *Fables*, 169 A. Deux autres textes nous parlent de ce récit : Hygin (*Fables*, 169 B) en donne une variante, tandis que le Pseudo-Apollodore (*Bibliothèque*, II 1 4) nous en donne une troisième version.

792 Celle-ci est d'autant plus qualifiée qu'elle va chercher de l'eau pour un sacrifice.

793 Littleton 1973 : 432.

794 *Ibid.* : 429-430.

795 *Ibid.* : 428.

796 *Ibid.* : 431.

797 Sergent 2000 : 256 n. 252 ; 2004 : 465-526.

Rappelons que nous avons comparé Boánd à Iô. Or, Pierre Sauzeau compare également Amymonè à cette dernière<sup>798</sup>, ce qui vient renforcer notre analyse et celle de Littleton. Il est aussi marquant qu'une triple source donne naissance, ici, à un fleuve salvateur, alors que, dans la légende de Cessair, la réunion des trois groupes de femmes à la confluence de trois fleuves donne lieu à un véritable déluge féminin. Cependant, P. Sauzeau remarque aussi un caractère ambivalent dans la source Amymonè puisqu'elle donne naissance au marais de Lerne, où se tapit l'hydre terrible que devra vaincre Héraclès. Il note également que cette ambivalence est également marquée dans la descendance d'Amymonè et de Poséidon, en la personne de Nauplios, à la fois navigateur et naufrageur<sup>799</sup>.

Cependant, les bienfaits aquatiques que connaît Argos ne sont pas le seul fait d'Amymonè. Ils sont aussi le fait des quarante-huit Danaïdes ayant tué leur mari<sup>800</sup>. Ainsi, l'art de creuser des puits aurait été attribué aux Danaïdes<sup>801</sup> ou à Danaos<sup>802</sup>. P. Sauzeau se demande si le châtement post-mortem des Danaïdes – apporter éternellement de l'eau à une jarre percée – ne consiste pas à approvisionner indéfiniment les puits de l'Argolide en eau<sup>803</sup>. Ainsi, par leur besogne éternelle et cyclique, les Danaïdes châtiées mettent en place un cycle de l'eau équivalent au cycle cosmique de la Boyne. De plus, cet aspect cyclique des eaux rappelle la séparation des femmes en trois groupes à la confluence des trois fleuves puis leur réunion au même endroit avant le déluge final.

Il n'en reste pas moins que la comparaison établie ici montre qu'il a existé un lien conceptuel comparable entre, d'une part, l'histoire de Iô et celle des Danaïdes et, d'autre part, entre la légende de Boánd et le récit de l'invasion de Cessair. Ce lien conceptuel montrant un mytheme aquatique qui a été utilisé de manière pseudo-historique en Grèce et en Irlande, mais dans cette dernière, viennent s'ajouter toute une symbolique cosmogonique et eschatologique.

Certes, on pourra nous objecter qu'il existe de grandes différences entre les cinquante fils d'Ægyptos et les hommes de l'expédition de Cessair et que Fintan n'est pas comparable à Lynkeus en dehors de ce mythe. Ces grandes divergences peuvent s'expliquer par les contextes légendaires dans lesquels ces deux mythes prennent place et par la différence symbolique qui en découle. En outre, on peut, à l'inverse, nous reprocher d'oublier que les chroniques d'Eusèbe et de saint Jérôme mentionnent également ce mythe. Cependant, ils ne mentionnent que le fait que Danaus fuit l'Égypte pour Argos et en fit une cité abondante en eau et qu'il tua les cinquante fils de son frère à

---

798 Sauzeau 2005 : 201.

799 *Ibid.* Remarquons au passage que les traditions antédiluviennes irlandaises possèdent également un navigateur en la personne de Ladra.

800 C'est aussi le fait de l'union d'Hypermnestre et de Lynkeus, jouant héroïquement la hiérogamie de Zeus et d'Héra garantissant les pluies à l'Argolide (Sauzeau 2005 : 314-315, 335).

801 Strabon, *Géographie*, VIII 6 8.

802 Nonnos, *Dyonisiaques*, IV 253-260.

803 Sauzeau 2005 : 335.

travers ses cinquante filles, excepté Lynkeus<sup>804</sup>. Plusieurs éléments ont pu permettre de rapprocher ces deux histoires : la mention de la fuite d'Égypte, de l'abondance en eau, du meurtre des hommes, sauf un, par cinquante femmes. On peut donc considérer que ce rapprochement a contribué au choix de l'Égypte comme région de départ, au fait que certaines traditions ne nomment qu'un homme dans cette expédition et, éventuellement, qu'un groupe final de cinquante femmes est présent, au lieu des cent cinquante du début du récit, dans certaines traditions sur Cessair et les autres héroïnes diluviennes.

De plus, l'ensemble formé par les différences et par les convergences entre ces traditions grecques et irlandaises nous montre bien que le mythe des Danaïdes n'a pas été emprunté à une source gréco-romaine par un quelconque érudit irlandais hellénophile qui en aurait utilisé certains détails dans la conception de la légende de Cessair. Cela est absurde au regard du rapport entre cette dernière et les traditions diluviennes irlandaises. Cette comparaison nous permet également de prouver l'antiquité du mythe de l'invasion de Cessair et d'en remonter – au moins – la source jusqu'à l'époque où les proto-Celtes et les proto-Grecs se côtoyaient.

## 2. 3. Fintan et les autres personnages masculins.

Nous venons de voir l'importance de Fintan dans la version irlandaise du déluge cosmique. On peut donc se demander quelle est la place des autres figures masculines de ces récits.

### 2. 3. a. Adna, Ladra et Bith : des doublets de Fintan ?

Le personnage d'Adna, en dépit de son apparition tardive dans la littérature pseudo-historique irlandaise, est intéressant au plus haut point. Son nom signifierait, d'après une glose, « l'Ancien »<sup>805</sup>, mais il peut être, à la base, un dérivé d'*adnacht* « tombe »<sup>806</sup> ou d'*adnad*, aut re forme d'*adannad* « acte d'allumer un feu »<sup>807</sup>. Nous avons vu qu'il était donné comme fils de Bith. Cependant, les deux seuls fils de Bith qui sont donnés dans le *LGÉ* sont Bath – dans une tradition mineure – et Ladra – dans une glose. Macalister pensait qu'Adna était un doublet de Ladra<sup>808</sup>. Cela est tout à fait possible si, comme nous le pensons, le nom de Ladra est un jeu étymologique portant le double sens de pécheur antédiluvien et de voleur du Feu dans l'Eau. Adna aurait très bien pu être le matériel onomastique sur lequel se serait basée cette création érudite, car les deux significations non-glosées de son nom peuvent être en relation, soit avec sa qualité de premier mort d'Irlande, soit avec son

---

804 Eusèbe, *Chronique*, 67 F, 69 F.

805 *eDIL* s.v. *adna(e)*; *LEIA* A-18.

806 *eDIL* s.v. *adnacht*.

807 *eDIL* s.v. *adannad*; *LEIA* A-75.

808 Macalister 1938-1956 : II 174.



lien pyrétique. De plus, Adna, du fait de son nom, est tout à fait comparable à Fintan puisque ce dernier est le plus ancien être vivant d'Irlande, sans parler de la symbolique pyrétique potentiellement présente dans leurs deux noms. Sachant cela, comment expliquer qu'Adna ne soit pas présent dans les traditions du *LGÉ* et que la mention qui en est faite par Keating soit post-diluvienne ?

Plusieurs phénomènes complémentaires ont sans doute conduit à cette situation. Tout d'abord, le nom d'Adna ayant pu être remplacé par celui de Ladra, il n'y aurait plus eu de place dans la tradition du *LGÉ* pour le premier. Ensuite, il faut se rappeler la réticence de certains historiens irlandais médiévaux à croire en l'existence d'invasions antédiluviennes. L'un de ces érudits avait connaissance d'un personnage du nom d'Adna – sans doute à une date très haute au vu de l'unique témoignage qui nous est parvenu – que celui-ci était fils de Bith, qu'il était arrivé en Irlande avant le Déluge et y avait survécu. Cet historien a réemployé ce personnage pour le faire correspondre à sa vision de l'histoire de l'Irlande. Il en fit un membre de la famille de Ninus fils de Bél pour le placer entre le Déluge et Partholón. Ce faisant, il réconciliait la tradition avec sa propre vision de l'Irlande. Adna restait le premier homme à être venu en Irlande, puisque son arrivée était située avant celle de Partholón, la première invasion de l'Irlande, selon les historiens ne croyant pas aux peuplements antédiluviens, et il devenait simplement post-diluvien.

De même, si Adna est le premier nom de Ladra et que celui-ci a survécu au Déluge sans mourir – puisqu'il n'est nullement fait mention d'Adna comme étant le premier homme mort en Irlande – cela implique que certaines traditions concernant Adna/Ladra ne le faisaient pas mourir mais lui donnait une existence comparable à celle de Fintan, Cela rapprochant encore davantage ces deux personnages. La mort de Ladra et la survie de Fintan, voire d'Adna, ne sont pas incompatibles. Ainsi, l'incubation de Fintan était similaire à l'avement, puis à la gestation de Taliesin, il s'agit donc là d'une mort suivie d'une renaissance. Il se pourrait donc qu'il y ait eu deux traditions concernant Adna/Ladra. Dans l'une, ayant donné la tradition majoritaire, il aurait été l'alter-ego négatif de Fintan, car mourait définitivement face aux femmes et montrait ainsi qu'il n'était pas qualifié pour recevoir l'*imbas forosnai*. Dans l'autre, ayant produit la tradition secondaire, il aurait été le seul homme de l'expédition, identique à Fintan – sauf par son nom et par sa qualité de navigateur – il aurait survécu au Déluge en passant par une période de mort transitoire<sup>809</sup>. Sachant

---

809 Le caractère négatif de Ladra par rapport à Fintan pourrait avoir des parallèles brittoniques. En effet, B. Sergent (2005: 17-19) a montré que le personnage de Taliesin, au nom connotant son statut brillant et éminent de prophète, s'opposait au fils de Cyrridwen, Afagddu, au nom connotant la noirceur, la laideur et à qui Taliesin usurpe la science poétique, incarnant ainsi la signification de Ladra. En ce qui concerne la seconde hypothèse formulée, B. Sergent note que la légende de Merlin en fait le fils du diable (Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne* 107 = Reeve – Wright 2007 : 138-139) et, une version de la légende, lui donne un potentiel démoniaque qui est converti par l'action d'un prêtre qui enferme sa mère dans une tour jusqu'au baptême de l'enfant (Robert de Boron, *Merlin* 6-10 = Micha 1994 : 34-40). Ne pourrait-t-on voir, dans cette origine démoniaque de Merlin et sa transformation, un équivalent

qu'Adna/Ladra serait identifiable, négativement ou non, à Fintan, comment doit-on considérer Bith ?

Bith est le père d'Adna/Ladra et de Cessair, cette dernière étant identifiable à Bóchra, la mère de Fintan. Comme cela a été montré par C. Sterckx, la déesse-mère celtique est souvent considérée comme étant à la fois la mère, la sœur et la fille de son époux divin<sup>810</sup>. Ici, la figure assimilable à la déesse-mère est Cessair/Bóchra. Son frère Adna/Ladra est identifiable à Fintan son fils/époux. Il reste la figure du père, Bith. Celui-ci est-il identifiable à Fintan ? Son nom signifie « le Monde »<sup>811</sup>. Il est construit sur la racine celtique *\*bitu-*, remontant elle-même à la racine indo-européenne *\*g<sup>w</sup>ei()*- « vivre », ce qui en fait une désignation du monde humain, en tant que « monde des vivants » ou, plus précisément, « le monde où la vie a une durée temporelle »<sup>812</sup>. En tant qu'incarnation de l'existence dans son aspect à la fois spatial et temporel, Bith est semblable aux protéens celtiques qui sont les incarnations de la Vie du Monde<sup>813</sup>. Celle-ci se diffusant dans toute l'étendue de l'univers à travers la multiplicité des êtres et des forces vives qui le peuplent et dont la durée va de l'apparition de toute vie à l'extinction de celle-ci. C'est bien ce que symbolise la mort de Bith, puisqu'elle n'est suivie que de l'incubation provisoire de Fintan. En somme, Bith est une hypostase de Fintan, en tant que Vie du Monde de l'éon antédiluvien qui disparaîtra avec celui-ci ; Fintan se chargeant de faire passer et d'incarner la Vie du Monde dans l'éon postdiluvien. Enfin, Bith en tant que grand-père maternel de Fintan et en tant que père d'Adna est tout à fait intéressant vis-à-vis de la généalogie de Fintan puisque le grand-père paternel de celui-ci n'est autre que Béothach « le Vivant » formé sur la même racine que Bith<sup>814</sup>. De plus, nous avons vu qu'un poème toponymique nous donne un lien familial encore plus fort entre Fintan et Bith, en tant que père et fils.

Enfin, signalons que le père adoptif de Cessair, Saball, fils de Manual, que l'on a rapproché du druide informant Cessair de la venue du Déluge, peut également être un autre équivalent de Fintan. En effet, le nom du tuteur de Cessair peut se traduire par « Grange, fils de Codex ». En somme, nous avons là un fils et un père dont les noms font respectivement référence à une réserve de semences végétales et à un contenant de savoir écrit. Nous avons vu que l'idée d'un personnage incarnant une somme de savoir était tout à fait rattachable à la figure de Fintan, de la même façon que nous venons de voir que Fintan peut aussi être le contenant de la Vie du Monde. En outre, le caractère savant de Saball, fils de Manual, s'accorde parfaitement avec celui de Fintan.

---

britannique de la métamorphose/mort initiatique du pécheur Ladra en Fintan ?

810 Sterckx 2005a : I 65-66 ; 2009a : 112-113.

811 *eDIL* s.v. 1 bith ; *LEIA* B-53.

812 Sterckx 2010 : 119-120. Cf. Guyonvarc'h 1961 : 137-142 ; Kalygin 2003 : 70-71 ; Delamarre 2003 : 66.

813 Sterckx 1994a : 111-112.

814 *eDIL* s.v. béothach ; *LEIA* B-37.

Nous allons voir maintenant que cette idée d'existence et de continuation est également présente, mais d'une manière tout à fait différente, dans l'histoire d'une autre fils de Bith, Bath.

### 2. 3. b. Bath : une hypostase mort-née de Fintan ?

Bath<sup>815</sup> fils de Bith est une obscure figure du mythe de Cessair. Il n'apparaît que dans B où il est le premier mort d'Irlande. Il serait mort par noyade dans la source de Dún na mBárc – celle-ci n'apparaissant nulle part ailleurs. Sa mort permettant d'expliquer ce proverbe : « Bith ne laissa pas Bath ». R. Macalister considérait que cet élément était une des preuves d'une légende de Cessair plus élaborée que celle qui a été mise par écrit<sup>816</sup>. De son côté, J. Carey a rapproché cette anecdote du *Dindshenchas* d'Inber nAilbine :

Rúad fils de Rígdonn fils du roi des Fir Múrig, recruta les équipages de trois navires pour traverser la mer pour avoir une entrevue avec son frère de pagerie, le fils du roi de Lochlann. Lorsqu'ils furent à mi-parcours, ils se trouvèrent dans l'incapacité de se déplacer dans n'importe quelle direction, comme si une ancre les retenait. Rúad plongea par-dessus bord pour qu'il puisse savoir ce qui les retenait, et il tourna sous le navire. Alors il vit neuf femmes, les plus belles des femmes du monde, qui les retenaient, trois sous chaque bateau. Elles emmenèrent Rúad et il dormit neuf nuits, chaque fois avec l'une d'elle, sur le sol sec (?) ou sur des lits de bronze. Et l'une d'elle devint enceinte de lui et il promit de revenir si elles le laissaient poursuivre son voyage.

Alors Rúad atteignit la demeure de son frère de pagerie et resta avec lui durant sept ANS, après lesquels il s'en retourna, sans tenir sa promesse, mais mit le cap vers Magh Muirigh. Alors, les neuf femmes prirent le fils (qui étaient parmi elles) et se mirent en route (en chantant, sur un navire de bronze) pour rattraper Rúad et elles ne réussirent pas. Alors la mère tua son propre enfant et le fils unique de Rúad et elle lança la tête de l'enfant sur celui-ci et elles dirent toutes comme si elles avaient une bouche unique : « C'est un crime affreux ! C'est un crime affreux ! » D'où *Inber nAilbine*<sup>817</sup>.

Ici, plusieurs points sont comparables à notre tradition antédiluvienne. Ainsi, l'action du *Dindshenchas* est liée avec l'immobilisation de trois navires et, dans la version de cette anecdote racontée dans le *Tochmarc Emire*, le don par ces femmes de l'Autre Monde de neuf navires en or, rappellent l'importance du motif naval présent dans la légende de Cessair. Ensuite, il y a les multiples partenaires sexuelles que fuit Rúad et qui sont équivalentes aux cinquante femmes auxquelles échappe Fintan. Dans les deux cas, ces groupes féminins sont liés à l'eau. Le fait que Rúad soit poursuivi par ces neuf femmes alors qu'il a reçu un trésor aquatique de leur part, sans remplir sa part du marché, rappelle le motif du Feu dans l'Eau évoqué auparavant. La mort de l'enfant étant un substitut de la mort du voleur dans ce mythe. Sachant cela, le fait que la mort de Bath soit connectée à une source côtière doit être en lien avec la triple vague qui émerge d'une pareille source pour tuer le voleur du Feu dans l'Eau. Cela cadre parfaitement avec ce que l'on a dit de la mort de Ladra, celle-ci étant considérée, comme celle de Bath, comme la première mort d'Irlande dans nos textes.

---

815 Le nom de Bath peut signifier soit « mort, destruction » soit « mer » (*eDIL* s.v. bath 1 et 2; *LEIA* B-22). Ces deux explications de ce nom sont parfaitement en adéquation avec le contexte de l'anecdote où ce personnage intervient.

816 Macalister 1938-1956 : II 241.

817 *Dindshenchas de Rennes* §5 = Stokes 1894-1895 : XV 294-295; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 26-35. Cf. Carey 1987b : 44.

On remarquera que le héros de cette histoire s'appelle Rúad, ce qui est également l'une des dénominations du Dagda<sup>818</sup>. Or, nous avons vu que le Dagda était lié lui aussi en lui-même ou à travers l'une de ses hypostases à des mythes de débordement des eaux similaires à ceux que nous avons étudiés ici. En outre, l'*Airne Fíngéin* nous raconte une anecdote intéressante sur le Dagda :

- « Et quelle autre merveille y a-t-il, ô femme ? » dit Fíngen.

- « Ce n'est pas difficile », dit la femme : « Il y a ici, dans ton voisinage, une chose merveilleuse et peu durable, à savoir la palissade de bronze blanc de Dún Ailinne<sup>819</sup>. À partir du moment où on a commencé à la faire, les ouvriers et les artisans ne l'ont pas dressée jusqu'à aujourd'hui : elle tombait le lendemain et ils n'ont exécuté convenablement ni sa construction ni sa... ?... et ils n'ont achevé ni le polissage ni la coloration jusqu'à cette nuit. Trois sources du *síd* ont jailli, fuyant l'instrument rude du Dagda, Siur, Eoir et Berba, elles se sont rejointes au même endroit et elles sont venues dans le même estuaire cette nuit-ci<sup>820</sup>. »

Le caractère unitaire de la construction inachevée du Dún Ailinn et du jaillissement des trois rivières a été montré par Valéry Raydon<sup>821</sup>. Selon cet auteur, l'intervention du Dagda met fin au rassemblement souterrain des eaux des trois rivières qui mettent à mal le chantier de la muraille. Son interprétation est confirmée par un récit analogue de la jeunesse de Merlin. Dans celui-ci, la forteresse du roi Vortigern ne peut être édiflée, car les matériaux de constructions sont engloutis dans le sol pendant la nuit. Les druides du roi lui suggèrent de rechercher un enfant sans père et de mélanger son sang au ciment et aux pierres. Merlin, sous l'identité de l'enfant prodige Ambroise, est alors amené et se révèle plus fort que les druides du roi. Il déclare qu'il y a sous le sol un étang où il y a deux vases renfermant chacun, dans une couverture, un ver, en perpétuel affrontement. Vortigern ordonne à ses hommes de creuser à l'endroit indiqué et l'étendue d'eau et les deux vers sont mis à jour<sup>822</sup>. L'analyse de cet extrait nous permet de faire deux observations concernant Fintan. Premièrement, des liens apparaissent entre l'action du Dagda et l'épisode de la fuite de Fintan, comme nous le montre le tableau comparatif suivant :

<b>Fintan...</b>	<b>Le Dagda...</b>
...fuit devant trois groupes de femmes... assimilées à...	...fait fuir trois rivières...
... la Siur, la Eoir et la Berba...	... la Siur, la Eoir et la Berba...
...qui se sont rejointes à Cummar trí n-uisce.	... qui se rejoignent ensuite à Cummar trí n-uisce.

818 *Aed Abaid Essa Ruaid misi* = Bergin 1927 : 402. Sur ce nom, cf. Sterckx 1994a : 115 ; 2005a : I 67-68.

819 L'actuelle Knockaulin, dans le comté de Kildare.

820 *Airne Fíngéin* §10 = Vendryes 1953: 16-17. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 192.

821 Raydon 2015: 141-142.

822 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §§39-42 = Lot 1934 : 178-183 ; Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne*, VI 106-108 = Reeve – Wright 2007 : 136-140.

Deuxièmement, nous avons comparé, dans le chapitre précédent, la figure britannique endossant le rôle du Dagda, Merlin Ambroise, à Fintan<sup>823</sup>.

La légende de Rúad devait avoir pour base un mythe diluvien similaire à celui de Fintan, qui est l'une des hypostases du Dagda. A cela, on ajoutera que Bith peut être rapproché de Rúad et donc du Dagda, à la fois en tant que doublet de Fintan et en tant que figure paternelle perdant un jeune fils au bord de la mer. De plus, dans le *Dindshenchas* d'Inber nAilbine, Rúad n'est pas caractérisé comme un roi, mais comme le navigateur de l'expédition, comme Ladra.

Enfin, un autre rapprochement est également possible, mais cette fois avec un fait mythologique scandinave, comme il a été montré par C. Sterckx. Celui-ci nous explique que le dieu Heimdallr, qui est « le dieu “primordial », ancêtre de toute l'humanité et destiné à survivre le dernier, jusqu'à la fin de l'éon », est, non seulement, assimilable à Fintan et aux autres protéens celtes, mais aussi au fils de Rúad<sup>824</sup> et donc, dans le cas qui nous intéresse, à Bath. Tout comme le rejeton de Rúad, Heimdallr est le fils de neuf femmes d'origine aquatique, en la personne des neuf filles du dieu de la mer scandinave, Ægir, et, parfois, d'Odin, le roi des dieux<sup>825</sup>. Or, si l'on considère que Rúad est une hypostase du Dieu-Père celtique, il n'est pas anodin qu'une autre épithète de ce dernier est *Ollathair* « Père de Tous », c'est-à-dire le synonyme d'un des surnoms d'Odin, Alföðr<sup>826</sup>.

Dans ces conditions, on peut parfaitement considérer que Bath est une autre hypostase de Fintan, liée au mytheme du Feu dans l'Eau. Par conséquent, la signification du proverbe associé à ce personnage peut sans doute se comprendre comme le processus dynamique de la continuation de la Vie du Monde (Bath/le fils de Rúad), qui ne peut plus s'effectuer sous l'action du déluge eschatologique (la source de Dún na mBárc/les neuf femmes de l'Autre Monde) et cela implique que l'existence générale de l'univers présent (Bith/Rúad) le rejoindra bientôt dans la virtualité aquatique du non-être<sup>827</sup>.

---

823 Cf. chap. I. 1. 3. c.

824 Sterckx 2011a : 48-49.

825 Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 16 = Faulkes 1987 : 75-76.

826 R. Simek (1996 : 33-34) considère qu'il s'agit d'un emprunt au christianisme, ce qu'infirmé cette comparaison. Cf. Sterckx 2005a : 70.

827 Dans le même ordre d'idées, il faut ajouter que la version de l'histoire de Rúad contenue dans le *Dindshenchas métrique* fait mourir celui-ci du jet de la tête de son fils. Or, une kenning pour « tête » est « fléau de Heimdallr », car celui-ci fut frappé par la tête d'un homme (Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 16 = Faulkes 1987 : 75) et, inversement, une kenning pour « épée » est « tête de Heimdallr » (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 27 = Dillmann 1991: 59). En somme, la tête d'un homme est utilisée comme arme par Heimdallr, de la même manière que celui-ci utilise sa propre tête comme arme. Si, comme nous le pensons, le père et le fils, dans les deux histoires irlandaises, sont de nature similaire et s'ils sont tous les deux des correspondants irlandais d'Heimdallr, alors ils sont consubstantiels l'un et l'autre, comme nous avons voulu le montrer.

### 2. 3. c. Ladra, Barrind/Barrfhind/Barrann et Barintus.

Nous avons déjà signalé que le nom de la femme associée à Bith, Barrind/Barrfhind/Barrann, avait un nom formé sur le même modèle et ayant la même signification que Finnbar<sup>828</sup>. Ces deux formes signifient « Tête Blanche »<sup>829</sup>. Une forme alternative de ce nom n'est composée que de la racine *barr*. Ainsi, un nommé Barintus est un moine qui suggère à saint Brendan de mettre sur pied son expédition<sup>830</sup>. Une figure homonyme, britannique cette fois-ci, est le Barintus qui apparaît dans la *Vita Merlini* dans le rôle du pilote de la nef qui doit amener le roi Arthur à l'île d'Avalon, son séjour de l'Autre Monde, et qui est dit connaître « les mers et les constellations du ciel »<sup>831</sup>. Un saint gallois, saint Barri, apparaissant dans la Vie de saint David, rencontre saint Brendan après avoir traversé la mer du Pays de Galles à l'Irlande en montant un cheval<sup>832</sup>. Ces personnages ont été identifiés au dieu de la mer irlandais Manannán mac Lir qui est souvent décrit comme canescent, qui est un excellent navigateur et qui traverse la mer sur le dos de son cheval Énbarr « Tête d'oiseau (de mer blanc) », ce qui serait une allusion à la crête écumeuse des vagues<sup>833</sup>. Il est quelque peu étrange de retrouver un nom portant une telle signification dans une liste de femmes faisant partie de l'expédition ayant navigué pour la première fois jusqu'en Irlande, peu avant le Déluge. En outre, Barintus, comme, Manannán<sup>834</sup>, a clairement des aspects de psychopompe aquatique. En cela, cette figure est similaire à Ladra, le navigateur de l'expédition. Il fait passer la vie du monde à travers un passage aquatique depuis l'Autre Monde jusqu'en Irlande. Si on le compare à Fintan, dont Ladra est l'opposé, lui aussi un psychopompe qui fait passer la vie du monde antédiluvien à notre monde actuel en survivant sur la crête des vagues du Déluge. Cela conforte notre hypothèse qui voit dans les trois figures masculines de cette expédition des hypostases d'un dieu-père en lien avec l'élément aquatique, comme l'est Manannán.

Cependant, il s'agit d'une figure masculine qui porte ce nom. Comment expliquer alors qu'il soit porté par une femme ? Pour comprendre cela, il faut nous tourner vers les figures féminines irlandaises ayant des noms ou des surnoms qui sont des synonymes de Barrind/Finnbar et qui ont un rapport avec les eaux.

Avant cela, il faut signaler qu'une homonyme de notre figure diluvienne est Barrfhinn Blaith de Bairche, la fille du roi du sídh Buirche du Leinster, que le roi Cormac mac Airt rencontre lors d'une chasse et avec qui il couche. Elle lui donne par la suite une troupe de druides de l'Autre Monde pour

---

828 Ce nom est en particulier porté par le saint Patron de Cork (Ó hÓgain 2006: 32-33) et un roi des daoine sídhe – les descendants des dieux irlandais dans le folklore irlandais – du Connacht (*Ibid.* : 234-235; Sterckx 2009a : 73-74).

829 *eDIL* s.v. barrann; *LEIA* B-19.

830 *Navigatio Sancti Brendani* §1 = Selmer 1959 : 3.

831 Geoffrey de Monmouth, *Vita Merlini* ll. 928-933 = Bord – Berthet 1999 : 126-127.

832 Rhygyfarch, *Vita Davidi* §30 = James 1967 : 49.

833 Brown 1901 ; Sterck 2011b : 315.

834 Sterckx 2011b.

l'aider à combattre les troupes du Munster<sup>835</sup>. Même si le contexte aquatique est ici absent, cette Barrfhinn est une femme de l'Autre Monde, similairement à nombre d'héroïnes diluviennes.

Un poème archaïque, datant du début du VII<sup>e</sup> ou du VIII<sup>e</sup> siècle, contenu dans les *Annales de Tigernach* et dans le *Chronicon Scotorum*<sup>836</sup>, nous raconte la noyade de Conaing, fils d'Aedán mac Gabráin mac Domangart, roi d'Alba. Il est dit dans ce poème que c'est à cause de « la femme qui lança sa chevelure blanche blanche contre Conaing dans son coracle » (*In bean rola a mong find in a churach fri Conaing*). Selon Noémie Beck, ce passage indique la présence d'une déesse dans les eaux de la mer, où ses cheveux blancs sont les vagues écumantes. Le terme *mong* utilisé pour désigner la chevelure de la divinité signifie « une chevelure longue et abondante » et métaphoriquement les vagues écumantes de la mer<sup>837</sup>. N. Beck cite également un poème où les vagues de la mer sont « les cheveux de la femme de Manannán » (*mong mná Manannán*)<sup>838</sup>. N. Beck compare, dans la suite de son article, ce motif à celui de la mort de Clidna qui va personnifier la vague qui porte son nom<sup>839</sup>. Elle ajoute que le motif est connu dans la légende du Donegal et du Kerry, appelée « The Knife against the Wave », qui est l'histoire d'une jeune fille de la mer qui se transforme en une gigantesque vague afin d'enlever un pêcheur dont elle est tombée amoureuse dans son royaume sous-marin<sup>840</sup>. Notre auteure en vient à identifier cette déesse aux cheveux blancs assimilés aux vagues de la mer avec une forme aquatique de la Morrígan dans son aspect psychopompe, mais aussi avec une autre Mongfind<sup>841</sup>, une reine d'Irlande qui tente de tuer son beau-fils Niall Naoi-Ghiallach en l'empoisonnant au moyen d'une boisson, mais elle se fait prendre à son propre piège<sup>842</sup>.

De tout cela, nous retiendrons plusieurs choses intéressantes pour notre propos. Tout d'abord, les significations de Mongfind et de Barrfind sont tout à fait semblables. Le fait que la première soit liée aux vagues mortelles de la mer nous rappelle que la seconde est une héroïne diluvienne, tandis que le statut de la première en tant qu'épouse du dieu de la mer renvoie à notre identification de Bith comme étant une hypostase de Manannán en tant que dieu-père aquatique<sup>843</sup>. Ensuite, Mongfind/Morrígan est ici une psychopompe aquatique, tout comme Barintus et ses analogues. Le

---

835 *Forbuis Droma Damhgaire* §§19-23 = Sjoestedt 1926-1927 : XLIII 22-25. Le sídh Buirche se trouve peut-être à Slievemargy (*DOG* s.v. síd Buirche).

836 *Annales de Tigernach* = Stokes 1895-1897 : XVII 175-176 ; *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 175-176. Cf. Beck 2012 : 243.

837 *eDIL* s.v. mong ; *LEIA* M-63.

838 Jackson 1935 : 30-31, poème 32, strophe 8, vers 4.

839 Beck 2012 : 244.

840 Ross 1994 : 83-85.

841 Beck 2012 : 245-251.

842 *Aidid Crimthainn Maic Fidaig 7 Tri Mac Echach Muigmedoin, .i. Brian, Ailill 7 Fiachra* = Stokes 1903 : 174-179 ; *Echtra mac Eachach Muigmedóin* = Stokes 1903 : 190-203.

843 Le fait que Manannán, le roi de la mer, soit l'époux de la déesse de la guerre est un élément dont l'origine remonte, au moins, à l'époque où les proto-Celtes et les proto-Grecs se côtoyaient (Sergent 2004 : 488-490).

rapprochement fait par N. Beck avec Clidna peut être approfondi, car le surnom de celle-ci est *cenfind* « Tête Blanche ». On remarquera au passage que le « ravisseur » de Clidna, Ciabán, a un nom qui signifie « le Chevelu ». Le terme *ciab* « cheveux »<sup>844</sup> sur lequel est bâti ce nom est très proche d'un des sens de *barr* déjà rencontré. Ciabán serait donc l'équivalent de Barintus dans l'histoire de Clidna. C'est la même chose pour Iuchna, l'autre ravisseur de Clidna, qui porte le même surnom que Ciabán, et dont la musique a une symbolique équivalente à celle de la vague qui emporte et/ou qui est incarnée par Clidna et ses équivalentes<sup>845</sup>. Dans le même ordre d'idées, Étain Fholtfhind, la sœur de Clidna dans l'*ANS*, porte un surnom qui se traduit par « Aux cheveux Blancs ». Son autre sœur, Aífe, est l'homonyme d'une héroïne amoureuse du fils de Manannán qui fut transformée en grue par sa rivale<sup>846</sup>. La transformation en cet oiseau aquatique connotant le passage à la virtualité<sup>847</sup>, similairement à l'assimilation à une vague ou une terre touchée par un déluge. De même, on remarquera que Clidna est associée à un rocher appelé Carraig Chlóna<sup>848</sup>, tout en étant devenu l'une des plus fameuses incarnations féminines de la province du Munster, dans la tradition orale<sup>849</sup>, ce qui la rapproche de la nature à la fois tellurique et aquatique de Cessair. Tout cela montre que nous avons affaire à une incarnation diluvienne de la terre d'Irlande. De la même manière Barrfhinn Blaith a été identifiée comme une figure de la souveraineté<sup>850</sup>, rôle que peuvent prendre certaines incarnations diluviennes de l'Irlande, comme Banba ou Ériu. Il apparaît donc que les deux sœurs de Clidna sont des doublets de celle-ci et que leurs ravisseurs sont des doublets de Ciabán. En outre, il apparaît que Ciabán, ses doublets et ses équivalents sont des hypostases de Manannán, en tant que psychopompe aquatique. De ce fait, on comprend mieux la présence d'une Barrfhinn au sein des femmes de l'invasion de Cessair.

## 2. 3. d. La venue de Seth en Irlande : un rhabillage chrétien de l'invasion de Cessair.

Nous avons pu voir que deux croyances apocryphes tardives faisaient de Seth, fils d'Adam, le premier homme à être venu en Irlande avant le Déluge, accompagné de trois femmes, les filles d'Adam ou de Cain. En dépit du caractère tardif de ces témoignages, le fait que l'on ait un homme accompagné de trois femmes arrivant en Irlande avant le Déluge nous rappelle que certains textes ne mentionnent qu'un seul homme dans l'expédition antédiluvienne et que s'il y en a deux autres,

---

844 *eDIL* s.v. *ciab*; *LEIA* C-93.

845 Notons que le motif du flux et du reflux de la vague est symboliquement similaire au cycle des eaux de la Boyne, mais également aux trois airs qui structurent le rythme du cycle cosmique.

846 *Duanaire Finn* VIII = MacNeill – Murphy 1904-1953 : I 21-22.

847 Ross 1967: 279-292 ; Sterckx 2005a : I 451-452.

848 Sur le territoire de l'actuelle Kilshannig, dans le comté de Cork (*DOG* s.v. *carrac clíodhna*).

849 Ó hÓgain 2006: 85-87.

850 Hily 2003 : 43.



ceux-ci semblent être des hypostases du premier. Il semble donc que la mention de Seth comme premier homme à avoir découvert l'Irlande avant le Déluge soit un rhabillage gnostique de l'invasion antédiluvienne. Le choix de la figure de Seth pour incarner ce premier occupant n'est pas fortuit. Celui-ci est l'ancêtre de la lignée de Noé qui donnera l'humanité post-diluvienne. C'est donc l'ancêtre d'une lignée humaine qui se poursuivra par-delà le Déluge. Il est donc là équivalent à la figure de Bith et, à travers elle, à celle de Fintan. Cependant, il n'est fait mention d'aucune survie d'un membre de l'expédition de Seth par delà le Déluge. Nous pouvons expliquer cela de deux manières : soit nous n'avons pas l'ensemble des données concernant ce récit apocryphe, soit le motif d'une survie post-diluvienne fut écarté pour éviter toute divergence trop importante avec la doctrine officielle. Nous pensons que cette dernière hypothèse est la plus probable, car nous avons pu voir que certaines sources n'acceptent pas une invasion antédiluvienne de l'Irlande ou le font, mais en niant tout survivant à celle-ci.

On remarquera également que contrairement aux autres traditions mentionnant une invasion majoritairement féminine de l'Irlande, celle-ci ne mentionne pas de nom d'une quelconque figure majeure parmi les femmes de l'expédition. Cela a pour effet de faire de Seth le meneur officiel de cette expédition. En faisant cela, les auteurs de cette tradition ont renversé la symbolique de celle-ci : au lieu d'en faire l'expédition de pécheurs idolâtres menés par une femme, ils en ont fait celle d'un fils d'Adam, ancêtre de Noé, tout à fait recommandable<sup>851</sup>. Le caractère féminin néfaste de cette invasion ne transparaît uniquement qu'à travers la version qui fait des compagnes de Seth des filles de Cain, ce qui pourrait être un reliquat du caractère féminin négatif de cette expédition.

### 2. 3. e. Les trois pêcheurs espagnols et le mythe du Feu dans l'Eau.

Les trois pêcheurs espagnols représentent une version particulière du mythe diluvien qui nous intéresse ici. L'élément féminin n'y est pas prédominant. Leur venue en Irlande semble être une péripétie de leur expédition de pêche. Puis, ils retournent en Espagne pour aller chercher leurs femmes, pour finalement être engloutis par le Déluge, une fois arrivés en Irlande. Comme dans les autres versions du mythe diluvien du *LGÉ*, l'engloutissement par le Déluge se produit peu de temps après le retour en Irlande des pêcheurs avec leurs femmes. L'élément déterminant est ici le transport des femmes en Irlande par leurs compagnons, ce que l'on retrouve dans les autres mythes étudiés ci-dessus. Cependant, on peut se demander pour quelle raison cette histoire nous parle précisément de trois pêcheurs et pas d'un navigateur, comme dans le récit d'Adna, et inversement ?

On remarquera tout d'abord que l'origine qui est donnée à ces pêcheurs n'est ni l'Égypte, ni la Grèce, ni la Babylonie, comme dans les principaux mythes d'expéditions antédiluviennes, mais

---

851 Genèse 5:3-28.

l'Espagne. Comme nous le verrons en détail plus loin, l'Espagne était vue comme le symétrique de l'Irlande dans la géographie mythique, son reflet dans l'Autre Monde et le point le plus proche de cette dimension<sup>852</sup>. Il était donc logique de faire venir des pêcheurs, suite à une tempête, d'une contrée relativement proche comme celle-ci. Cependant, on remarquera que non seulement ces trois navigateurs sont caractérisés globalement comme des pêcheurs, mais deux d'entre eux sont identifiés comme un médecin et un artisan. Il y a là une complémentarité entre ces trois occupations qu'il nous faut expliquer.

Fondamentalement, ces trois hommes sont des pêcheurs. Or, nous avons vu que les différents récits diluviens présentés étaient en lien avec le mytheme du Feu dans l'Eau. De plus, comme nous avons pu également le voir, ce même mytheme prend la forme, dans certains récits, de la pêche d'un saumon ou un être apparenté, censé contenir l'équivalent celtique du Feu dans l'Eau. Sachant que le récit de ces trois pêcheurs espagnols conjoint à la fois le motif diluvien et celui de la pêche, on peut considérer que ce dernier est motivé dans le texte. Ces trois pêcheurs, comme Fintan et/ou Ladra, essaient d'atteindre le Feu dans l'Eau et ils y échouent finalement, car ils sont noyés par le Déluge.

Les deux autres professions présentes dans cette expédition sont également en relation avec le mytheme du Feu dans l'Eau. Ainsi, la présence d'un médecin est liée au fait que la source contenant le Feu dans l'Eau est également une source de vie, donc médicinale<sup>853</sup>. La mention de l'artisan est, elle, plus problématique. Le terme utilisé pour désigner cette catégorie professionnelle est ici celui de *saer* qui désigne, à la base, un artiste ayant la connaissance de son art et dont le sens se réduira, avec le temps, à celui de charpentier ou de maçon<sup>854</sup>. Il y a donc là un sens ancien de *saer* qui est en rapport avec l'idée même de savoir ; celle-ci étant au cœur même de la symbolique du Feu dans l'Eau irlandais. Cependant, le nom rattaché au *saer* de notre trio de pêcheurs espagnols signifie « pelle, truelle ». Cette étymologie s'accorde bien avec le sens artisanal de *saer* et non pas avec celui qui fait sens avec l'idée de Feu dans l'Eau. On peut alors considérer que nous avons là la superposition des deux sens de ce terme, ce qui donne une symbolique trifonctionnelle supplémentaire éventuelle à ce trio<sup>855</sup>.

En ce qui concerne les trois poignées d'herbes, c'est-à-dire de gazon qu'ils prennent, équivalentes à la motte de terre d'Adna, nous verrons à la fin de cette étude qu'elles permettent

---

852 Cf. n. 981.

853 Nous verrons plus loin que la source du dieu-médecin Dían Cécht a pour modalité de remettre du « feu » (de vie) dans les corps blessés ou morts (cf. n. 2543).

854 Ce terme provient à la base de *\*sa[p]ero-* qui appartient à la même racine que le latin *sapiō*, osque *sipus* « qui sait » (*eDIL* s.v. 2 *saer* ; *LEIA* S-6).

855 L'onomastique de Capa le lie à la bouche, organe de F1; le nom de Laigne peut le connecter à la lance, arme représentative; Luasad, est en lien avec un instrument de construction ou de navigation, des activités liés éventuellement à F3.

d'établir un lien entre ces trois pêcheurs et la venue des trois frères de Cessair que nous allons traiter.

### 2. 3. f. Les trois frères de Cessair et leur arrivée aviaire en Irlande.

La tradition concernant les trois frères de Cessair est intéressante à plus d'un titre. Ceux-ci, par leur nombre et par leur relation avec l'héroïne principale du mythe diluvien irlandais sont sans doute des équivalents des trois hommes de cette expédition. Le fait que l'un d'entre eux porte le nom de « Pilote » est en lien direct avec le rôle de Ladra dans l'expédition de Cessair. En ce qui concerne Medar, le fait que son nom signifie « parole, discours, conversation » évoque l'office de Fintan, en tant que transmetteur de l'histoire de l'Irlande. Cependant, il ne faut pas non plus oublier la symbolique aviaire de ce trio et le fait que le terme *medar* désigne aussi le traquet, un petit oiseau migrateur. Cela évoque le fait que les premiers êtres à apparaître après le Déluge sont des oiseaux, colombes et/ou corbeau, selon diverses traditions d'Eurasie et d'Amérique. Dans celles-ci, l'oiseau est envoyé pour voir si la Terre a ré-émergé. Anna Birgita Rooth signale que, en Amérique du Nord, le mythe du Déluge qui recouvre la Terre détruisant toute vie est souvent mélangé ou confondu avec celui du plongeon cosmogonique<sup>856</sup>. Dans ce mythe, les eaux primordiales recouvrent la Terre et un ou trois êtres tentent de chercher au fond de l'eau un peu de terre, à partir de laquelle la surface terrestre actuelle sera créée, ce qui permettra à la vie de réapparaître. Dans la plupart de ces histoires, c'est au bout de la troisième tentative – s'il n'y a qu'un seul protagoniste – ou lorsque c'est le troisième être qui essaie de plonger que la remontée de la terre réussit et, le plus souvent, c'est un oiseau<sup>857</sup>. Or ici, nous avons trois oiseaux qui vont se poser après le Déluge en Irlande, donc quand la Terre a ré-émergé des eaux. Le fait que l'un des frères de Cessair soit désigné comme un traquet est intéressant à plus d'un titre. En effet, il s'agit d'un oiseau migrateur, donc revenant au printemps, c'est-à-dire lorsque la vie renaît. Or, dans le folklore irlandais, la migration du traquet est considérée comme son sommeil durant l'hiver<sup>858</sup>. Dans le Kerry, le traquet est appelé « le petit rabougri sous la pierre » (*caistín fa cloch*). Dans le folklore du nord de la Grande-Bretagne, il est un oiseau dont la vue est donnée alternativement comme portant malheur ou bonheur, cela dépend si on le voit sur la pierre ou sur le gazon. Son impopularité est supposée venir de sa fréquentation des ruines, des cimetières et des cairns et le chant évoque le bruit d'une pierre brisée par un marteau. Dans le comté de Tipperary, il est appelé « marteau de pierre » (*casur cloich*) à cause de cela<sup>859</sup>.

---

856 Rooth 1962 : 166.

857 Sur le corbeau après le Déluge : Mircea Eliade 1959; 1961.

858 Chichester Hart 1899 : 110.

859 Swainson 1885 : 9-11.

Tous ces éléments évoquent la figure de Fintan. Ainsi, le sommeil supposé du traquet pendant l'hiver, la saison sombre et stérile, comme le Déluge, nous fait penser au sommeil de cet antédiluvien. Le nom du Traquet dans le Kerry est évocateur du fait que Fintan, souvent désigné comme un vieillard, dort sous une des montagnes de ce comté. Ces deux éléments se conjuguent au fait que, dans une version de sa poursuite par Cessair et ses suivantes, il se transforme en oiseau pour leur échapper, avant son sommeil diluvien. Le fait qu'il soit alternativement bon ou mauvais signe selon qu'il se pose sur le gazon ou sur la pierre se réfère au fait que l'un est un terrain fertile, tandis que l'autre est stérile. Cela nous rappelle le passage de la vie à la mort et vice-versa lors du Déluge. De même le marteau de pierre au bruit duquel est assimilé son chant est l'outil du passage entre la vie et la mort dans les traditions celtiques et l'attribut du dieu-père dans son aspect psychopompe<sup>860</sup>. Or nous avons vu que Fintan était une hypostase de cette divinité et qu'il avait un aspect psychopompe en tant que transmetteur de la vie du monde antédiluvien dans le suivant. Dans le même ordre d'idée, le chant des oiseaux de l'Autre Monde, auxquels sont assimilés les oiseaux migrateurs, est considéré comme ayant les mêmes effets que ce marteau<sup>861</sup>. La conservation du motif aviaire et de sa symbolique dans ce récit a sans doute été favorisée par le motif du corbeau diluvien biblique. Or, dans le *LGÉ*, un curieux *addendum* est fait à celui-ci. Dans la tradition judéo-chrétienne, l'une des châtiments du corbeau pour ne pas être retourné voir Noé est de voir son plumage passer du blanc au noir<sup>862</sup>. Or, dans le récit du Déluge biblique contenu dans *c*, il est dit :

(...) Et Noé la bénit [la colombe] et maudit le corbeau ; et à cause de cela, dieu donna la couleur du premier au corbeau et l'éclat du corbeau à l'autre, à cause de l'insubordination du corbeau (...) <sup>863</sup>.

Ce qui est intéressant ici, c'est que Dieu ne fait pas simplement passer la couleur du corbeau du blanc au noir, il échange sa couleur avec la colombe. Or, le motif du passage du blanc au noir, à travers l'échange d'animaux par une figure divine est connu de la tradition irlandaise. Dans celle-ci, des héros voyageant dans l'Autre Monde ultramarin ou forestier découvrent une île divisée en deux par un mur ou une vallée divisée en deux par une rivière. Dans une partie, l'île ou la vallée forestière est peuplée de moutons noirs, tandis que, dans l'autre, elle l'est de moutons blancs. Un géant ou un bélier fait passer les moutons d'un côté de l'île à l'autre et, chaque fois qu'un mouton est changé de moitié, il prend la couleur des moutons qui s'y trouvent<sup>864</sup>. C. Sterckx considère que cette figure est un avatar du dieu-père et que l'échange des animaux de part et d'autre de la rivière représente le

---

860 Cf. n. 2431.

861 Cf. n. 2976.

862 Rooth 1962 : 83-164 et 218-227.

863 *Lebor Gabála Éirenn* §65 = Macalister 1938-1956 : I 121-122.

864 *Immram curaig Mail Dúin* §12 = Oskamp 1970 : 124 ; *Eachtra cloinne rígh na h-Ioruaidhe* = Hyde 1899 : 144 ; *Ystoria Peredur ab Efrog* = Lambert 1993 : 266.

passage de la virtualité à la réalité et vice-versa<sup>865</sup>, c'est-à-dire le même motif psychopompe que celui que nous avons identifié en relation avec Fintan et le traquet.

Il ne nous faut pas oublier que, d'après ce que l'on peut déduire des notes de Meredith Hammer, la fuite aviaire de Fintan a pu se produire à la tombée de la nuit. Or, c'est lors de la nuit du Déluge que viennent en Irlande ces trois hommes-oiseaux, dont l'un a un nom et une symbolique proche de Fintan et de sa forme aviaire.

De plus, nous avons vu précédemment que l'alter-ego de Fintan, Túan, est non seulement associé à Benn Boirche, son ermitage qui est aussi le lieu d'arrivée des trois frères de Cessair, mais aussi à une forme aviaire. Les formes aviaires de ces deux figures sont parallèles à celle de l'Hénoch apocryphe du *SAM*. De plus, Domangort/Donard, avatar chrétien de Túan, est dit vivre sous le Benn Boirche, ce qui rappelle la mention du traquet en tant que rabougri résidant sous une pierre.

Pour ce qui est de Mel, le terme qui forme son nom est bien connu pour être l'un des éléments du toponyme mythique Mag Mell « la Plaine de la Joie », une désignation de l'Autre Monde considéré comme situé au-delà de l'océan ou sous la mer – comme le reflète le terme Tír fo Thuinn « le Pays sous la Mer » – ce qui est lié à notre thématique diluvienne. Rappelons que nous avons vu précédemment que la joie est le sentiment qui caractérise l'un des trois airs de la harpe, celui qui est lié à la vie. Or, un autre nom de l'Autre Monde ultramarin est Tír na mBéo « Le Pays des Vivants ». Le terme équivalent à *mell* dans la dernière partie de ce composé est *béo* que nous avons rencontré précédemment comme étant à la base des noms de Béothach et de Bith.

Il résulte de tout cela que la légende des trois frères de Cessair est une forme alternative de cette invasion, où ses trois frères sont les alter-egos des trois compagnons de Cessair et où leur arrivée en Irlande n'a pas lieu en même temps. Cette disjonction s'explique par le rôle des trois frères transformés, en psychopompes aviaires venant apporter la vie dans le monde post-diluvien, comme dans nombre de cosmogonies. Cependant, le fait que Fintan se transforme en oiseau pour fuir ses femmes, chez Meredith Hammer, tend à renforcer le lien entre ces trois frères de Cessair et les trois compagnons de celle-ci.

---

865 Sterckx 2005a : 97-98, 167. P.-Y. Lambert, durant notre soutenance, nous a fait remarquer que cette idée du changement de couleur est biblique. Pour lui, cela serait un emprunt à la Genèse (30 :32-42), où Jacob, alors au service de Laban, lui demande comme salaire de son travail tous les animaux noirs ou mouchetés de ses troupeaux. Pour en augmenter, Jacob fait naître des petits de cette teinte, en faisant entrer en chaleur des femelles au moyen de branches d'arbres dénudées et placées dans leurs abreuvoir. Il nous semble que cette comparaison biblique est beaucoup moins pertinente que celle que nous proposons : il s'agit là seulement de l'augmentation du nombre de naissance des animaux non-blancs d'un troupeau et non pas l'échange de couleur entre des animaux adultes de deux troupeaux de part et d'autre d'une rivière.

## 2. 3. g. Cessair, Bith, Fintan et les origines des généalogies royales du Leinster.

Comme nous l'avons montré précédemment, Cessair la diluvienne a un doublet en la personne de Cessair Chrothach. Celle-ci est la femme de Úgaine Mór, que nous avons présenté comme un haut-roi d'Irlande à qui elle avait donné vingt-cinq enfants : vingt-deux garçons et trois filles. Nous avons évoqué le fait qu'il y avait eu adaptation des traditions concernant l'invasion antédiluvienne pour former les prémices de la généalogie royale du Leinster. Nous avons vu en quoi Cessair Chrothach pouvait correspondre à Cessair la diluvienne, mais qu'en est-il du reste de sa famille ?

En ce qui concerne Úgaine Mór, c'est à la fois son conjoint et une figure paternelle. En conjonction avec cet aspect, la symbolique ovine de son nom est intéressante à plus d'un titre. Ainsi, dans plusieurs traditions irlandaises, le bélier symbolise la Vie du Monde et est l'être qui fait passer les animaux de son troupeau du blanc au noir<sup>866</sup>, de la virtualité à la réalité, comme le dieu-père. La symbolique du bélier incarnation de la vie universelle se retrouve dans la figure scandinave d'Heimdallr. En conséquence, Úgaine Mór possède la même symbolique que partagent Bith et Fintan. Le fait qu'il donne naissance à un grand nombre d'enfants, entre lesquels il répartira l'Irlande en vingt-cinq divisions, équivalentes à la division en cinq des cinq provinces d'Irlande, en fait également un personnage primordial similaire au démiurge Trefuilngid et à Fintan<sup>867</sup>. On peut remarquer que parmi ses vingt-cinq enfants, il n'y a que trois filles. Cela est comparable, de façon inverse, au fait qu'il n'y a que trois hommes dans l'expédition de Cessair. En outre, il est dit qu'il régna de « Alba à la Mer de Wight » et certains disent même sur « toute l'Europe ». Cela revient à dire qu'il régna sur tout le monde connu à son époque. Or, le nom de Bith signifie justement « Monde ». De manière intéressante, il est dit qu'il fit jurer aux hommes d'Irlande, un serment par les éléments visibles ou invisibles pour qu'ils ne combattent pas ses enfants ou sa race pour la souveraineté de l'Irlande<sup>868</sup>. Il y a là un type d'accord que l'on retrouvera dans le chapitre concernant l'eschatologie, auquel les invasions antédiluviennes sont liées.

Une fille de ce couple est tout aussi intéressante. Il s'agit de Muresc, qui apparaît dans le *dindshenchas* de Mag Murisce :

Un énorme poisson de mer, dont le nom était Rossualt, la mer l'a échoué là-bas, et c'est l'animal dont Colum Cille parla du secret à tous, à savoir, qu'il ferait trois vomissements. Et c'était le présage de chacun d'eux, à savoir, un vomissement dans la mer, avec sa queue en haut : [cela présageait] naufrage de bateaux, de barques, de navires et la destruction des bêtes de la mer cette année ; un vomissement dans l'air, avec queue vers le bas, alors qu'il jetait son vomi vers le haut : [cela présageait] la destruction des animaux volants de l'air dans l'année. Un autre vomissement à travers la terre, si bien que le pays puait : [cela présageait] la destruction des êtres humains et des bovins cette année là (...).

---

866 *Feis Tighe Chonáin*, IX = Joynt 1936 : 14-20.

867 Cf. chap. I. 1. 1. c.

868 *Lebor Gabála Éirenn* §§554, 594, CIX = Macalister 1938-1956 : V 266-275, 322-325, 466-471 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* II 28 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 156-159 ; *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 4566-4606 = O'Donovan 1848 : I 74-77.

Ou un déluge (*tola*) de poissons de mer eut lieu là au temps de Garb Glunraige, si bien qu'ils remplirent les vallées et les pentes du pays sur le côté tourné vers la mer.

Ou peut-être c'était Muiresc, la fille d'Úgaine Mór, fils d'Eochaid Buadach, à qui cette plaine fut donnée. Ou peut-être est-ce là que Muiresc mourut. D'où Mag Muirisc.

La grande mer a rejeté un poisson de mer,  
dont le nom était Rossualt le roi de la mer (*Rigmor*)<sup>869</sup>,  
impitoyable était l'action, sans mal,  
que Colum Cille prédit.

Ou :

L'inondation de poissons morts, un déluge chaud,  
Au temps de Garbesc Glúnraige,  
La mer vomissait, des milliers [de ses] enfants,  
à travers les quatre provinces d'Irlande.

Ou :

Si c'est elle, Muiresc la sombre, la rapace,  
une fille véhémement, petite-fille du bon Eochaid,  
C'était une terre de bétail, sans arrangement de contrat,  
Elle a obtenu la plaine jusqu'à la grande mer<sup>870</sup>.

Ce texte est particulièrement intéressant par rapport à la thématique diluvienne. En effet, on nous explique que cette Muiresc, définie comme sombre et rapace, est comparée à une inondation de poissons morts ou à une bête surnaturelle dont les trois vomissements sur la mer, le ciel et la terre sont le présage de la mort prochaine des créatures de ces trois milieux. En ce qui concerne le nom de Muiresc, il vient probablement de *muiresc* « basse terre côtière, bord de mer »<sup>871</sup>, formé par le composé *muir-sesc*, avec *sesc* signifiant « stérile »<sup>872</sup>. Nous avons donc là une zone maritime improductive, ce qui est proche de la stérilité eschatologique des eaux diluviennes. En outre, le fait que le Rossualt, un être surnaturel marin, désigné comme un « roi de la mer », détruit toute forme de vie par trois vomissements est à rapprocher d'une des explications toponymiques de Benn Boirche :

Bennan, fils de Boirchenn (ou Birchenn) tua le fils de Mannanán, Ibel, pour aller avec son épouse, la noble Lecon, la fille de Lotar. Et ce fut la cause de la coulée du cœur de Mannanán, ses trois gorgées de douleur (lesquels sont devenus) Loch Ruidi, Loch Cuan et Loch Dacáech. Et après cela, il a tué Bennan sur ce sommet. D'où Benn Boirchi est dit<sup>873</sup>.

Il est intéressant de voir que ce lieu, Benn Boirchi, est lié aussi, dans un contexte diluvien, aux trois frères de Cessair, tandis que le Loch Dacáech tient son nom d'une Fomóire, un être diluvien, qui s'y est noyé, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. En outre, on a ici Manannán, le

---

869 Dans *Rigmor*, la deuxième partie du mot peut se comprendre comme *mór* « grand », ce qui donne le sens de « grand roi » ou comme *mor*, une forme dérivé de *muir* « la mer », ce qui donne le sens que nous venons de traduire et qui nous semble le plus approprié vu le contexte du poème, mais un jeu de mots sur les deux sens est tout à fait possible.

870 *Dindshenchas bodléien* §44 = Stokes 1892 : 507-508. Cf. *Dindshenchas de Rennes* §76 = Stokes 1894-1895 : XV 476-477; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 426-431.

871 *eDIL* s.v. *muiresc*.

872 *eDIL* s.v. *sesc*, *seisc*; *LEIA* S-96.

873 *Dindshenchas de Rennes* §98 = Stokes 1894-1895 : XVI 50. Cf. *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 46-47.

dieu de la mer, qui est donné comme ayant émis trois gorgées, c'est-à-dire trois vomissements, qui créeront trois lacs en conséquence du meurtre de son fils pour une querelle amoureuse, et avant de tuer le meurtrier de celui-ci. Il y a là une thématique proche des récits diluviens locaux vus précédemment. Cependant, ce qui est encore plus frappant est le lien entre ces trois inondations vomies qui deviendront trois lacs et les trois vomissements du Rossuait. Il convient donc de voir dans ce dernier une hypostase monstrueuse de Manannán dans un contexte diluvien. Cela rejoint ce que nous avons dit de l'action de cette divinité dans les mythes apparentés aux invasions antédiluviennes. Il semblerait donc que Muresc, la fille de Cessair Chrothach, est le même caractère diluvien que l'homonyme de sa mère.

On remarquera que des vingt-cinq enfants d'Úgaine et de Cessair, seuls deux leur survivent : Cobthach Cóel Breg, de qui descendent les Connachta, et Lóegaire Lorc, l'ancêtre des rois du Leinster. Ce dernier succéda à son père, mais fut tué par la suite par son frère qui feignit d'être malade et le poignarda en plein cœur alors qu'il se penchait sur lui. Puis, Cobthach envoya l'un de ses hommes empoisonner Ailill Áine, le fils de Lóegaire Lorc, qui régnait sur le Leinster. Le fils de ce dernier, Maen Ollam « le Haut-Druide Muet » était muet<sup>874</sup>. Deux explications sont données au mutisme de Maen Ollam. Selon la première, il était muet de naissance et un jour qu'il était sur le terrain de soule, un coup de crosse le frappa au tibia, ce qui lui fit crier qu'il était blessé. Devant cela, les autres joueurs dirent *Labraid Maen* « le muet parle », ce qui devint aussitôt son nom. Par la suite, il fut exilé en Grande-Bretagne par Cobthach, ce qui lui donna le surnom de *Labraid Loingsech* « l'Exilé »<sup>875</sup>. Selon la seconde version, peu après le meurtre de son père et son grand-père, Cobthach donna à manger au jeune héritier un morceau du cœur de son père et de son grand-père, ainsi qu'une coupe de leur sang à boire, ce qui le rendit muet. Il l'exila ensuite en Grande-Bretagne, là il écouta la musique produite par le harpiste Craiftine et il s'en réjouit tellement que la parole lui revint pour complimenter le lyricine et de ce fait il obtint par la suite le même nom que dans la première version de l'histoire de son mutisme. Dans les deux versions de cette histoire, il revient ensuite d'exil avec une armée qui lui permet de tuer Cobthach et de reprendre la souveraineté sur l'Irlande<sup>876</sup>.

Plusieurs choses sont à noter concernant cette légende dynastique. Premièrement, C. Sterckx a montré que cette légende était parallèle à celle des merveilles de l'*Airne Fíngéin*, qui, elles,

---

874 *Lebor Gabála Éirenn* §§555-556 = Macalister 1938-1956 : V 274-279 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* II 28-29 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 158-163 ; *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 4606-4609 = O'Donovan 1856 : I 76-77 ; *Orgain Dind Ríg* §§1-6 = Stokes 1901 : 2-3, 9-10.

875 *eDIL* s.v. loingsech.

876 *Lebor Gabála Éirenn* §§556-557 = Macalister 1938-1956 : V 276-279 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* II 29 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 162-173 ; *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 4658-4677 = O'Donovan 1856 : I 76-79 ; *Orgain Dind Ríg* §§6-29 = Stokes 1901 : 3-8, 10-14.



concernent la royauté de Conn Cétchathach. C. Sterckx a dressé un tableau comparatif de ces deux légendes que nous allons reprendre sous une forme altérée<sup>877</sup> :

<b>Labraid</b>		<b>Conn Cétchathach</b>
La dynastie de Conn Cétchathach connaît une solution de continuité, car Cobthach Cóel s'empare criminellement du pouvoir en mettant à mort le père et le grand-père de Maen Ollam.		La dynastie de Conn Cétchathach connaît une solution de continuité, car le Laginien Cathair Mór s'empare du pouvoir à la mort de Feidlimid Rechtmar <sup>878</sup> .
Cette solution de continuité est marquée par le mutisme de Maen Ollam « le Haut-Druide Muet »...		Cette solution de continuité est marquée par le mutisme de Fintan, le détenteur de la science druidique (divine) totale <sup>879</sup> ...
...et son exil outremer...		...et son séjour sous les eaux du Déluge...
...qui commence après qu'il ait recouvré la parole à cause d'un coup de crosse.	... après avoir été obligé de manger le cœur et de boire le sang de ses aïeux assassinés, ce qui l'a rendu muet.	...qui commence après avoir fui une horde de femmes et avoir entendu les flots du Déluge.
Cet exil se termine après qu'il eut couché avec la fille du roi des Fir Morca grâce à la musique de Craiftine qui endormit la mère de sa bien-aimée.	Cet exil se termine après qu'il a retrouvé la parole, après avoir entendu la musique de Craiftine.	Fintan retrouve la parole, la nuit de la naissance de Conn, après avoir été frappé par un rayon de lumière qui l'a frappé à travers la bouche.
Il inaugure alors un nouvel âge de continuité en devenant haut-roi.		Conn inaugure un nouvel Âge d'Or par sa légitimité de haut-roi.

C. Sterckx en conclut que les légendes attachées à ces deux rois « préservent toutes les deux un même scénario mythologique identifiant le début d'un règne légitime après un temps d'illégitimité à la naissance d'un nouvel âge du monde ou d'un nouvel éon »<sup>880</sup>. Il s'ensuit donc que la légende dynastique de cette division politique microcosmique qu'est le Leinster a été élaborée sur la base du mythe primordial de Cessair et des siens qui touche au macrocosme irlandais. Ajoutons à ces éléments plusieurs autres qui vont renforcer notre hypothèse.

Tout d'abord, on remarquera qu'un autre surnom porté par Labraid est Lorc, ce qui est diversement glosé comme « le sauvage », « le cruel », le « parricide », « le violent », « le muet, bègue »<sup>881</sup>, le même que celui porté par son (grand-)père. Or, nous avons vu que le nom du père de Nechtán était justement Labraid Lorc. De plus, Lóegaire et Labraid ont été identifiés comme issus d'une même figure légendaire<sup>882</sup>. En ce qui concerne, Ailill Áine, son nom, qui semble signifier au

877 Sterckx 2009b : 66.

878 *Lebor Gabála Érenn* §596 = Macalister 1938-1956 : V 330-331.

879 C. Sterckx (2009b : 66 n.88) fait remarquer que Conn signifie « Intelligence, Connaissance » et que Conn Cétchathach est parfois surnommé Conn Críonna « le Sage, le Très Savant » (O'Rahilly 1946 : 281-282). Cela nous rappelle ce que nous avons dit au chapitre précédent, de Conn Cétchathach et des rois qui reçoivent un enseignement des figures divines ou de leur successeurs « humains », comme Fintan.

880 Sterckx 2009b : 66.

881 *eDIL* s.v. 1 lorc.

882 O'Rahilly 1946 : 102.

départ « le Brillant » ou « le fantôme » semble être une désignation du dieu-père, en particulier de par son caractère solaire et son lien avec les ovins<sup>883</sup>. Son surnom, Áine, peut être compris dans deux sens : soit en tant que simple surnom signifiant « éclat, luminosité »<sup>884</sup>, soit en tant que désignation d'époux de la déesse Áine, connue également comme étant l'épouse d'un autre Ailill, portant cette fois le surnom de Aulomm, un ancêtre mythique de la dynastie des Eoganacht<sup>885</sup> et son nom peut être compris comme signifiant « Oreille Dénudée »<sup>886</sup> mais le premier élément pourrait venir du celtique *ovo* « mouton »<sup>887</sup>, ce qui donnerait comme sens premier « l'Ovin par excellence »<sup>888</sup>. L'explication de la forme secondaire du surnom viendrait du fait que, après avoir violé Áine, celle-ci lui aurait arraché l'oreille<sup>889</sup>. Ici plusieurs choses sont intéressantes pour notre propos. Premièrement, Áine est la déesse territoriale, incarnation de la souveraineté, du Munster, et elle est également liée aux ovins dans le folklore<sup>890</sup>. Cela nous rappelle le lien entre les ovins et Cessair la diluvienne qui possède également des aspects de déesse souveraine – en menant une expédition – et tellurique. Ensuite, le surnom de son parèdre Ailill Aulomm peut donc se référer à la fois à une oreille mutilée et à sa nature ovine. De son côté, William Sayers a montré que, en Scandinavie, Heimdallr avait primitivement une oreille mutilée et une nature ovine<sup>891</sup>. Or, il s'agit du même dieu scandinave que nous avons comparé à Bith-Fintan. Il s'ensuit qu'Ailill Áine est sans doute, à la fois, un doublet laginien d'Ailill Aulomm et de son (grand-)père Úgaine Mór, tous les deux liés aux ovins<sup>892</sup>.

Penchons-nous maintenant sur la figure du meurtrier des deux aïeux de Labraid, Cobthach Cóel. Le surnom de celui-ci qui signifie « maigre, mince » est expliqué par le fait qu'il avait un tel désir de posséder la royauté de son frère qu'il en dépérissait. Il est donc un envieux paradigmatique. Ladra, le plus négatif des compagnons de Cessair est lui aussi un envieux, puisqu'il désire avoir le plus de femmes, ce qui entraînera sa mort, celle de Bith et la fuite mutique de Fintan. De la même manière, l'envie de Cobthach entraînera la mort de son frère et de son neveu et le mutisme de Maen Ollam. Ce dernier élément est clairement la conséquence du meurtre de ses aïeux puisque, dans une version de son histoire, son handicap apparaît, parce qu'il doit manger leur cœur et boire leur sang.

---

883 Ó hÓgáin 2006 : 5.

884 *eDIL* s.v. 1 áine; *LEIA* A-72.

885 Sur celui-ci, cf. Ó hÓgáin 2006 : 6-7.

886 De *au* « oreille » (*eDIL* s.v. au 1; *LEIA* 1-102) et *lomm* « nu » (*eDIL* s.v. lomm).

887 Cf. *supra*.

888 Ó hÓgáin 2006 : 5. Dans ce cas là, le deuxième élément *lomm* aurait là le sens de « exact » (*eDIL* s.v. lomm).

889 *Cath Maige Mucrama* §3 = Stokes 1892-1893 : I 434-437.

890 Ó hÓgáin 2006 : 7-8.

891 Sayers 1993.

892 Ó hÓgáin 2006 : 6-7. Ce rapport aux ovins est également renforcé par le surnom d'un roi semi-historique du Connacht, Ailill Molt, qui signifie « bélier » (*id.* ; *eDIL* s.v. molt ; *LEIA* M-62)

Concernant la guérison du mutisme de Labraid dans cette version de son histoire, celle-ci intervient grâce au harpiste Craiftine dont la musique va rendre la parole à Labraid. Il y a là une double symbolique. Premièrement, comme nous l'avons vu dans le tableau comparatif, la musique de Craiftine qui rend la parole à Labraid inverse le bruit des vagues du Déluge qui ôte à Fintan son élocution. Ensuite, dans l'autre version de l'histoire de Labraid, Craiftine intervient pour endormir la mère de Moriath et permettre ainsi à Labraid de s'unir à la princesse. Or, nous avons vu précédemment que des mythes diluviens locaux étaient liés à des histoires d'amour entre une princesse et un homme venant d'outremer ; ce dernier (ou son serviteur) l'endormant, le plus souvent, au son de sa harpe. L'un de ces musiciens est Fer Fí, c'est-à-dire le frère ou le père d'Áine, la déesse du Munster que nous venons de faire intervenir dans notre comparaison<sup>893</sup>. En outre, comme nous l'avons vu précédemment, les trois airs du harpiste symbolisent le rythme du cycle cosmique. Ici, la copulation de Labraid et Moriath va entraîner la naissance d'un nouvel âge, car elle va permettre à Labraid de monter l'expédition qui lui permettra de reprendre le pouvoir.

Enfin, nous avons vu précédemment que Labraid était à la fois le nom d'un seigneur de l'Autre Monde, mis en parallèle avec Manannán, celui du père de Nechtán, un possible avatar de Manannán, et celui du père de Fintan<sup>894</sup>. Cela démontre bien le lien existant entre Fintan et le dieu-père irlandais dans son aspect aquatique<sup>895</sup>

À travers ce chapitre nous avons voulu montrer que les traditions concernant les différents peuplements antédiluviens de l'Irlande étaient les héritières plus ou moins christianisées d'un proto-mythe diluvien pré-chrétien ayant une tonalité cosmogonique. Les grandes lignes de celui-ci concernaient la fuite d'une figure féminine, incarnant à la fois la terre et les eaux d'Irlande, voire l'Irlande submergée par les eaux, face à une inondation provenant de la périphérie ou de l'intérieur de l'île. Cette figure était accompagnée d'un ou de trois hommes, une figure paternelle et son ou ses fils, père, frère et/ou époux de la figure féminine. La figure paternelle en question devait être l'incarnation de la Vie du Monde pré-diluvien et un avatar du dieu-père irlandais, qu'il soit le Dagda

---

893 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 58-59 ; *Rawlinson B.* 502, 1072 = O'Brien 1962 : 190.

894 Rappelons également que Tegid Moel est le mari de Cyrridwen. Celle-ci étant l'équivalente de Cessair et de Bóchra dans le mythe de Fintan, sa femme et sa mère. Or, l'une des étymologies proposée Tegid serait un emprunt au latin *Tacitus* « Muet » – l'autre étant une dérivation de *teg* « beau, belle » (Davies 1952 : 59), comme le sont Labraid ou Fintan. En outre, en tant que seigneur d'un royaume englouti, il est comparable à la figure du dieu-père. De plus, Gwyddno Garanhir qui est nommé dans la même légende que celui-ci est aussi le roi d'un royaume recouvert par les vagues, équivalent au dieu-père régnant sur un Autre Monde aquatique (Sterckx 2008 : 41 n. 139), tel Manannán, tout en étant le survivant de celui-ci, comme Fintan lors Déluge.

895 Sur les liens divins de Labraid Loingsech, cf. O'Rahilly 1946 : 103 ; Milin 1991 : 103-110. *Contra* Carey 2008, qui voit dans la caractérisation divine explicite de Labraid dans certaines sources, une stratégie évhémériste du rédacteur de cette tradition. Il n'empêche que notre argumentation est toujours recevable, car elle se base sur des sources extérieures à cette tradition.

ou Manannán. La symbolique aquatique de la figure paternelle le rattache davantage à ce dernier. Enfin, la figure filiale incarne le psychopompe et (incarnation de) l'Âme du Monde qui permettra à la vie de renaître après le Déluge.

Cette existence post-diluvienne commencera par la suite avec les premières invasions d'Irlande. La première sera incarnée ou confrontée, comme certaines des suivantes, à un peuple démoniaque, celui des Fomóire, dont le positionnement initial juste après le Déluge n'est pas, comme nous allons le voir, fortuit.

# Chapitre III : les Fomóire.

Les Fomóire sont une invasion particulière puisque leur arrivée en Irlande n'est pas mentionnée dans le schéma des invasions d'Irlande, à part dans *b*, *c* et le *FFE*. Ils y sont néanmoins présents, dès l'invasion de Partholón, en tant qu'adversaires de celui-ci et de son peuple. Ils seront par la suite les adversaires de Nemed et des Tuatha Dé Danann.

Il convient donc de les étudier à travers leur origine supposée dans les sources médiévales et dans leurs apparitions lors des peuplements de l'Irlande sus-mentionnés. Une telle étude nous permettra d'établir les principales caractéristiques de cette invasion et sa signification par rapport aux autres invasions.

## 1. Les Fomóire dans les textes de la pseudo-histoire irlandaise.

Les Fomóire n'apparaissent, comme indiqué précédemment, que dans trois des invasions de la pseudo-histoire irlandaise, bien que leur arrivée ne soit pas présentée comme une invasion séparée. Le texte qui en parle le plus n'est pas proprement le *LGÉ*, mais les différents récits concernant la seconde bataille de Mag Tured. Nous étudierons en détail ces textes dans le chapitre touchant aux Túatha Dé Danann. Dans le présent chapitre, nous ferons référence à certains éléments de ces textes qui portent spécifiquement sur les Fomóire et leur action durant l'occupation de l'Irlande par les Túatha Dé Danann.

### 1. 1. Les Fomóire et le premier peuplement de l'Irlande.

Les Fomóire apparaissent dès le premier peuplement qui suit le Déluge. Concernant ce peuplement, deux conceptions s'opposent : celle qui fait des Fomóire une invasion séparée et celle qui en fait simplement des adversaires de Partholón apparaissant peu après sa venue en Irlande. Ce deux traditions opposent également deux conceptions des Fomóire, comme l'avait constaté Macalister : dans la première ce sont des étrangers venant d'outremer, tandis que dans la seconde, ils

semblent être des autochtones<sup>896</sup>. Nous examinerons donc ces deux traditions, tout en y ajoutant une troisième, hétérodoxe mais se rattachant à la première.

### 1. 1. a. Les Fomóire en tant que premier peuplement de l'Irlande.

Ce récit nous est donné principalement par *b* et *c*<sup>897</sup>. Nous exposerons la première version, la plus longue, tout en la complétant par les différences apparaissant dans la seconde :

Ici est relatée la Septième Prise, c'est-à-dire la prise qui fut faite par Cichol Gricenchos<sup>898</sup> à Inber Domnann<sup>899</sup>. Cinquante hommes et trois fois cinquante femmes était le compte de chaque quart d'entre eux<sup>900</sup>, avec Cichol fils de Goll fils de Garb fils de Tuathach fils de Gumor<sup>901</sup> de Sliab Eموir, et Lot Luamnach sa mère. Deux cents ans durant, ils pêchèrent et ils chassèrent les volatiles jusqu'à ce que Partholón vienne à eux, et ils se battirent à la bataille de Mag Itha. voilà d'où vient le nom de Septième Prise. Cichol fut tué là et les Fomóire furent détruits.

Cet exposé en prose de l'invasion est suivi dans les deux versions du poème XXXIII :

La septième prise qui la prit,  
la côte de l'Irlande aux plaines élevées,  
fut celle du pauvre Cichol Gricenchos,  
au-dessus des prairies d'Inber Domnann.

Cicol fils de Goll<sup>902</sup>, un cri venimeux,  
fils de Garb, fils du fougeux Túathmar<sup>903</sup>,  
fils de Gúmor<sup>904</sup>, sur la mer, venant de l'est,  
d'où les Fomóire sont nommés.

Lot Luamnach était sa charmante mère  
du pieux et beau Mont Caucase :  
hors de ses seins ses lèvres gonflées,  
quatre yeux sortant de son dos.

Dans ce but vint la massive Lot  
de l'est, du pays d'Émór,  
avec son fils – son rang l'y destinait –  
pour conquérir l'île d'Irlande.

Des hommes avec d'uniques jambes agiles,  
et avec d'uniques mains pleines :  
contre eux fut gagnée une belle bataille,  
et contre Cichol des Fomóire.

Lot égalait toute sa compagnie en force,  
la mère de Cichol fils de Gúmor<sup>905</sup> :  
la fille de Neir rude et velue,  
venue du Mont Caucase au sommet tordu.

---

896 Macalister 1938-1956 : II 258.

897 *Lebor Gabála Éirenn* §§213 (b), 218 (c) = Macalister 1938-1956 : III 10-11, 14-15.

898 Dans *c*, le surnom de Cichol n'est pas donné.

899 La baie de Malahide, dans le comté de Dublin (*DOG* s. v. inber domnann).

900 Dans *c*, ce nombre est « le compte de chacun de leurs bateaux ».

901 Dans *c*, la généalogie de Cichol est légèrement différente puisqu'il est dit « fils de Níl fils de Garb fils de Tuathach fils d'Úathmór ». Nil, inconnu par ailleurs, n'a pas d'étymologie. Faut-il y voir une cacographie de *míl* « soldat », comme le propose F. Le Roux (1966 : 374) ? Cela est bien hasardeux. Sachant que Van Hamel voit dans Nél une possible référence au Nil (1915 : 143, 176), l'inverse est également tout à fait possible. En ce qui concerne Úathmór, il devient, dans *Lc*, Umor.

902 Nil dans *c*.

903 On a, comme variantes, Túathmuir (E), Uathmor (B) et Tuachmor (Lc).

904 On a, comme variantes, Guimor (D), Gomor (E), Umor (c). L'alternance entre la forme Gumor et la forme Umor est sans doute due à une fausse coupe du *c* de *mac* avec Umor (Rodway 2010 : 6).

905 On a, comme variantes, Homor (E), Humor (B), Emor (Lc).

trois cents hommes étaient le compte de la troupe  
qui vint du pays d'Émór :  
ils se dispersèrent ici après cela,  
et ils furent abattus en une semaine<sup>906</sup>.

Keating cite cette invasion comme venant de « certains auteurs », ce qui montre son caractère hétérodoxe à son époque. Il suit le récit du *LGÉ*, sauf pour certains détails<sup>907</sup>.

Ici plusieurs éléments sont à relever. Tout d'abord le texte nous parle d'une septième prise. Or, si l'on fait le compte à partir de l'invasion antédiluvienne, il ne s'agit que de la deuxième prise de l'Irlande. Il s'agit là d'une contradiction apparente qui trouvera sa solution à la fin de ce chapitre. Ensuite, il faut noter qu'ils sont considérés comme venant des Monts du Caucase ou du pays d'Émór et qu'ils arrivèrent en Irlande à Inber Domnann.

Concernant le point de départ de cette expédition, Macalister signale que la description de Lot/Loth et sa venue depuis les montagnes du Caucase est à mettre en lien avec le *Tenga Bithnua*<sup>908</sup>. Dans ce texte, il est fait référence à la Tribu des Ithier, au nord du Mont Caucase qui ont leur bouche sur leurs poitrines et quatre yeux dans leur dos et qui ont une grande chaleur dans leur corps, si bien qu'aucune autre race ne peut l'endurer<sup>909</sup>. Selon J. Carey, cette description viendrait des *De Mirabilibus Mundi*, un texte dont des exemplaires en latin, en vieil anglais et en vieux français nous sont parvenus. Dans ce texte, apparaît une race d'acéphales ayant leur bouche sur la poitrine, mais ils ne sont pas associés à une grande chaleur<sup>910</sup>. Cependant, Carey considère que ce dernier détail a pu être inspiré par une ligne située juste avant la fin de la plus vieille version de ce texte, qui mentionne une montagne où il y a des hommes noirs que personne ne peut approcher, car la montagne brûle<sup>911</sup>. A cela, on peut ajouter que le caractère rude et velu de Lot/Loth peut être également hérité du *Tenga Bithnua*, dans lequel nous trouvons la description d'un peuple de femmes résidant dans les montagnes d'Arménie, dont le corps est décrit comme plus grand que celui de n'importe quel homme, qui se réveillent au milieu de la nuit, qui crachent des étincelles de feu de leur bouche, dont la barbe atteint le nombril et dont le bras droit tient de l'or pur à la naissance<sup>912</sup>. Carey considère que les *De Mirabilibus Mundi* donnent également la description de deux races de

---

906 *Lebor Gabála Éirenn XXXIII* = Macalister 1938-1956 : III 73-75.

907 *Foras feasa ar Éirinn I 6 2* = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 162-163. Ainsi, dans la généalogie de Cichol, Keating suit la version *c*, si ce n'est que Tuathach et sa génération ne sont pas mentionnés. Il mentionne également qu'il y avait cinquante hommes et cinquante femmes pour chacun des six navires de l'expédition. Il ajoute un poème reprenant le premier et le dernier couplet du poème XXXIII.

908 Il s'agit d'un traité cosmologique irlandais datable, d'après sa langue, des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Il est inspiré d'une apocalypse perdue et est structuré sur un exposé des six jours de la Création.

909 Carey 1998 : 90.

910 *De Rebus in Oriente Mirabilibus XVII 5* = Lecouteux 1979 : 26-29. Quant à l'origine de l'influence des *De Mirabilibus Mundi*, Carey donne deux hypothèses : soit une version ancienne de ce texte aurait atteint l'Irlande, via l'Espagne, au début du Moyen Âge, soit l'auteur à l'origine de la description de ces deux races aurait consulté une version anglo-saxonne de ce texte (Carey 2007 : 242).

911 Carey 2007 : 241.

912 Carey 1998 : 90.

femmes sauvages, chacune ayant contribué à la description de la race féminine de *Tenga Bithnua* : les premières ont de longues barbes et les secondes sont des géantes<sup>913</sup>. Discutant la description de ce peuple féminin, Serguey Ivanov les identifie avec les Amazones, puisque celles-ci sont originaires de l'Arménie dans la *TBC*, où il est raconté que l'un des exploits de Cú Chulainn fut de les y affronter<sup>914</sup>. Le terme irlandais qui traduit Amazones dans la *TBC* est *cíchloiscthi* « à la poitrine brûlée », soit la traduction de l'une des étymologies proposées pour le nom de ces guerrières mythiques grecques<sup>915</sup>. Or ce terme irlandais traduisant Amazones est formé sur le terme *cích* que nous retrouvons dans le nom de Cichol. En outre, S. Ivanov considère que l'association de Cú Chulainn avec des Amazones viendrait de l'analogie entre Cú Chulainn et Héraclès, qui était connu des érudits irlandais pour avoir affronté ce peuple de guerrières<sup>916</sup>. Cependant, c'est oublier que Cú Chulainn a été éduqué ou a affronté des guerrières de l'Autre Monde – Scáthach, Uathach et Aífe – en Écosse, soit à l'est de l'Irlande, comme l'Arménie ou le Caucase. De plus, ces guerrières correspondent, certes, aux Amazones et à d'autres figures féminines grecques, mais d'une telle manière qu'il faut voir dans ce lien une origine commune remontant aux temps protohistoriques et non pas un emprunt direct des érudits irlandais à la littérature grecque<sup>917</sup>. Seules les désignations qui apparaissent dans ces textes irlandais sont empruntées, selon une forme d'*interpretatio hibernica*, mais la réalité mythique qu'ils désignent est indigène.

Il résulte donc de tout cela que la description de Lot/Loth dans le poème XXXIII vient de la fusion des descriptions de deux peuples mythiques. Ce mélange partiel garda des premiers la bouche sur la poitrine et les yeux dans le dos, tandis que c'est l'aspect velu, fort et guerrier des secondes qui fut gardé. Deux phénomènes complémentaires peuvent expliquer le choix de ces deux peuples et de certaines de leurs caractéristiques. Premièrement, le rapprochement entre ces deux descriptions s'est fait sur la base d'une double proximité. D'une part, textuelle, puisque la Tribu d'Ithier est séparée par seulement deux autres peuples de celui des femmes monstrueuses d'Arménie, et, d'autre part, par le fait que les montagnes du Caucase et l'Arménie sont des régions partiellement identiques. Or, dans les textes classiques, les Amazones sont données comme habitant les régions voisinant la Mer Caspienne et le Caucase<sup>918</sup>. Ensuite, l'autre phénomène ayant joué dans la constitution de cette description est sans doute l'analogie entre ces deux races mythiques médiévales et la race locale des Fomóire. L'auteur de ce poème ayant besoin de se référer à une femme sauvage, géante, monstrueuse et guerrière venant de l'Autre Monde et associée à un

---

913 *De Rebus in Oriente Mirabilibus* XXI-XXII = Lecouteux 1979 : 30-33. Carey 2007 : 241-242.

914 *Táin Bó Cuailnge du Livre du Leinster* ll. 1290-1294 = O'Rahilly 1967 : 35, 174.

915 Ivanov 2013 : 136.

916 *Ibid.* : 136.

917 Sergent 1999 : 125-128, 213.

918 Ammien Marcellin, *Histoires*, XXII. 8.



dénoté Cichol, a pensé à la description d'un peuple d'Amazones (*cichloiscthi*) qu'il a amalgamé à celui d'un peuple monstrueux géographiquement proche.

Enfin, en ce qui concerne la localisation de leur point d'origine comme étant Sliab Emor, Macalister considère que cela peut être également un emprunt à la littérature apocryphe à travers le Mont Hermon<sup>919</sup>. En effet, cette montagne du massif de l'Anti-Liban est considérée comme l'endroit où les anges déchus descendirent sur Terre et où ils jurèrent de s'unir aux filles des hommes pour en concevoir des enfants<sup>920</sup>. L'auteur de la tradition concernant Cichol a donc déplacé le Mont Hermon dans le Caucase, pour le faire correspondre avec le lieu d'origine des deux races mythiques sur lesquelles il basa sa description des Fomóire de Cichol. Nous reviendrons plus loin sur le rapport existant entre les enfants des anges déchus bibliques et les Fomóire.

### 1. 1. b. Les Fomóire face à Partholón.

La mention de la bataille de Mag Ítha est reprise de façon plus détaillée dans toutes les versions du *LGÉ*, mais sans que la provenance des Fomóire ne soit signalée. La version *a*<sup>921</sup> est laconique et elle ne mentionne pas l'origine des Fomóire. Les versions *b* et *c* nous donnent des versions plus complètes, à la suite du récit de la prise de l'Irlande par les Fomóire<sup>922</sup> :

Dans la troisième année après cela [la mort de Fea], il y eut la première bataille d'Irlande, sous la souveraineté de Partholón, au Slemne de Mag Ítha, contre Cichol Grichenchos<sup>923</sup> des Fomóire, c'est-à-dire des hommes avec une seule jambe et un seul bras<sup>924</sup>, c'est-à-dire que ce sont des démons ayant forme d'hommes. Ils combattirent contre lui [Partholón] et la bataille fut gagnée par Partholón. Ils se battirent durant une semaine, et aucun homme ne fut alors tué, car c'était une bataille magique.

Car c'était la bataille dans laquelle il n'y eut ni blessure ni exil. Selon une autre autorité, elle fut gagnée par Partholón, et alors Cichol fils de Nil fut tué et son peuple fut défait : et Partholón reçut une blessure. Et c'est de l'infection de ces blessures qu'il mourut, longtemps après la bataille<sup>925</sup>.

Giraud de Barri raconte aussi que, trois cents ans après son arrivée et après que son peuple ait compté neuf mille membres, Partholón remporta une « victoire dans la grande bataille qu'il livra contre des géants » et que la disparition de cette invasion est causée par « une épidémie brutale, causée peut-être par les émanations pestilentielles des cadavres de géants qui avaient été tués »<sup>926</sup>.

---

919 Macalister 1938-1956 : II 259.

920 *I Hénoch*, VI 6 = Caquot 1987 : 476.

921 *Lebor Gabála Érenn* §202 = Macalister 1938-1956 : II 270-271.

922 Les différences entre ces deux versions étant dans le premier paragraphe. Nous citerons *c* en mettant en note les ajouts de *b*.

923 Ici, nous employons le surnom de Cichol comme nous l'avions écrit avant, la graphie de celui-ci dans *c* est *nGlicorchossach*, de sens identique.

924 La recension *b* signale, en outre, qu'ils n'ont qu'un seul œil.

925 *Lebor Gabála Érenn* §§216-217 = Macalister 1938-1956 : III 12-15. Le dernier paragraphe cité ne se trouve que dans *Lc*.

926 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 2 = Boivin 1993 : 239.

Le *Chronicon Scotorum* parle également de cette bataille en spécifiant que les Fomóire étaient des démons à forme humaine ne possédant qu'un bras et une jambe<sup>927</sup>.

Ici, deux images de la bataille nous sont données. La première nous la présente comme étant une bataille magique sans pertes ni vaincus, se finissant par un *statu quo*. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette version de la bataille, mais nous pouvons déjà dire que l'assertion de F. Le Roux et de A. Van Hamel, selon laquelle cette bataille est similaire à la seconde bataille de Mag Tured ou en est une copie<sup>928</sup>, est fautive. Contrairement à ce qu'elle avance, des combattants des deux côtés sont défaits dans les récits de la seconde bataille de Mag Tured et, même si Partholón et Núadu partagent une certaine forme de déchéance, elles ne sont pas semblables<sup>929</sup>. En ce qui concerne la deuxième version de l'affrontement de Partholón et des Fomóire, le premier réussit à vaincre les seconds au prix de sa propre mort, des années plus tard. Or, une autre version fait mourir Partholón d'une épidémie, causée par le meurtre de ses parents, qui l'emporte ainsi que son peuple<sup>930</sup>. Une autre version de la fin de Partholón et de son peuple nous est donnée dans F et c se référant au CDS :

L'Irlande fut une année et quarante jours sous le Déluge. Ensuite, à la fin de trois cents ans, Partholón prit l'Irlande : il habita là durant cinq cent cinquante ans, jusqu'au jour où les Cynocéphales (*Conchinn*) le chassèrent et aucun de ses enfants ne s'échappa vivant. Après cela, il n'y eut pas un homme vivant en Irlande durant trente ans<sup>931</sup>.

Dans cette histoire, ce n'est pas une épidémie qui tue Partholón et les siens, mais une invasion de Cynocéphales, d'hommes monstrueux à tête de chien. En dépit du fait que F. Le Roux considère que ceux-ci n'ont pas de raison d'être dans ce récit<sup>932</sup> et au vu des textes précédents, on ne peut qu'être d'accord avec Macalister lorsqu'il dit que les Cynocéphales ne peuvent être compris dans la narration orthodoxe du *LGÉ*, que si on les assimile aux Fomóire<sup>933</sup>. Or, le texte de la *Lamentation de Saint Ambroise* nous dit :

---

927 *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 6-7). Les *AQM* (*A. M.* 2530 = O'Donovan 1856 : I 4-7) parlent également de la bataille en citant le nom de Cichol et en précisant qu'il est le fils de Goll, fils de Garb et que sa mère l'accompagnait avec huit cents Fomóire. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 162-163) cite également la bataille de Mag Ítha, mais il indique simplement que c'est la bataille durant laquelle Cichol et ses Fomóire furent vaincus après leur débarquement. En ce qui concerne Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §33 = Macalister – Mac Néill 1916 : 34-35), sa version de la confrontation entre les Fomóire et Partholón est particulière. Selon cet auteur, les Fomóire viennent en Irlande dans une expédition qui reprend les termes de la prise de l'Irlande par les Fomóire selon c, mais en les faisant arriver dix ans après Partholón. Il y a toujours la mention des deux cents ans, durant lesquelles ils pêchent et chassent, mais il s'agit alors de la durée de leur voyage en mer. On peut comprendre cette version comme une tentative de réconcilier des traditions divergentes ; que cette version intermédiaire soit le fait d'Ó Cléirigh ou de l'une de ses sources ne change rien à cela. Les *Annales de Roscrea* (Jaski – Mc Carthy 2012 : 00) mentionnent cette bataille dix ans après l'arrivée de Partholón, en précisant que c'était des hommes sous forme démoniaque avec un seul bras et une seule jambe.

928 Van Hamel 1915 : 181-182 ; Le Roux 1966 : 374. Un rapprochement entre ces deux batailles contre les Fomóire est aussi considérée par D. Ó hÓgáin (2006 : 259), sans qu'il ne donne d'arguments.

929 La déchéance de Núadu est la conséquence d'un affrontement antérieur avec les Fir Bolg, pas avec les Fomóire, et il meurt face à Balor, alors que Partholón survit à la bataille. Cf. pp. 522 et 535.

930 Cf. Chap. IV. 2. c.

931 *Lebor Gabála Érenn* §§167 (F), 187 (c) = Macalister 1938-1956 : II 178-179, 196-197.

932 Leroux 1968 : 384 n. 17.

933 Macalister 1938-1956 : II 231.

(...) les Cenophali sont, à savoir, des hommes qui marchent sur leurs mains ou Scenopodi, c'est-à-dire les hommes unijambistes ; c'est-à-dire les hommes au large pied<sup>934</sup>.

On a là des Cenophali assimilés à des Scenopodi. Les Cenophali sont sans doute ici des Cynocéphales. Quant aux Scenopodi, ils sont assimilables aux Sciapodes, cette race d'hommes monstrueux à la jambe unique et au pied immense, dont ils se servent comme parasol<sup>935</sup>. Selon W. B. Stanford, il semblerait que les commentateurs irlandais aient eu une connaissance confuse des Cynocéphales et des Sciapodes, mais il ne s'explique pas la manière dont cette confusion est arrivée<sup>936</sup>. Au vu des textes évoqués précédemment, on peut avancer que l'origine de cette confusion viendrait de l'assimilation de ces espèces d'hommes monstrueux aux Fomóire, car ceux-ci sont unijambistes. Par conséquent, la mention des Cynocéphales à la place des Fomóire dans les textes irlandais pourrait indiquer que les Fomóire avaient des caractères canins.

Il semblerait donc que la fin de Partholón et de son peuple soit due à l'invasion des Fomóire ou à une épidémie, ces deux explications étant croisées dans la mention de la mort de Partholón des suites de l'infection d'une blessure reçue face aux Fomóire. Nous verrons que ces deux raisons sont associées.

### 1. 1. c. Cichol dans le dindshenchas du Loch Dacáech.

Un *dindshenchas* nous donne également des informations supplémentaires sur Cichol et sa famille :

Dacáech fut la fille de Cicul Glicerglun, fils de Tuathmar de Sliab Admor. Cicul vint avec trois cents hommes. Chacun utilisant seulement un œil, un bras et une jambe, et sa mère Lot Luamnach, avec lui, et avec sa femme Fuata Bé Fáil. Et cela est la cause de leur voyage, de lutter pour l'Irlande contre les Fils de Míl.

Donc Fuata attendait un enfant. Et son temps vint, et elle mit au monde une fille aveugle, nommée Dacáech, qui s'enfuit de sa mère, sans délai, de la maison vers le lac et elle se noya dans celui-ci. D'où Loch Dacáech. Ils livrèrent une bataille contre les Enfants de Míl et, dans celle-ci, ils tombèrent tous<sup>937</sup>.

Comme nous pouvons le voir ici, cette notice toponymique nous donne des informations supplémentaires sur Cichol et sa famille, nous donnant là le nom de sa femme et de sa fille. Ici, ce n'est pas contre Partholón et les siens que Cichol combat mais contre les Enfants de Míl et cet affrontement est le but de leur voyage. On peut le comprendre de deux manières. Soit, l'auteur de ce *dindshenchas* a confondu les Partholoniens et les Milésiens, faisant venir les Fomóire pour affronter ces derniers, soit, il y avait une tradition qui voyait Cichol affronter les Milésiens. Le fait que la tradition pseudo-historique fait surgir le Loch Dacáech durant le règne d'Éremón vient conforter

---

934 *La lamentation de saint Ambroise* = Bernard – Atkinson 1898: I 143.

935 Stanford 1976 : 114. Les Cynocéphales sont décrits par Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* VI. 194-195, VII. 23). Il décrit également les Sciapodes (*Histoire naturelle* VII. 23). Ces deux races le sont par Isidore de Séville (cf. *Infra.*) et Augustin d'Hippone (*La Cité de Dieu*, XVI 8).

936 Stanford 1976 : 116.

937 *Dindshenchas de Rennes* §41 = Stokes 1894-1895 : II 431-432. Cf. *Dindshenchas d'Edimbourg* §50 = Stokes 1893 : 513-514; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 184-189. Le lac dont il est question ici est l'actuelle baie de Waterford, en Leinster (*DOG* s. v. loch dá caech).

cette hypothèse<sup>938</sup>. Cependant, on ne sait si, selon cette tradition, ils affrontèrent également Partholón ; si c'est le cas, leur venue en Irlande au temps des Milésiens est un retour et il est alors logique qu'ils se battent contre eux pour la reprendre, eux qui forment la première invasion après le Déluge, selon certaines traditions. Nous verrons également que ce *dindshenchas* a des implications eschatologiques, dans le chapitre dédié à cette thématique.

### 1. 1. d. Cichol, sa famille et la comparaison gauloise.

Le nom de Cichol signifie « Forte Poitrine » ou « le Musclé »<sup>939</sup> et il porte le surnom de *grichenchos* « à la jambe en forme de battant de cloche, de clapet (à la jambe folle?) ». Autant son nom semble se référer à sa force, autant son surnom est lié à l'unijambisme des Fomóire<sup>940</sup>. Son père est donné dans *b* comme étant un certain Goll « Borgne »<sup>941</sup>, ce qui fait référence là aussi à l'une des caractéristiques physiques fomoriennes vues précédemment. Dans *c*, un père différent lui est donné en la personne d'un certain Nil ou Nél. Si l'on considère la première forme, on peut penser à un dérivé du latin *Nilus* désignant le fleuve égyptien bien connu. Le fait de donner le nom d'un fleuve égyptien au père d'un Fomóire pourrait être une référence aux connotations négatives et diluviennes des terres se trouvant en bordure de ce fleuve et/ou à sa nature primordiale, comme nous l'avons vu dans le cas de Cessair. En ce qui concerne la seconde forme de ce nom, celui-ci signifierait « Nuage », mais également « Stupeur » et il serait un terme désignant la « mer »<sup>942</sup>. Une troisième solution serait de considérer la cacographie de Nél par Nil comme une évolution médiévale de cette branche de la tradition du *LGÉ* : le nom Nél étant accolé à un ancêtre des Milésiens, il n'aurait pas pu être conservé en tant que nom d'un des démoniaques ennemis paradigmatiques du peuple irlandais. Une légère altération de sa graphie aurait ainsi permis de lui substituer un nom tout aussi signifiant vis-à-vis de la symbolique fomorienne.

Aussi bien dans *b* que dans *c*, le même grand-père est donné à Cichol, Garb « Rude »<sup>943</sup>. Pour ce qui est du père de ce dernier de multiples versions de son nom nous sont données : Túathach

---

938 Par contre, nous pensons qu'il faut abandonner la théorie de Macalister (1938-1956 : II : 259), selon laquelle la position de cette invasion après celle des Milésiens serait due à l'influence, sur la tradition des Fomóire, des raids scandinaves sur l'Irlande.

939 Guyonvarc'h 1970-1973.

940 D'Arbois de Jubainville 1884 : 32, Cichol est « semblable à Vritra, dieu du mal, qui n'a ni pieds ni mains dans la mythologie védique » et l'apparence de ses compagnons « rappelle l'Aja Ekapad, ou le Non-Né au pied unique, et le Vyamsa ou démon sans épaule de la mythologie védique ». Nous verrons dans la suite de ce chapitre que les rapprochements opérés entre la description des Fomóire et celui de ces personnages védiques est trop rapide et imprécis, même si cela est cohérent avec leur commune nature démoniaque.

941 *eDIL* s.v. goll.

942 *eDIL* s.v. nél ; *LEIA* N-8.

943 *eDIL* s.v. 1 garb.

« Sorcier »<sup>944</sup>, Túathmar « De très mauvaise augure »<sup>945</sup>, Túathmuir « Celui de la mer du Nord »<sup>946</sup>. Úathmór « l'Effroyable »<sup>947</sup> est également donné comme le père de Garb, mais il s'agit le plus souvent de son grand-père. De toutes les formes du nom de ce dernier, seule la forme Úmór semble être celle disposant d'une étymologie, puisque nous avons vu que c'était une forme contractée d'Úathmór, déjà cité. Dans l'ensemble, les derniers noms de la généalogie de Cichol se réfèrent au caractère maléfique de son ascendance. Enfin, dans le poème XXXIII, il apparaît que le nom de son père devient celui de son ascendant le plus lointain, ce qui fait que tous les noms apparaissant entre les deux peuvent être considérés comme des qualificatifs applicables à Cichol ou à son ascendant.

Pour ce qui est de la mère de Cichol, Lot/Loth, son nom signifie, pour la première forme, « corruption » et, par métaphore « prostituée »<sup>948</sup>, tandis que la seconde a la signification de « boue, vase, borbier, marais »<sup>949</sup>. Son surnom est *luamnach* « active, agité, inconstant »<sup>950</sup>. Elle est donnée comme fille de Neir, dont le nom doit se comprendre comme une forme de *ner*, un nom poétique du « sanglier »<sup>951</sup>. Elle est caractérisée de la plus monstrueuse des façons, avec sa bouche sur sa poitrine, des yeux dans le dos et qualifiée de « rude et velue ». Cette description évoque celle des peuples fantastiques de la tradition médiévale que nous avons déjà vue, mais elle ne devait pas être étrangère aux représentations indigènes de la monstruosité.

La femme de Cichol, Fuata Bé Fáil a un nom particulièrement intéressant. Ainsi, Fúata est glosé comme un nom de l'Irlande<sup>952</sup>. Il est intéressant d'observer que le terme *fúath* « fantôme, monstre, spectre, apparition »<sup>953</sup> est de morphologie proche et peut très bien s'appliquer à des êtres comme les Fomóire<sup>954</sup>. La seconde partie du nom de la femme de Cichol, Bé Fáil, signifie « Femme de Fál », Fál étant une désignation de l'Irlande<sup>955</sup>, ce qui vient confirmer la glose de Fúata. La femme de Cichol serait donc une incarnation de l'Irlande, en tant que femme du meneur du peuple qui l'occupe. Le jeu de mots sur *fíat(h/a)* permet de la caractériser plus précisément comme l'incarnation de la terre d'Irlande sous la domination des Fomóire.

---

944 *eDIL* s.v. túathaid ; *LEIA* T-164.

945 *eDIL* s.v. 2 túath- ; *LEIA* T-164.

946 *Id.*

947 *eDIL* s.v. úathmar ; *LEIA* U-11.

948 *eDIL* s.v. lot.

949 *eDIL* s.v. loth.

950 *eDIL* s.v. lúamnach, lúaimnech.

951 *eDIL* s.v. ner ; *LEIA* N-10.

952 *eDIL* s.v. Fúata.

953 *eDIL* s.v. 1 fúath.

954 Le terme *fúath* a d'ailleurs donné le terme erse *fuath* qui désigne une catégorie d'esprit aquatique, le plus souvent maléfique (Briggs 1976 : 182), ce qui est le propre des Fomóire.

955 *eDIL* s.v. 5 fál.

Le nom de la fille de Cichol, Dacáech est un composé de *da*, peut-être une forme abrégée de *día* « dieu, déesse, divinité »<sup>956</sup> et de *cáech* « aveugle, bigleux, borgne »<sup>957</sup>, signifiant alors « la déesse borgne ou aveugle », le dernier sens s'accordant davantage avec la manière dont la présente sa légende.

En ce qui concerne Cichol, plusieurs savants l'ont rapproché du dieu gaulois Cicolluis<sup>958</sup>. Celui-ci apparaît seul sur plusieurs inscriptions gallo-romaines<sup>959</sup>, mais l'essentiel des inscriptions qui le nomment se trouvent concentrées sur le territoire de l'ancien peuple des Lingons, centré autour de Langres (Côte-d'Or) et il y est toujours associé à une parèdre<sup>960</sup>. Il s'agit de Litavis<sup>961</sup> ou Bellone<sup>962</sup>. Cicolluis est donc associé à une parèdre, de la même manière que Cichol est lié à sa mère, sa femme ou sa fille. Se pourrait-il qu'une ou plusieurs d'entre-elles soi(en)t la (les) correspondante(s) irlandaise(s) de Litavis ? Certes, on peut objecter, dès le départ, que nous comparons là deux théonymes gaulois à des démons irlandais. Cependant, en dehors des arguments que nous allons développer face à cette objection, on peut déjà avancer qu'il n'est pas rare, en mythologie comparée, de rencontrer, chez un peuple, des personnages divins qui trouvent – dans d'autres cultures qui leur sont proches par les origines ou la géographie – des alter-egos démoniaques<sup>963</sup>. Il convient donc de reprendre le dossier de Cicolluis et de son association avec ses deux parèdres.

Cicolluis est plusieurs fois assimilé à Mars. Le fait que ce Mars gallo-romain porte le même nom qu'un démon chthonien irlandais est intéressant. Selon P. Lajoie, le fait que Cicolluis soit le « Musclé » peut peut-être expliquer l'assimilation à Mars<sup>964</sup>. Cependant, on ne peut retenir cette explication de l'*interpretatio romana*, car un tel qualificatif aurait pu tout à fait être appliqué à l'Hercule gallo-romain. P. Lajoie évoque également un possible lien entre l'aspect chthonien et fertile des Fomóire et la conception agrarienne de Mars, mais il avoue lui-même que le lien est ténu<sup>965</sup>. Il faut donc comprendre cette *interpretatio romana* comme liée à la nature intrinsèquement guerrière de Mars et, par conséquent, de Cicolluis. Si l'on se tourne vers l'Irlande, Cichol est, lui, tout à fait guerrier puisqu'il est signalé comme étant le meneur des adversaires des Partholoniens ou

---

956 *eDIL* s.v. Da-, Dá- ; *LEIA* D-6.

957 *eDIL* s.v. cáech ; *LEIA* C-6.

958 Cependant, des difficultés d'ordre morphophonétique n'en font pas de stricts équivalents linguistiques. Ainsi, ces deux personnages ont été rapprochés par C.-J. Guyonvarc'h (1970-1973) et P. Lajoie (2008 : 109, 111).

959 A Ruffey-les-Echirey, Côte-d'Or (CIL XIII : 11572) ; à Chassey, en Franche-Comté (Barbet – Billerey 2001) ; à Windisch, en Suisse (AE 1953 : 0245) et à Xanthen, en Allemagne (AE 1981 : 690).

960 Lajoie 2008 : 108.

961 A Aignay-le-Duc, Côte d'Or, (CIL XIII : 02887), à Dijon, Côte-d'Or, (CIL XIII : 05479), et à Mâlain, Côte-d'Or, (CIL XIII : 5599-5602).

962 A Mâlain, en Côte-d'Or (CIL XIII : 5598).

963 Cela est amplement démontré par la démonologie chrétienne. Au niveau indo-européen, on consultera également deux de nos études (Oudaer 2011-2012 : 180-181 ; 2017).

964 Lajoie 2008 : 109.

965 *Id.*

des Milésiens. Nous verrons par la suite que d'autres indices permettent de renforcer la symbolique guerrière de Cichol.

En ce qui concerne Bellone, P. Lajoie y voit l'*interpretatio romana* de Litavis et une conséquence de l'assimilation de Cicolluis à Mars<sup>966</sup>. Plus intéressant est le cas de Litavis, qui possède plusieurs correspondantes insulaires. Ainsi, l'irlandais *Letha*, le gallois *Llydaw* et le vieux breton *Letau*, qui descendent d'une racine celtique commune *\*Litauia* apparentée à Litavis, sont des désignations médiévales de l'Armorique, en tant que terre continentale<sup>967</sup>. Etymologiquement, Litavis est comparable à l'un des noms indiens de la terre, Pṛthvī, et au toponyme grec *Πλάταια* « Platée ». Ces noms proviendraient de la racine proto-indo-européenne *\*płtəuī* [*\*płth<sub>2</sub>u-ih<sub>2</sub>*], c'est-à-dire la forme féminine de l'adjectif *\*płtus* [*\*płth<sub>2</sub>-ú-s*] « large, vaste », ce qui donnerait « la Vaste, l'Étendue » comme signification de Litavis. Sachant cela, il semblerait que Litavis soit une désignation celtique continentale de la Terre divinisée, en tant que « plat » pays, c'est-à-dire en tant que « plaine »<sup>968</sup>. Il n'est donc pas anodin, comme le remarque P. Lajoie, que Málain, l'un des centres du culte de Litavis, soit un ancien *Mediolanum* « Plaine du Milieu »<sup>969</sup>.

Cette caractérisation se double d'une nature chthonienne, similaire à celle des Fomóire. Ainsi, une autre correspondante de Litavis est la forêt Litana, située sur le territoire des Boiens et limitrophe du territoire des Lingons de Gaule Cisalpine. C'est dans cette forêt que les Boiens auraient tendu une embuscade au consul Postumius et à son armée en faisant tomber sur eux les arbres de la forêt<sup>970</sup>. Cette anecdote a été depuis longtemps identifiée comme un motif d'origine celtique, celui de la forêt combattante, popularisé par Shakespeare dans *Macbeth*. Or, les Fomóire sont associés à cette notion de végétation combative<sup>971</sup>. En outre, comme le fait remarquer P. Lajoie, la forêt a littéralement englouti cette armée<sup>972</sup>. Cet aspect chthonien est aussi présent à travers la similitude entre l'étymologie de Letha et la désignation de l'Autre Monde irlandais – en particulier ultra-marin – comme étant une plaine (*mag*)<sup>973</sup>. Ce rapport avec l'Autre Monde est également présent chez Litavis puisqu'elle apparaît dans *Le Testament du Lingon*, où il est dit du tombeau qu'il est « du domaine de Litavis » (*Litavicrarus*)<sup>974</sup>. Tous ces traits font donc de Litavis

---

966 *Id.*

967 Guyonvarc'h 1967.

968 Thurneysen 1894 ; Pokorny 1959-1969 : II 806, 833 ; Delamarre 2003 : 204-205.

969 Lajoie 2008 : 110.

970 Tite Live, *Histoire romaine*, XXIII 24.

971 Ce motif prend le plus souvent la forme d'un ensemble de végétaux, animés par magie, pour former une armée, illusoire ou non, ou, plus rationnellement, il s'agit d'une armée qui surprend ses adversaires en se déguisant en arbres. Sur tout cela, cf. Le Roux 1959.

972 Lajoie 2008 : 110.

973 Guyonvarc'h 1967.

974 CIL XIII 5708. C'est un texte latin anonyme conservé dans un manuscrit du X<sup>e</sup> siècle mais provenant probablement d'une inscription antique.

une incarnation chthonienne, sombre et primordiale de la Terre<sup>975</sup>, mais celle-ci est-elle assimilable aux femmes de Cichol, comme ce dernier à Cicolluis ?

Sur le plan linguistique, Lot/Loth n'appartient pas à la même racine indo-européenne que Litavis. Elle viendrait d'une racine \*luta- < \*lu-to- (« boue ») < lu- (« ordure ») < lewā- < \*leu-, qui a donné également gaulois *luto-* « marais », gallois *lludedic* « boueux », breton *louan* « sale »<sup>976</sup>. Ainsi, la signification de Loth est l'exact inverse de Litavis, puisque le champ sémantique « bourbeux » du premier terme s'oppose à la large plaine formée de terre ferme et cultivable du second, tout en gardant sa connotation chthonienne, dans un sens uniquement négatif. De plus, le sens marécageux du nom Loth est parallèle à l'engloutissement subi dans la forêt Litana. Il y aurait donc eu renouvellement onomastique par inversion sémantique autour de la figure féminine associée à Cichol. Le jeu de mots opérant avec le sens de la graphie Lot est à mettre en relation avec le lien entre la déesse de la Souveraineté et les incarnations de la terre d'Irlande, dont la versatilité vis-à-vis de leurs « époux » a pu être comparée à des mœurs sexuelles légères<sup>977</sup>.

Dans le même ordre d'idée, il est tout à fait logique que l'épouse de Cichol porte un nom qui fait d'elle une incarnation chthonienne de l'Irlande, puisque c'est le sens de la parèdre de Cicolluis. En outre, le fait que le nom de Fúat, sur lequel est dérivé Fúata, soit celui de la première reine des Fir Bolg, un peuple guerrier qui a de nombreux liens avec le peuple des Fomóire, fait sens<sup>978</sup>. De plus, les *fúatha* apparaissent dans un texte du *TBC* en tant que démons guerriers en lien avec la triple déesse irlandaise de la guerre, selon Jacqueline Borsje<sup>979</sup>, ce qui nous rappelle l'*interpretatio romana* de Litavis en Bellone.

Si l'on considère Cichol et Lot(h)/Fúata Bé Fáil comme les alter-egos démoniaques de deux divinités attestées sur le continent, quels pourraient être les correspondants irlandais de ces deux divinités ? L'association d'un dieu guerrier avec une déesse chthonienne aux affinités guerrières n'est pas inconnue dans le domaine celtique. Ainsi, en Irlande, le dieu héros Lug est le fils adoptif de la dernière reine des Fir Bolg, Tailtiu. Ces deux-là partagent de nombreux liens avec Cichol et Lot(h)/Fuata Bé Fáil, d'une part, et Cicolluis et Litavis d'autre part.

Tout d'abord, Tailtiu est comme Litavis une déesse tellurique puisque son nom est apparenté à *talam* « terre », en tant que localisation, élément ou substance, au latin *tellus*, de même sens, et au sanskrit *tala* « plaine » ; il remonte à la racine indo-européenne \*tel- « surface plane »<sup>980</sup>. Elle est

---

975 Lajoye 2008 : 111.

976 Degrave 1998-2004 : II 289 ; Delamarre 2003 : 211-212.

977 Cf. n. 4027.

978 Cf. Chap. VII. 3. 3. e.

979 Borsje 1999 : 239. Ces créatures sont mentionnées dans la *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster* (ll.2130-2134 = O'Rahilly 1967 : 58, 197-198) et du *Recension I* (ll. 2082-2083 = O'Rahilly 1976 : 64, 182-183).

980 *eDIL* s.v. *talam* ; *LEIA* T-22 ; Loth 1914 : 220 ; De Vries 1963 : 139 ; Le Roux – Guyonvarc'h 1986 : 247. Lors de notre soutenance, P.-Y. Lambert a également évoqué la racine \*telH- « porter », dans le sens que la Terre nous nourrit,



dite fille de Magmór « Grande Plaine », un roi d'Espagne<sup>981</sup>. Elle est donc originaire d'une terre ultramarine pouvant être assimilée à une localisation de l'Autre Monde, comme son père<sup>982</sup>, dont le nom est sémantiquement similaire à celui de Litavis. Après sa mort, elle donne son nom à une colline, qu'elle a défrichée et qui est dite être la nécropole des Ulates<sup>983</sup>. Or, nous avons vu que le « domaine de Litavis » avait également des associations funéraires. En outre, le second mari de Tailtiu, Eochaid Garb<sup>984</sup>, a un surnom identique au nom du grand-père de Cichol. Enfin, on peut noter que de la même manière que Fúata est la quasi-homonyme de la première reine des Fir Bolg, Tailtiu est la dernière reine de ce peuple. Elles ont également toutes deux donné leurs noms à des reliefs<sup>985</sup>. Il n'est pas étonnant qu'elle ait pu incarner la mère adoptive d'une divinité guerrière telle que Lug.

En ce qui concerne ce dernier, sa qualité de guerrier et son assimilation à Mars, sur le continent, ne sont plus à prouver<sup>986</sup>. On peut même considérer que Cicolluis était une épiclèse descriptive et fonctionnelle de Lug puisque sa signification axée sur la poitrine et la force physique est en lien avec la fonction guerrière. En effet, cette dernière est aussi celle de la force physique et, lorsque la trifonctionnalité est appliquée aux différentes parties du corps humain, ce sont les bras et le tronc qui représentent la seconde fonction<sup>987</sup>.

Lug possède également de nombreux points communs avec les Fomóire puisqu'il appartient à ce peuple par sa mère<sup>988</sup>. Il peut parfois apparaître comme un borgne, manchot, unijambiste, ce qui le rapproche, pour les deux dernières caractéristiques, du peuple de Cichol, et, pour la première, du nom du père de celui-ci dans *b*. De plus, tout comme Lug avec Balor<sup>989</sup>, Cichol affronte un personnage borgne en la personne de Partholón. Certains détails dans le dossier archéologique de Cicolluis tendent également vers une identification lughienne.

Ainsi, l'inscription mentionnant Cicolluis à Aignay-le-Duc a été trouvée au lieu-dit de la Montagne Saint-Michel. Or ce dernier apparaît comme l'un des successeurs chrétiens de Lug<sup>990</sup>. De plus, l'inscription de Cicolluis retrouvée à Chassey a été découverte au bord d'une ancienne voie

---

nous « supporte ».

981 Cf. p. 397.

982 Arbois de Jubainville 1884 : 85, Le Roux – Guyonvarc'h 1986 : 247, 281 ; Sims-Williams 1990 : 68 ; Hily 2012 : 35, 105.

983 *Lebor na hUidre* 4103 = Best – Bergin 1929 : 129. Cf. O'Rahilly 1946 : 168.

984 Cf. p. 397.

985 Cf. pp. 391 et 398.

986 Sergent 2004 : 68-70 ; 105, 135-136 ; Lajoye 2008 : 134 n. 520, 145-149, 157, 163-164, 174, 189 ; Hily 2012 : 172-174, 284.

987 Dumézil 1968-1973 : I 150-151, III 274-276 ; Sterckx 2009c : 174.

988 Cf. *infra*. ; Hily 2012 : 11-29.

989 Cf. *infra*.

990 Mâle 1950 : 32.

antique reliant la Séquanie au pays des Lingons, ce qui rappelle l'importance du dieu Lug comme protecteur des chemins<sup>991</sup>.

Laissons là ce dossier comparatif, d'autres parallèles entre ces duos divins et le couple démoniaque irlandais seront mis à jour, en relation avec la figure de Partholón, dans le chapitre suivant. Gardons simplement à l'esprit, pour le moment, que Cichol, Lot/Loth et les leurs sont associés à une symbolique chthonienne et guerrière.

## 1. 2. Les Fomóire face aux Némédiens.

Avec la venue de Nemed et des siens, les Fomóire se confrontent à un nouveau peuplement, selon un déroulement et avec des éléments différents.

### 1. 2. a. Le déroulement de l'opposition.

Sans que l'on sache d'où viennent les Fomóire du temps de Nemed, ce dernier les affronte victorieusement comme nous l'indiquent les versions *a*, *b* et *c* du *LGÉ*, les *Annales de Clonmacnoise*, les *AQM*<sup>992</sup>. Nous citerons *a* qui indique également le sort de certains vaincus :

C'est Nemed qui remporta la bataille de Ros Froecháin contre Gann et Sengann, les deux rois des Fomóire ; et tous les deux furent tués là<sup>993</sup>. Deux forts royaux furent creusés par Nemed en Irlande : Ráith Chimbaíth en Seimne, et Ráith Chinn Eich chez les Uí Nialláin. Ce sont les quatre fils de Matán Munremar<sup>994</sup> des Fomóire qui creusèrent Ráith Chinn Eich en un seul jour : Boc et Roboc, Ruibne et Rotan. Nemed les tua à Daire Lige avant le matin (*matain*), avant qu'ils ne puissent finir le creusement<sup>995</sup>.

Ó Cléirigh ajoute que Matán participa également à ces travaux<sup>996</sup>. Keating, de son côté, signale les mêmes informations que le *LGÉ*, mais il donne comme raison de l'exécution des quatre Fomóire la peur de les voir détruire ce fort à nouveau. Il mentionne aussi qu'ils furent enterrés sur le lieu de leur exécution<sup>997</sup>.

En ce qui concerne ces personnages, ce que nous savons d'eux se réduit à ces textes. Ainsi, le nom de leur père, Matán, pourrait venir de *mát*, un vieux mot poétique signifiant « une main »<sup>998</sup> ou

991 Sergent 2004 : 123-125, 129-132 ; Hollard 2010 ; Hily 2012 : 273-279.

992 *Lebor Gabála Éirenn* §§239 (*a*), 253 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : III 120-123, 134-135 ; *Annales des quatre maîtres*, *A. M.* 2859 = O'Donovan 1856 : I 10-11. Les versions *b* et *c* rassemblent en un paragraphe toutes les batailles gagnées par Nemed sans respecter l'ordre chronologique qui apparaît mieux dans *a*. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 14) ne mentionnent que la bataille qui voit mourir Starn face à Conann et la fusionnent avec la prise de la tour de ce dernier.

993 Après cette phrase le reste du paragraphe correspond à *b/c* (§251).

994 La version F lui donne le surnom de *Munchas*.

995 Deux localisations possibles sont données pour Ros Froecháin : soit les alentours du Slieve Baune, au sud-est du comté de Roscommon, soit l'actuel Rosreaghan dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. ros froecháin). Ráith Chimbaíth et Ráith Chinn Eich sont situées respectivement sur le site d'Emain Macha, l'ancienne capitale des rois d'Ulster, à Cavan, près d'Armagh, en Irlande du Nord, et situé sur l'ancien territoire des Uí Nialláin, c'est-à-dire soit sur le territoire des deux baronnies d'Oneilland East et West, soit en Leinster sur le territoire des Uí Failge (*DOG* s.v. ráith cimbaoth, ráith chind eich).

996 *Do Ghabhálaibh Éirend* §47 = Macalister – Mac Néill 1916 : 74-75.

997 *Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 176-177.

998 *eDIL* s.v. 1 mát, mat ; *LEIA* M-23.

son homonyme ayant le sens de « porc »<sup>999</sup>, ce dernier sens semblant être connecté à Mata, un monstre fabuleux de la Boyne<sup>1000</sup>. Alternativement, son nom pourrait provenir de *matan* « matin, combat matinal », emprunté au latin *mattutina*<sup>1001</sup>. Son surnom, Muinremar, est le composé de *muin* « cou »<sup>1002</sup> et *remor* « épais, corpulent »<sup>1003</sup>, ce qui peut se traduire par « au cou épais ». Boc et Roboc ont une racine commune qui peut soit se référer à l'adjectif *boc*, parmi les multiples sens duquel, le plus probable est « mou, humide, faible »<sup>1004</sup> ou au substantif homographe qui est à la fois une désignation du « bouc » ou d'un « type de soldat »<sup>1005</sup>. Le deuxième se différencie du premier par le préfixe *ro-* « grand »<sup>1006</sup>. Ruibne peut se traduire par « lance » ou « multitude, foule »<sup>1007</sup>. Enfin, Rotan provient peut-être de l'adjectif *rotan* « brun, rouge-brun »<sup>1008</sup>, désignation chromatique en lien avec les eaux marécageuses (*rot, rota*)<sup>1009</sup>.

Contrairement aux Fomóire de Partholón qui s'en sortent à travers une bataille magique ou sont vaincus et exterminés, certains des Fomóire vaincus ici sont utilisés par Nemed pour construire l'une de ses forteresses. Macalister considérerait que le meurtre des quatre fils de Matán Muinremar était similaire à la pratique répandue dans l'histoire humaine de tuer des esclaves pour garder des secrets techniques, militaires ou économiques<sup>1010</sup>. Cependant, on peut objecter à cette interprétation que la fin du récit nous présente ce meurtre comme ayant lieu juste avant le matin, juste avant qu'ils n'aient fini leur œuvre. Une telle histoire rappelle le conte-type où un démon, un géant ou toute autre créature similaire, doit terminer une construction juste avant un terme donné. Il n'y arrive pas, à cause d'une ruse du commanditaire, et il est, dans certains cas, mis à mort<sup>1011</sup>. On peut également expliquer cette anecdote à travers la pratique largement attestée dans l'aire celtique de la pratique des sacrifices de fondations<sup>1012</sup>. Ce type de pratique n'est pas du tout incompatible avec le motif légendaire énoncé précédemment, qui peut en être la traduction mythique. Le fait que le motif ATU

999 *eDIL* s.v. 2 *mát, mata* ; *LEIA* M-23.

1000 *eDIL* s.v. *mata, máta* ; *LEIA* M-23.

1001 *eDIL* s.v. *matan* ; *LEIA* M-24. En ce qui concerne cette dernière hypothèse, le fait qu'une version de sa légende le fait mourir au petit matin pourrait expliquer le nom de ce personnage ou, inversement le motif de ce récit. On peut considérer que l'homonymie des deux termes a fait se rejoindre ce personnage et ce motif lors de la création de la légende, sans que l'un n'ait la même origine que l'autre.

1002 *eDIL* s.v. 1 *muin* ; *LEIA* M-72.

1003 *eDIL* s.v. *remor* ; *LEIA* R-19.

1004 *eDIL* s.v. 1 *boc* ; *LEIA* B-62.

1005 *eDIL* s.v. 2 *boc* ; *LEIA* B-62.

1006 *eDIL* s.v. 2 *ro* ; *LEIA* R-35.

1007 *eDIL* s.v. *ruibne* (1 et 2) ; *LEIA* R-52.

1008 *eDIL* s.v. *rotan, rotán* ? ; *LEIA* R-45.

1009 *eDIL* s.v. *rota* ; *LEIA* R-45.

1010 Macalister 1938-1956 : III 190.

1011 ATU 1099. L'un des exemples les plus célèbres est le récit du géant chargé de construire Asgard qui n'y arrive pas à cause d'une ruse de Loki, et qui est finalement tué par Thor (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 42 = Dillmann 1991 : 73-76). Il est fait référence à ce parallèle par Van Hamel (1915 : 185) et Carey (1995b : 52).

1012 Ettlinger 1952-1954 ; Rees – Rees 1961 : 167 ; Naveau 1973 : 13.

1099 ne se retrouve pas complètement dans cette anecdote<sup>1013</sup> montre bien que celle-ci s'est rattachée aux fils de Matán, du fait de l'homonymie entre celui-ci et le moment de l'échéance dans le conte originel. Ce qui a pu favoriser un tel rapprochement est sans doute la mention de la construction de forteresses par Nemed. Les divergences signalées entre cette histoire et ATU 1099 peuvent s'expliquer par le fait que Nemed avait vaincu les fils de Matán préalablement. Cependant, l'origine proposée pour ce récit ne remet pas en cause sa portée symbolique au sein de ce contexte.

Par la suite, Nemed affronte encore victorieusement les Fomóire par trois fois. Nous donnerons ici encore *a* :

Il gagna trois batailles contre les Fomóire, c'est-à-dire les pillards des mers : la bataille de Bodbgna en Connacht, la bataille de Cnámros chez les Laigin, la bataille de Murbolg en Dál Riada (...)<sup>1014</sup>.

Les versions *b* et *c* ne mentionnent pas la bataille de Bodbgna, la remplaçant par celle de Ros Froecháin. De plus, elles ajoutent que, lors de la bataille de Murbolg, Starn, le fils de Nemed, fut tué par Conann fils de Febar et que, lors de la bataille de Cnámros, ce sont Artoat, fils de Nemed, et Beoán, fils de Starn fils de Nemed, qui moururent des mains du même Conann<sup>1015</sup>.

Par la suite, il est dit que Nemed mourut de la peste, seul ou accompagné d'un grand nombre de victimes<sup>1016</sup>.

Ici, nous retrouvons un schéma narratif similaire à celui de Partholón : après sa victoire sur les Fomóire, Nemed meurt, seul ou avec un grand nombre des siens. Cependant, on peut observer deux différences. La première est qu'il n'est pas indiqué, contrairement à l'une des versions de la mort de Partholón, que la maladie qui touche Nemed est une conséquence d'une des batailles qu'il a remportées contre les Fomóire. La seconde est que, ici, contrairement aux versions de la mort de Partholón qui le font mourir avec tous les siens, ce n'est qu'une partie du peuple de Nemed qui meurt en même temps que lui. Cette dernière différence se justifie, car si les Némédiens survivent à la mort de leur meneur, c'est pour mieux être soumis à un lourd tribut par les Fomóire, comme nous le raconte *a* :

Les descendants de Nemed furent sous une grande oppression après qu'il fut parti, de la part de Morc fils de Dela et de Conann fils de Febar, duquel est nommée la Tour de Conann [qui est appelée de nos jours Torinis Cheitne]. La grande flotte des Fomóire était à l'intérieur de celle-ci (...). Les hommes d'Irlande se fâchèrent et furent dégoûtés

---

1013 Le plus souvent, dans les histoires appartenant à cette catégorie, l'être surnaturel n'est pas un prisonnier et il demande une récompense qui lui échappe au matin de l'échéance de son travail.

1014 *Lebor Gabála Éreann* §241 = Macalister 1938-1956 : III 122-123. Bodbgna est le Slieve Bawne, dans le comté Roscommon (*DOG* s.v. bodbgna). Cnámros, actuellement Camross, a trois localisations homonymes possibles : dans le comté de Carlow, dans le Queen's county et dans celui de Wexford (*DOG* s.v. cnámros). Murbolg est sans doute baie de Murloch, près de Dunseverick, dans le comté d'Antrim, en Irlande du Nord (*DOG* s.v. murbolc).

1015 *Lebor Gabála Éreann* §253 = Macalister 1938-1956 : III 134-135 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 178-179. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §49 = Macalister – Mac Néill 1916 : 74-77) mentionne les mêmes batailles, mais en faisant de Bodbgna un autre nom de Ros Froecháin. Les *AQM* (*A. M.* 2859 = O'Donovan 1856 : 10-11) citent la version *b/c* du nom des batailles.

1016 Cf. Chap. VI. 1. 3. c.

de la lourdeur du tribut et ils allèrent tous combattre les Fomóire (...). Trente mille vinrent par la mer et trente mille par la terre. Ils saccagèrent la tour et Conann et sa famille furent tués<sup>1017</sup>.

Le *Lebor Bretnach* précise simplement que des *Muiridi* « Marins » oppriment les Némédiens et il hésite entre les Túatha Dé Danann et les Némédiens comme destructeurs de la Tour de Conann<sup>1018</sup>.

La recension *a* continue avec l'intervention de Morc fils de Dela :

Après le saccage, Morc fils de Dela vint sur eux, avec une flotte de soixante navires. Ils moururent dans un massacre mutuel ; la mer couvrit les hommes d'Irlande ; aucun n'échappa à l'autre, à cause de la férocité du combat, et aucun ne survécut excepté un seul bateau dans lequel étaient trente guerriers. Ils partirent, se dispersant en dehors de l'Irlande, fuyant le tribut et l'épidémie<sup>1019</sup>.

Le *Togail Tuir Chonaing congail* donne une version, à la fois incomplète et plus détaillée, de la revanche des descendants de Nemed :

« ...battez-vous contre les descendants de Nemed et écrasez vos ennemis. Décapitez-les et détruisez-les pour leur responsabilité, par respect pour vos frères,... et pour tous vos amis qui périrent à cause d'eux. »

Alors cette horde de la mer s'élança au très sauvage discours de Morc mac Dela, et les hommes d'Irlande et les descendants de Nemed s'élancèrent de la même façon. Alors une féroce bataille, insouciante des conséquences, fut menée entre eux. Sévères, en effet, étaient la fureur et la rage des uns contre les autres. La dureté de la charge avec laquelle ils engagèrent la bataille des deux côtés fit que pas un seul d'entre eux ne fit une autre utilisation de son esprit, si ce n'est à des fins de lutte et de combat si bien qu'ils ne perçurent rien du tout jusqu'au déferlement du torrent violent et rude de la marée montante diluvienne et le devant de la poitrine de la vague à la crête bleue excessivement brutale vint sur eux et aucun d'eux n'en réchappa vivant, sauf l'équipage d'un navire des Fomóire et trente guerriers des descendants de Nemed. Alors l'équipage de ce navire atteignit la terre d'où ils venaient et ils racontèrent leurs histoires depuis le début jusqu'à la fin si bien que le reste des Fomóire fut découragé par ces nouvelles (...)<sup>1020</sup>.

Ici, les Fomóire dont l'origine n'était pas signalée au début du peuplement de Nemed sont définis comme étant des pirates insulaires. Il est marquant que cette identification n'apparaisse qu'à partir de l'invasion de Nemed et pas durant celle de Partholón. On peut émettre l'idée que cette analogie tardive découle du fait que les Némédiens sont les représentants de la masse du peuple libre irlandais, celui des propriétaires terriens, représentant de la troisième fonction dans le schéma des invasions irlandaises<sup>1021</sup>. Or, l'oppression que font subir les Fomóire au peuple de Nemed, par son tribut régulier, est similaire à celle vécue, en tout temps et en tout lieu, par la paysannerie – le gros du peuple libre – face à des ennemis étrangers et victorieux – comme le sont des pirates pour un territoire insulaire comme l'Irlande<sup>1022</sup>.

Deuxièmement, on notera que les Fomóire provoquent la fin de l'invasion de Nemed, de la même façon qu'ils provoquent la fin de celle de Partholón dans la version du *CDS*. La différence

---

1017 *Lebor Gabála Éirenn* §§242 (a), 255-256 (b/c) = Macalister 1938-1956 : III 122-125, 138-143. Les recensions *a* et *b* n'y ajoutent que la localisation de cette tour au nord-ouest de l'Irlande. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 14) et les *AQM* (*A. M.* 2859 = O'Donovan 1856 : 10-11) notent cela, mais sans préciser la localisation.

1018 *Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45, 47-49.

1019 *Lebor Gabála Éirenn* §243 = Macalister 1938-1956 : III 124-125. Les recensions *b* et *c* (*Lebor Gabála Éirenn* §§256 = Macalister 1938-1956 : III 140-143) n'ajoutent rien d'autre, si ce n'est que *c* est plus proche de *a* que *b*.

1020 *Lebor Gabála Éirenn* §270 = Macalister 1938-1956 : III 154-157.

1021 Cf. Chap. VI. 3. 3. a.

1022 A. Van Hamel (1915 : 184) voyait dans le tribut des Fomóire un équivalent du *bórama*, le lourd tribut de bétail imposé sur le Leinster par le roi Túathal Techtmar (Ó hÓgáin 2006 : 39.).

étant que la fin des Némédiens est caractérisée par une oppression tribulaire suivie d'une rébellion victorieuse entraînant la quasi-extinction de tout un peuple<sup>1023</sup>.

### 1. 2. b. Les adversaires des Némédiens.

Les deux principaux ennemis des Enfants de Nemed sont Conann mac Fáebar et Morc mac Dela. Cependant, le *dindshenchas* en prose nous présente une autre ennemie fomorienne des descendants de Nemed attachée au toponyme Mag Léige<sup>1024</sup> :

Liag, fille de Trescadal fils de Buan fils de Belach des Fomóire, était la sœur de Morc fils de Dela. C'était elle qui était envoyée par Morc et par Conann fils de Febar pour chercher et mesurer la rente due (à eux) par les clans de Nemed. Pour cela, elle avait l'habitude d'utiliser un gobelet (ou) une louche en fer qu'elle avait ; et cent cinquante contenances de cette louche étaient prélevées sur chaque famille des clans de Nemed en Irlande, c'est-à-dire cinquante contenances de grain et de lait, cinquante contenances de farine pure et cinquante contenances de beurre<sup>1025</sup>.

Alors les clans de Nemed défièrent Morc et Dela en combat. Quand la descendance de Nemed était en train de marcher vers l'ouest pour les affronter, Liag se trouva être à Mag Léige, avec le tribut de l'est de l'Irlande qu'elle ramenait à la Tour de Conann. Alors, Baitar fils de Fergus Lethderg la tua ; et les clans de Nemed permirent à son nom de rester attachée à la terre où elle fut tuée. C'est de là que Mag Léige « la Plaine de Liag » est nommée<sup>1026</sup>.

Le nom de Liag provient de *liag*, une forme alternative de *liach* « une louche, une mesure »<sup>1027</sup>, ce qui nous indique que l'étymologie populaire de ce toponyme a donné naissance à cette légende – en tout cas pour la première partie de ce texte – par rapprochement avec la tradition concernant les Némédiens<sup>1028</sup>. Elle est donnée comme la fille de Trescadal, ailleurs appelé Tresc « les restes, le rebut, la lie »<sup>1029</sup>. Son grand-père est Buan, dont le nom vient de *búan* « perpétuel », mot dont les composés ont des connotations guerrières<sup>1030</sup>. Le père de celui-ci est Belach, au nom énigmatique<sup>1031</sup>. Liag semble avoir eu la même mère que Morc, à moins qu'il ne faille comprendre que Dela est un personnage féminin, comme l'une des suivantes de Cessair. En ce qui concerne la seconde partie de sa légende, le fait qu'elle soit vaincue par les Némédiens et qu'elle donne son nom

---

1023 Pour ce qui est de la rébellion et de l'existence de survivants chez les Némédiens, contrairement à ce qui se passe pour le peuple de Partholón, nous développerons nos conclusions dans le chapitre correspondant.

1024 Elle n'est pas rattachable à une localisation actuelle, si ce n'est qu'elle doit être en Connacht (*DOG* s.v. mag léighe).

1025 Le tribut ici présenté est différent de celui du *LGÉ*, dont il semble être une variante. L'énumération triadique du tribut perdure à travers la mention de trois fois cinquante contenances du récipient de Liag, mais sa nature change. L'élément humain est absent, tandis que le grain et le lait sont groupés et que la farine et le beurre sont ajoutés à la séquence.

1026 *Dindshenchas de Rennes* §147 = Stokes 1894-1895 : XVI 160-161; *Dindshenchas métriques* = Gwynn 1903-1935 : IV 246-253. Dans ce dernier texte, la généalogie de Liag est différente et étendue jusqu'à Noé; c'est Fergus Lethderg qui la tue et la mort subséquente de Morc et Conann face aux Némédiens est évoquée.

1027 *eDIL* s.v. 2 liach.

1028 Le motif de la louche a pu apparaître secondairement, suite à la réinterprétation du nom de cette Fomóire, qui aurait pu avoir comme sens originel celui de « malheur, cause de douleur, mauvaises nouvelles » (*eDIL* s.v. 1 liach).

1029 *eDIL* s.v. tresc ; *LEIA* T-137. Cette identification de Tresc et de Trescadal apparaît dans les *Dindshenchas de Rennes* §24 = Stokes 1894-1895 : XV 323-325.

1030 *eDIL* s.v. búanna, búannacht, búannaigthe ; *LEIA* B-111.

1031 Son nom vient-il de *belach* « passage étroit, chemin, piste » (*eDIL* belach ; *LEIA* B-29) ou de *bé(o)lach*, une épithète au sens incertain tiré de *bél* « bouche » (« à la grande bouche ») ou de *béil* « gras » (« très gras ») (*eDIL* bélach).

à une plaine renvoie à plusieurs figures telluriques féminines fomoriennes ou appartenant à des peuples proches des Fomóire et vaincus par les Túatha Dé Danann, comme nous le verrons plus loin.

Conann est le meurtrier de deux fils de Nemed, Starn et Artoat, et du fils de Starn, Beoan. C'est lui qui va imposer un lourd tribut aux Némédiens depuis sa tour avant d'être vaincu. Son nom pourrait être l'évolution d'un celtique \**Kunonos*, de la même manière que le gallois Cynon<sup>1032</sup>. Dans tous les cas, il s'agit d'un dérivé de *cú* « chien ». Le nom de son père, Fáebar, signifie « lame »<sup>1033</sup>. Ce dernier nom est parfaitement adapté pour le père d'un pillard, aux affinités canines, mettant en coupe réglée une population par un tribut.

En ce qui concerne Morc mac Dela, il se caractérise comme étant l'autre chef des Fomóire, celui de leur flotte qui interviendra pour venger Conann et les siens dans une mêlée à laquelle la marée montante viendra mettre fin, en engloutissant la quasi-totalité des combattants. Le nom de Morc peut se comprendre comme « un grand feu » ou « un rassemblement de guerrier », mais ce terme est également glosé par *torc* « Sanglier »<sup>1034</sup>. Le nom du père de Morc, Dela, ne provient sans doute pas de *dela* « mamelle »<sup>1035</sup>, mais est plutôt un dérivé de *deil* « porc »<sup>1036</sup>. Cela rejoint le sens de Morc en tant que désignation porcine, tandis que la seconde signification de Morc évoque celle du patronyme de Conann. Il semble donc que nous avons à faire ici à un roi qui porte le nom d'un suidé et qui vient de la mer. Or, il a bien été étudié par C. Sterckx que des personnages du nom de Triath<sup>1037</sup>, que le *Sanas Cormaic* glose par « roi », « mer » et « sanglier »<sup>1038</sup>, sont en rapport avec un phénomène diluvien, puisque l'un des Triath en question a pour autre nom Díl « Fin, Destruction »<sup>1039</sup>. De plus le nom Triath est parfois associé au terme *orc* qu'il ne faut pas considérer comme signifiant « petite bête, petit d'un animal », mais comme un doublet ou une confusion avec *torc*<sup>1040</sup>. Il s'ensuit que nous avons bien dans le légendaire irlandais des personnages qui ont de nombreuses affinités avec Morc mac Dela. Comme eux, celui-ci semble être un roi, ici des Fomóire; il est un suidé par son nom et son patronyme ; et il est lié à la mer et surtout à un engloutissement diluvien.

En outre, un autre parallèle à faire au niveau de ce suidé marin est que, en vieil irlandais, *muc mara* « cochon de mer » et *torc na tuinne* « le sanglier de la vague » sont deux désignations du

---

1032 O'Rahilly 1946 : 494 n. 4.

1033 *eDIL* s.v. fáebar.

1034 *eDIL* s.v. morc (1 et 2).

1035 *eDIL* s.v. 1 dela.

1036 *eDIL* s.v. 3 deil; *LEIA* D-41 (avec *della* comme forme alternative de *deil*).

1037 Vaste dossier rassemblé dans Sterckx 1998, en particulier aux pages 66-81.

1038 *Sanas Cormaic* §1233 = Meyer 1912 : 107-108, cf. Stokes – O'Donovan 1868 : 156.

1039 *eDIL* s.v. Díl. Il s'agit d'un druide qui porte ce double patronyme dans *Fiachu Muilleathan* (= Stokes 1890b). Sur cette figure et ses homonyme, cf. Sterckx 1998 : 66-72.

1040 *eDIL* s.v. 1 orc; *LEIA* O-28.

marsouin<sup>1041</sup>. Or, le couplage d'un personnage au nom canin avec une figure rappelant un mammifère marin n'est pas étranger à la culture celtique.

Ainsi, dans la tradition galloise, le dieu Lleu, équivalent du Lug irlandais, a un frère jumeau du nom de Dylan qui, à peine né, s'élançait aussitôt vers la mer et il est dit de lui qu'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 »<sup>1042</sup>. Certains auteurs ont vu, dans la nature marine de Dylan, celle d'un phoque<sup>1043</sup>. P. Lajoie rapproche ce jumeau marin de Lleu, de celui d'Atepomarus, une épiclèse continentale de Lug, un certain Momoros, qu'il a rapproché de plusieurs toponymes indiquant des sanctuaires de Morus « le Marin »<sup>1044</sup>. Ces deux jumeaux gaulois ont été, selon cet auteur, un thème fécond qu'il identifie avec les différentes attestations du conte-type AT 706. Dans les différentes versions médiévales de ce conte, une femme est jetée à la mer avec ses enfants : l'un est normal, tandis que l'autre est proche des carnassiers<sup>1045</sup>. Or, dans l'un de ces récits, le roman de *Guillaume d'Angleterre*, l'un des fils se prénomme Marin et l'autre Louvel<sup>1046</sup>. En Irlande, l'équivalent de Lleu, le dieu Lug a deux frères jumeaux qui, peu après leur naissance, sont noyés et transformés en phoques<sup>1047</sup>. Lug est également associé aux chiens<sup>1048</sup>.

Il apparaît donc que Conann et Morc ne sont autres que les reflets démoniaques d'une figure lugienne et de son frère. Puisque notre seul témoignage irlandais donne trois frères au lieu d'un à Lug, il semble bien que cette diabolisation se soit basée sur un équivalent brittonique de ce dieu et le frère marin de celui-ci.

### 1. 2. c. Tor Conainn et Tor Inis.

Nous avons vu que le point d'orgue de l'opposition des Némédiens et des Fomóire se déroulait lors de l'attaque de Tor Conaing, sur Tor Inis, la forteresse des Fomóire, mais que savons-nous de cette localisation ?

Traditionnellement, cette Inis Tor est identifiée avec Tory Island<sup>1049</sup>. Cependant, H. Morris a montré que cette identification était abusive, car elle ne se retrouvait que sous la plume de O'Flaherty et de O'Donovan. Ce dernier argumentait sa démonstration par le fait que les habitants de la côte du Donegal appellent l'un des reliefs de l'île Tor Mor « la Grande Tour ». En outre, aucun

---

1041 *eDIL* s.v. muc(c), tonn.

1042 *Mabinogi de Math* = Lambert 1993 : 107

1043 Keefer 1989-1990 ; Hily 2012 : 52.

1044 Lajoie 2008 : 120-121.

1045 *Ibid.* : 122-123.

1046 *Guillaume d'Angleterre* ll. 2062-2132 = Trotin 1974 : 35.

1047 Gruffydd 1928 : 65-67 §16 (version B1), 72-74 §18 (version O). Cf. Gricourt – Hollard 2010 : 28-34 ; Hily 2012 : 80-81.

1048 Sergent 2004 : 218-221..

1049 Morris 1927 : 47-48.



texte ancien n'identifie Tory Island et Inis Tor, l'appellation ancienne de la première dans les textes médiévaux étant simplement Torach. Le fait que Inis Tor soit associée dans nos textes, lors de la division de l'Irlande en trois par les descendants de Nemed, à Mag Cetne, une plaine côtière du comté de Sligo, également appelée Mag Inis, tend à localiser cette île dans cette région. Au large de Mag Inis, il identifie l'île de Dairinis comme répondant aux circonstances de la bataille puisqu'elle peut être atteinte par mer et par terre lorsque la marée est basse et que l'engloutissement que subissent les deux armées peut se référer au retour de la marée haute. En outre, il y a une légende locale qui parle d'une bataille entre les fées sur cette île. Enfin, la plus haute partie de l'île est nommée Cnoc a Dúin « la Colline de la Forteresse », où il y avait encore, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, les restes d'un *ring fort*<sup>1050</sup>.

L'île proposée par H. Morris correspond bien à celle décrite lors de l'assaut des Némédiens, mais elle entre en contradiction avec un détail géographique de la destination finale de Fergus Lethderg, le vainqueur de Conann, et de son fils. En effet, ceux-ci sont dits résider, après la dispersion des Némédiens, à Móin Conáinn qui est donnée comme une île proche de la Grande-Bretagne. Or, l'île de Derinish se trouve à l'ouest de l'Irlande, comme le signalent bien les différents récits concernant la révolte des descendants de Nemed. On peut comprendre cette contradiction comme étant le reliquat d'une tradition antérieure, qui plaçait les Fomóire de l'invasion de Nemed sur une île de la mer d'Irlande, à partir de laquelle Fergus et son fils auraient peuplé la Grande-Bretagne. L'identification d'Inis Tor avec Derinish a sans doute dû se faire par rationalisation du récit. Les auteurs rapprochant les Fomóire de pirates étrangers, il semblait logique que la base arrière de ceux-ci fût une île proche de la côte, d'où ils pouvaient tenir le pays en coupe réglée, sans que cela soit leur lieu d'origine, comme nous le montre la fin du récit de la prise de l'île. Une telle transformation est à mettre en relation avec les pratiques des pirates scandinaves ayant attaqué l'Irlande et qui furent, comme nous le verrons, plus ou moins confondus avec les Fomóire. Comme l'île de Derinish était proche de la côte, qu'elle portait des ruines et qu'elle était liée à l'histoire d'une lutte entre deux peuples pré-milésiens, celle-ci était un choix logique. De plus, le fait que cette île se trouve au large du Connacht tend à identifier le(s) auteur(s) de ce changement comme étant issu(s) de cette province.

Le fait que Móin Conáinn a été identifié avec l'Île d'Anglesey par certains auteurs est tout à fait intéressant pour notre propos. Ainsi, il se pourrait que *Móin*, soit ici à comprendre comme la transcription du latin *Mona*, le nom ancien de l'Île de Man ou de celle d'Anglesey, qui remonterait à la racine indo-européenne *\*men-* « s'élever, être proéminent »<sup>1051</sup>. Un tel nom se référerait alors à

---

1050 *Ibid.* : 48-55.

1051 Pokorny 1959-1969 : I 726. Il s'agit de la même racine que dans l'avestique *mati-*, le latin *mons*, le gallois *mynydd*, le cornique *meneth* et le breton *menez* qui signifient tous « montagne ».

l'image d'une île s'élevant sur l'horizon marin. Il s'agit donc d'un sens parallèle à celui de *tor*. Dans tous les cas de figures, l'identification de cette île avec l'Île de Man ou Anglesey n'implique pas que celle-ci soit tardive : il faut comprendre celle-ci comme une île mythique de l'Autre Monde ultramarin.

### 1. 3. Les Fomóire et les Túatha Dé Danann.

L'intervention des Fomóire durant l'invasion des Tuatha Dé Danann est la plus complexe à décrire, car ils mettent en jeu des personnages importants dans le légendaire irlandais, ayant des liens forts avec les dieux d'Irlande<sup>1052</sup>.

#### 1. 3. a. Les trois rois des Fomóire : Elatha, Indech et Tethra.

Il y a quatre principaux Fomóire qui sont opposés aux Túatha Dé Danann. Il s'agit des trois rois qui mènent l'expédition qui affrontera à Mag Tured les dieux d'Irlande et leur champion<sup>1053</sup>. Les trois rois sont Elatha, Indech et Tethra. Étudions-les séparément avant de les traiter globalement plus tard.

Le nom d'Elatha signifie « Art, Science, Compétence »<sup>1054</sup>. Nous verrons plus loin qu'il peut être rapproché de l'artisan des dieux védiques, au niveau de sa généalogie. Cela donne ainsi sens à son nom, même si ici la signification est générale et n'est pas attachée à un art en particulier, qu'il soit manuel ou non. Sa principale apparition dans le texte du *CMT* consiste à séduire la déesse Ériu au bord de la mer. Il lui apparaît sur un navire d'argent, comme un homme de la plus belle des apparences, aux cheveux blonds dorés, ses vêtements incrustés de fils d'or, portant une broche d'or sertie d'une pierre précieuse. Il était équipé de deux lances d'argent aux deux hampes rivetées en bronze et d'une épée incrustée d'or et d'argent. Il propose à Ériu de s'unir avec elle, ce qu'elle accepte malgré sa réticence initiale. Ensuite, avant de partir et face à sa tristesse, il lui donne un anneau d'or dont il lui demande de ne pas se séparer, sauf pour quelqu'un dont le doigt est de la bonne taille, il lui révèle son nom et il lui révèle qu'elle portera son fils Eochu Bres<sup>1055</sup>. Ce dernier devint roi des Túatha Dé Danann, mais il fut chassé d'Irlande par ses sujets mécontents. Il part donc en exil au pays des Fomóire, avec sa mère, qui lui donne l'anneau d'or. Ils rencontrent alors une

---

1052 Ici, contrairement à ce que nous avons fait précédemment, nous ne citerons que certains passages concernant les Fomóire durant l'invasion des Tuatha Dé Danann et nous résumerons les autres. Nous adopterons cette méthode pour éviter de répéter inutilement certaines choses entre cette partie et celle concernant en propre les Tuatha Dé Danann, car, comme nous allons le voir, ces deux peuples sont inextricablement liés.

1053 Une cinquième figure fomorienne peut être ajoutée. Il s'agit de Bres mac Elathan, mais c'est une figure particulièrement complexe, du fait de ses liens avec le peuple des Túatha Dé Danann, et nous l'aborderons lorsque nous parlerons de ce dernier peuple.

1054 *eDIL* s.v. elada, elatha.

1055 *CMT* §§15-22 = Gray 1982 : 26-29.

assemblée dans laquelle ils participent à des courses de chiens et de chevaux qu'ils gagnent. Ensuite, alors que Bres va faire un duel avec son père, celui-ci le reconnaît grâce à l'anneau d'or. Elatha lui demande alors ce qui l'a poussé à l'exil. Bres lui répond :

« Rien ne me chassa si ce n'est ma propre injustice et arrogance. Je les ai privés de leurs objets de valeur, de leurs possessions et de leur propre nourriture. Ni tribut ni paiement n'avait jamais été pris sur eux jusqu'à maintenant. »

« Cela est mauvais », dit son père. « Meilleure [est] leur prospérité que leur royauté. Meilleures [sont] leurs demandes que leurs malédictions. Pourquoi es-tu venu ? » demanda son père.

« Je suis venu pour te demander des guerriers », dit-il. « J'ai l'intention de prendre ce pays par la force. »  
« Tu ne devrais pas gagner cela par l'injustice, si tu ne l'as pas gagné par la justice », dit-il (...).

Bres lui demande alors ce qu'il lui propose et Elatha l'envoie chez Balor, le roi des Hébrides, et Indech, le roi des Fomóire<sup>1056</sup>.

Dans le *CMT*, il survivra à la seconde bataille de Mag Tured et lorsque les Túatha Dé Danann viendront récupérer ce que les Fomóire leur ont enlevé, ils le trouveront en train de banqueter avec son fils et les Fomóire survivants<sup>1057</sup>. Comme nous pouvons le voir, ses actions sont en lien avec la procréation – même si elle se fait en dehors d'une union normale, avec la richesse en métal précieux, la beauté – contrairement aux autres Fomóire – un caractère plutôt pacifique et l'organisation d'un banquet. Ces différentes caractéristiques rapprochent ce personnage de la troisième fonction indo-européenne, puisque les représentants de celle-ci se caractérisent comme des riches, plutôt pacifiques, liés à la fécondité et à l'abondance alimentaire<sup>1058</sup>.

Indech mac Dé Domnann ne lui est pas du tout comparable. Son nom signifie « Vengeur »<sup>1059</sup> et le définit comme un personnage agressif, de la même manière que sa filiation, homonyme de l'une des composantes de l'invasion guerrière des Fir Bolg, les Fir Domnann<sup>1060</sup>. Lors d'une ambassade précédant la seconde bataille de Mag Tured, il menace de mort le Dagda<sup>1061</sup>, dans des combats, c'est le seul roi qui a une quelconque importance et il rencontre en duel Ogma, le champion des dieux irlandais, et ils meurent tous les deux<sup>1062</sup>, ou il le tue et négocie alors la paix, à la place du poète des Fomóire<sup>1063</sup>. En ce qui concerne ce dernier point, *a* en fait un roi des Fomóire, tandis qu'il est, dans *b* (sauf *D*), un druide. La recension *c* le présente comme le « roi, c'est-à-dire un homme [ayant] la

1056 *CMT* §§40-50 = Gray 1982 : 34-37.

1057 Cf n. 2972. Contrairement au *CMT2* (ll. 847-850 = Ó Cuiv 1945 : 41 ; cf. §106 = Guyonvarc'h 1980- : 71) où il sera tué par Lug. Dans ce texte, il est qualifié de *airdrí sídhe* « haut-roi de l'Autre Monde » (l. 231 = Ó Cuiv 1945 : 25 ; cf. §35 = Guyonvarc'h 1980- : 63).

1058 Dumézil 1958 : passim. À cette définition, il faut ajouter les observations de Bernard Sergent (2001) qui remarque que l'épicentre de cette fonction se trouve dans la masse collective et nombreuse du peuple.

1059 *eDIL* s.v. indech.

1060 Cf. Chap. VII. 2. 2. d.

1061 Cf. n. 2903.

1062 *CMT* §138 = Gray 1982. Dans le *CMT2* (l. 1007 = Ó Cuiv 1945 : 46 ; cf. §120 = Guyonvarc'h 1980- : 73), il tue Ogma et est ensuite tué par Lug (ll. 1020-1022 = Ó Cuiv 1945 : 46 ; cf. §121 = Guyonvarc'h 1980- : 73). Dans le *dindshenchas* de Belach Durgin, il affronte et tue, en combat singulier, la Fomóire Durgin, pour venger l'honneur de sa parente Ercad, la mère de Durgin ; cette dernière ayant révélé son infidélité à son père (*Dindshenchas de Rennes* §24 = Stokes 1894-1895 : XV 323-324 ; *Dindshenchas de Rennes* = Stokes 1894-1895 : III 84-87).

1063 Cf. n. 2943 et p. 542.

poésie et l'art » (*righ. i. fear gu ndanaibh 7 gu n-ealadhnaibh eisidhein*)<sup>1064</sup>. En dépit de la tradition de *b*<sup>1065</sup>, c'est donc un personnage fondamentalement guerrier. Au sujet de cette filiation, l'élément *Domnann* provient de la racine celtique *\*dubno-*, évoluée en *\*dumno-*. Elle a pour premier sens celui de « (situé en) bas »<sup>1066</sup>. Ici, selon C. Sterckx, il faut comprendre Dé Domnann, comme désignant « le Dieu de la Haute Mer », ce qui serait un bon élément de définition de la race des Fomóire<sup>1067</sup>. Dans une récente étude, Jacques Lacroix considère que le thème *\*dubno-/\*dumno-* devait être au départ une désignation de l'ouest, lié à des connotations d'obscurité et de profondeur, aquatiques ou telluriques, pouvant être associé au domaine surnaturel, inaccessible au commun des mortels, où le soleil finit sa course journalière<sup>1068</sup>.

Tethra a un nom, obscur, qui est glosé par « Mer, Rivage », « Parangon », ou « Corbeau » (*Badb*) et, à partir de ce dernier terme, comme un nom de la déesse de la guerre homonyme, dont il serait l'époux d'après une glose du *LU*<sup>1069</sup>. Il semble qu'il faille le faire dériver de la racine indo-européenne *\*tet(e)ro-* signifiant « caquètement, croassement » qui désignerait différentes espèces d'oiseaux à partir de leur chant<sup>1070</sup>. Il est tué par Ogma, lors de la bataille de Mag Tured. Ce dernier obtient alors l'épée de Tethra, Orna, qui est capable de raconter les exploits qu'elle a réalisés, une fois nettoyée<sup>1071</sup>. Il n'apparaît pas dans le *LGÉ* ni dans le *CMT2*, ce qui pourrait en faire un ajout tardif, mais le *Sanas Cormaic*, citant l'*IDT*, en fait un roi des Fomóire<sup>1072</sup>. Il s'agirait donc d'une tradition alternative.

Par la suite, il apparaît comme le souverain de Mag Mell, selon l'*Echtra Condle*<sup>1073</sup>. Mag Mell est l'une des îles de l'Autre Monde celtique que les navigations celtiques décrivent comme peuplée de femmes. P. Lajoie a comparé plusieurs récits de navigations irlandais à un texte du Pseudo-Plutarque qui décrit une navigation celtique antique vers une île de Cronos où celui-ci gît endormi dans une caverne, sur un rocher doré, entouré par des génies aux talents oraculaires qui interprètent les plus importants des songes de ce Cronos celtique. Les mortels qui se rendent là-bas pour devenir les ministres du culte de Cronos, reçoivent un enseignement en astronomie, en géométrie et dans les textes sacrés<sup>1074</sup>. P. Lajoie a identifié ce Cronos celtique à Tethra. Il avance comme argument que

1064 *Lebor Gabála Érenn* §§312 (a), 332 (b), 364 (c) = Macalister 1938-1956 : IV 118-119, 150-151, 180-181. La dernière tradition est sans doute une tentative pour faire coïncider les données de a et de b.

1065 Cette tradition s'explique peut-être par le fait qu'il est là l'ennemi d'Ogma, qui est à la fois le champion des dieux et le patron de l'éloquence (Sterckx 2005 : I 50-51), alors que Tethra, l'autre adversaire lié à Ogma, est davantage associé à l'éloquence, comme nous le verrons, est absent du *LGÉ*.

1066 Pokorny 1959-1969 : I 267.

1067 Sterckx 2010 : 117 n. 40.

1068 Lacroix 2017.

1069 *Lebor na hUidre*, 50a (*marginalia*) = Best – Bergin 1929 : 124.

1070 *eDIL* s.v. tethra ; *LEIA* T-56 ; Pokorny 1959-1969 : II 1079.

1071 Cf. n. 2966.

1072 *Sanas Cormaic* §1207 = Meyer 1912 : 104, cf. Stokes – O'Donovan 1868 : 157 ; *IDT* §97.

1073 *Echtra Condle* §5 = McCone 2000 : 84.

1074 Plutarque, *De la face qu'on voit sur la Lune*, 26.

Tethra, en tant que roi des Fomóire ayant précédé les Tuatha Dé Danann est similaire à Cronos, le roi des Titans qui ont précédé les dieux olympiens<sup>1075</sup>.

Enfin, un texte utilise la *kenning* « le bétail de la maison de Tethra » (*buar Tethrach*) pour désigner les vagues de la mer<sup>1076</sup>. Il n'en reste pas moins que c'est le plus mystérieux des trois rois fomoriens. Nous expliciterons son caractère lorsque nous traiterons du caractère unitaire de cette triple royauté.

Au niveau de leur règne, ces trois rois sont décrits comme mettant en coupe réglée l'Irlande, au cours du règne de Bres<sup>1077</sup>. En cela, ils sont semblables aux Fomóire qui oppriment les Némédiens. Cependant, la principale figure fomorienne durant la seconde bataille de Mag Tured est celle de Balor.

### 1. 3. b. Le champion des Fomóire : Balor.

Balor apparaît dans le *CMT* et le *CMT2* comme le plus grand guerrier des Fomóire, tandis que dans l'*OCT*, il est leur roi et le père de Bres, remplaçant de fait Elatha et ses deux collègues. Il est donné comme le fils de Dot(h) et le petit-fils de Néit<sup>1078</sup>. Le nom de son père signifie « progéniture, couvée »<sup>1079</sup>. Cette expression implique un rapprochement entre Balor et son aïeul. Le fait que Néit signifie « Combattant, Guerrier, Champion »<sup>1080</sup> tend à souligner l'aspect guerrier de la figure de Balor. Il a également un frère, Conn Cródha Cruimcheannach<sup>1081</sup>, dont le nom signifie « réflexion, jugement »<sup>1082</sup> et le premier surnom provient sans doute de *crod*, dont les différents sens feraient de ce frère de Balor un « riche (en bétail) » ou un « sanglant, cruel »<sup>1083</sup>, tandis que *cruimcheannach* signifie sans doute « à la tête tordue »<sup>1084</sup>. La seconde signification de *cródha* s'accorde bien avec la personnalité guerrière de la famille de Balor. Pour ce qui est du rapport au bétail, nous verrons qu'elle fait également sens. Enfin, le second surnom évoque la difformité des Fomóire.

Le surnom de *Balc-béimnech* « Aux Coups Violents »<sup>1085</sup> est parfaitement en adéquation avec sa puissance guerrière. Son nom est construit sur l'élément *bal-*, rattachable au radical indo-européen *\*bhēl-*, *\*bhāl-* « briller »<sup>1086</sup>.

---

1075 Lajoye 2003 : 23. *Contra* Guyonvarc'h – Leroux (1986 : 310) qui assimilent cette figure au Dagda, en tant qu'incarnation de l'éternité par rapport au temps.

1076 Cf. n. 4979. L'explication de cette *kenning* est de E. Gray (1982 : 136).

1077 Cf. n. 2863.

1078 Cf. *Infra*.

1079 *eDIL* s.v. doth; *LEIA* D-186.

1080 *eDIL* s.v. néith; *LEIA* N-7.

1081 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 284, 369, 1023, 1027 = Ó Cuív 1945 : 26, 28, 46. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 64-65, 73.

1082 *eDIL* s.v. conn; *LEIA* C-196.

1083 *eDIL* s.v. crod; *LEIA* C-243.

1084 De *cruimme* « tordu » (*eDIL* s.v. *cruimme*; *LEIA* C-352) et *cenn* « tête » (*eDIL* s.v. *cenn*; *LEIA* C-65).

1085 *Lebor Gabála Éirenn* §§312 (*a/m*), 363-364 (*c*) = Macalister 1938-1956 : IV 118-119, 178-181.

1086 Pokorny 1959-1969 : I 119. Cf. Hily 2012 : 20.

Il a pour femme Cethlenn, dont le nom n'a pas d'étymologie avérée. Celle-ci est surtout connue pour avoir affronté le Dagda, pour protéger son mari blessé, et pour avoir infligé à son adversaire une blessure qui finira par avoir raison de lui plusieurs années plus tard<sup>1087</sup>. Elle est aussi présente dans l'*OCT*, où elle porte le surnom de *caisfhiachlach* « à la dent tordue » et où elle semble avoir quelques pouvoirs dans les arts divinatoires, puisqu'elle reconnaît Lug comme étant le signe de la fin du pouvoir des Fomóire sur l'Irlande<sup>1088</sup>. De ce couple sont issus deux<sup>1089</sup> ou douze<sup>1090</sup> fils. Leur fille Eithne est la mère de Lug, le champion des Túatha Dé Danann, par Cían<sup>1091</sup>. Deux versions de leur union sont données. Selon le *CMT*, ils sont régulièrement mariés pour former une alliance entre le peuple des Fomóire et celui des Túatha Dé Danann<sup>1092</sup>. Dans les versions folkloriques de la légende, Eithne est violée par Cían, alors qu'elle est cloîtrée dans une tour par Balor, auquel on avait prédit que son petit-fils serait la cause de sa perte<sup>1093</sup>. Enfin, Eithne est l'épiclèse de la déesse éponyme de la Boyne (ou inversement), Bóann<sup>1094</sup>.

Balor possède un œil destructeur qu'il utilise dans le *CMT* :

(...) Lug et Balor à l'Oeil Perçant (*Birugderc*) se rencontrèrent dans la bataille. Ce dernier 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. [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. [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<sup>1095</sup>.

Le *CMT2* décrit abondamment l'œil de Balor :

(...) 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 (...), par de 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<sup>1096</sup>.

1087 Cf. n. 2935.

1088 *Oidhe Chloinne Tuireann* §8 = O'Curry 1863 : 166-167. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 107.

1089 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1239, 1260 = Ó Cuív 1945 : 52. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 75.

1090 *Oidhe Chloinne Tuireann* §8 = O'Curry 1863 : 166-167. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 107.

1091 Sur la filiation maernelle de Lug, cf. Gray 1982 : 135. L'étymologie de son nom est problématique. En effet, il existe des formes corrompues, comme *E(i)dlenn* ou *Ethlenn*, mais aussi de nombreuses variantes, comme *Etna(e)*, *Etain(e)*, *Eithlu*, *Eithniu* (D'Arbois de Jubainville 1884:112n.1; Meyer 1912b:334; O'Rahilly 1946a:38n.4; Sterckx 2005a : 61). Pour Sterckx, quel que soit le nom originel, la confusion aurait été alimentée par la proximité de plusieurs mots irlandais. Eithne pourrait venir d'*etne* « amande » (*eDIL* s. v. ethne) ce qui renverrait au terme de la virginité de la déesse. Il pourrait aussi provenir d'*étan* « front, sourcil » (*eDIL* s. v. étan), ce qui donnerait à Eithne le sens de « Celle à la (Belle) Figure ». Des rapprochements avec *etan* « poésie » (*eDIL* s. v. etan) et *etla* « pureté » (*eDIL* s. v. etla 1) sont également possibles.

1092 *Cath Maige Tuired* §8 = Gray 1982 : 24-25.

1093 Gruffydd 1928 : 65-87 ; Ó hÓgáin 2006 : 314-315. On remarquera que le thème de la vierge cloîtrée qui apparaît dans cette dernière version s'accorde bien avec certaines des étymologies proposées.

1094 *Tochmarc Étaíne* I §1 = Bergin – Best 1934-1938 : 142-143. Connaissant l'origine fomorienne d'Eithne, il est notable que, lorsque Bóann est transformée en rivière, celle-ci se voit enlever un œil, un bras et une jambe, par une vague issue de la Segais.

1095 *Cath Maige Tuired* §133 = Gray 1982 : 60-61. Le *CMT2* (34), décrit avec davantage de détails l'ouverture de l'œil.

1096 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 681-694 = Ó Cuív 1945 : 37. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 69.

Cet œil a parfaitement été analysé par Gael Hily comme possédant un poison capable de paralyser ses adversaires, à la manière d'un « mauvais œil », tout en ayant un pouvoir pyrétique et orageux manifeste, d'après les traditions folkloriques irlandaises<sup>1097</sup>.

Lors de la confrontation avec Lug, Balor demande que son œil soit ouvert pour voir Lug qui lui parle. Lug lance alors une « pierre de fronde » (*liic talma*), qui fait ressortir l'oeil de Balor de l'autre côté de sa tête, le tuant semble-t-il, si bien que son pouvoir se retourne contre les Fomóire<sup>1098</sup>. Dans le *CMT2*, le projectile est une boule de fronde (*táthlumh*) incandescente forgée par Goibniu, le dieu-forgeron, et ses cent cinquante fils adoptifs. Goibniu la lance à Lug. Celui-ci l'attrape au vol et la jette vers l'oeil de Balor qui est transpercé de la même manière et avec les mêmes conséquences que dans le *CMT*, à la différence qu'il est indiqué que Balor est évanoui<sup>1099</sup>. Une fois réveillé, Balor reprend le combat et tue Núadu, mais il doit faire face à Lug et il prend la fuite, avec une grande escorte, devant celui-ci. Finalement, l'ultime affrontement entre les deux champions aura lieu à Carn I Néid, où Lug transperce le dos de Balor avec un javelot à trois pointes. Balor demande alors à Lug, avant de l'achever, qu'il mette sa tête sur le sommet de la tête de Lug afin que celui-ci puisse avoir sa puissance. Lug coupe la tête de Balor et la dispose sur un pilier de pierre qui se fend en quatre. Il reprend alors la tête et la met sur une branche de coudrier et prend la jambe de Balor comme trophée. Face au pourrissement de la jambe, il l'abandonne et n'en prend que le pied<sup>1100</sup>. En ce qui concerne la tête de Balor, elle donnera ses pouvoirs maléfiques au bois du coudrier qui servira à fabriquer un bouclier aux pouvoirs similaires à l'œil de Balor<sup>1101</sup>.

Dans les traditions folkloriques, la mort de Balor est le synonyme de sa blessure oculaire. Ainsi, dans une version du Connemara, Balor, qui est là affublé d'un troisième œil au pouvoir pyrétique, a le crâne transpercé par une lance. Celle-ci a été fabriquée par Gaivnin Gow (= Goibniu) et est lancée par Lui (= Lug) à travers l'œil de Balor, au moment où il l'ouvre pour incendier l'Irlande<sup>1102</sup>. Dans une autre version, alors que Lug est en train de s'activer à la forge de Gavinda (=Goibhniu), Balor se vante à côté de lui d'avoir tué son père, Cían, ce qui suscite l'ire de Lug qui prend une barre de fer pour en transpercer l'œil de son grand-père qui en meurt<sup>1103</sup>.

---

1097 Hily 2012 : 221-223.

1098 *Cath Maige Tuired* §§134-135 = Gray 1982 : 60-61. Il n'est plus fait ensuite mention de Balor dans le reste du texte, mais il peut s'agir d'une lacune de la tradition comme pourrait l'indiquer la version du *CMT2*.

1099 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 595-719, 1028-1031 = Ó Cuív 1945 : 35-38, 46. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 68-69, 73. Sur la nature de l'arme utilisée par Lug, son rapport avec les armes des dieux de l'orage indo-européens et ses liens avec la lance de Lug, cf. Hily 2008; 2012 : 210-215

1100 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1043-1084, 1184-1357 = Ó Cuív 1945 : 47-48, 50-55. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 73-77. Pour une analyse du combat de Balor et de Lug au sein de la mythologie de ce dernier dieu, cf. Hily 2012 : 226-229.

1101 *Duanaire Finn XVI* = MacNeill – Murphy 1904-1953 : I 34-36. Rapproché de la tête de Méduse par C. Sterckx (2008).

1102 Gruffydd 1928 : 69-72 §17 (version B2).

1103 Gruffydd 1928 : 73-74 §18 (version O). Cf. Gricourt – Hollard 2010 : 31.

En outre, de la même manière que Cichol, le personnage de Balor a des parallèles dans d'autres traditions celtiques. Ainsi, un équivalent brittonique de Balor est, selon Gael Hily<sup>1104</sup>, Beli Mawr<sup>1105</sup>. L'argument de cet auteur est qu'une triade galloise désigne la mère de Llew, l'équivalent gallois du dieu Lug, comme étant sa fille<sup>1106</sup>. Au niveau étymologique, son nom viendrait d'un Belios ou Belgios issus de la même racine \**bhel-* présente chez Balor<sup>1107</sup>. De même, le surnom de Balor, *Balc-béimnech* est construit sur *balc-* « fort, puissant ». Or, ce terme est le correspondant irlandais de l'adjectif gallois *balch* « fort, puissant, fier, orgueilleux »<sup>1108</sup> qui qualifie Beli dans un passage des *Englynion y beddau*<sup>1109</sup>. Dans ce même passage, il est dit que sa tombe se situe à Maes Mawr « la Grande Plaine », ce qui est à la fois la désignation de l'Autre Monde en Irlande<sup>1110</sup> et l'équivalent gallois de Mag Mór, le nom du père de Tailtiu, la mère adoptive de Lug<sup>1111</sup>.

Ce Beli est le fils d'un certain Benlli Cawr<sup>1112</sup>. Le nom de celui-ci pourrait être un composé construit avec *-lli* « courant, flot »<sup>1113</sup>, tandis que son surnom signifie « le Géant »<sup>1114</sup>. Deux sources racontent sa mort de la main d'un saint homme. Dans la plus ancienne et la plus complète, saint Germain veut rencontrer Bennli Cawr, un tyran, pour le convertir, mais ce dernier refuse obstinément de le recevoir et ce sera un de ses serviteurs qui l'accueillera. Saint Germain dit alors à ce dernier de faire sortir les siens de la forteresse pour la nuit, ensuite un feu céleste tombe sur la forteresse de Bennli, et la détruit ainsi que tous ses occupants<sup>1115</sup>. Dans une autre version, c'est saint Cynhafal qui le transperce d'une lance qui va instiller en lui un feu qui le consumera, malgré sa triple tentative d'étouffer ce feu en plongeant dans la rivière Alun, qui fut asséchée ainsi par trois fois<sup>1116</sup>. Certains des traits de Benlli rappellent Balor : le gigantisme, la royauté cruelle et la mort par un élément igné. Selon William Gruffydd, la tradition galloise a réparti sur deux figures proches des traits appartenant en Irlande à Balor<sup>1117</sup>.

---

1104 Hily 2012 : 33-36.

1105 Nous reparlerons de ce personnage lorsque nous examinerons un parallèle gallois au mythe des invasions d'Irlande.

1106 *Trioedd Ynis Prydain* §35 = Bromwich 1961 : 284-285.

1107 O'Rahilly 1946 : 67 ; Koch 1987 : 23 ; Sterckx 1996a : 108-114. Cf. Hily 2012 : 34. C. Sterckx (2005a : I 145) note, à la suite de Schrijver (1999 : 32), de sérieuses objections phonologiques. Cependant, le sens de clarté présent dans la racine \**bhel-* est également dans l'étymologie proposée, en dernier lieu, par Sterckx pour Beli (cf. Sterckx 2005a : I 146).

1108 *GPC* s.v. *balch*.

1109 *Englynion y beddau* §73 = Jones 1967: 132.

1110 C'est également le nom de la plaine où Bres va rencontrer son père Elatha (*Cath Maige Tuired* §43 = Gray 1982 : 36-37).

1111 Gruffydd 1928 : 177-178.

1112 Cf. *Infra*.

1113 *GPC* s.v. *llif<sup>2</sup>*, *lli<sup>2</sup>*.

1114 *GPC* s.v. *cawr*.

1115 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum* §§32-35 = Lot 1934 : 172-174.

1116 Gruffydd ab Ieuan ab Llywelyn Fychan, *Cywyd Cynhafal* §§24-36 = Williams 1854 : 217-218.

1117 Gruffydd 1928 : 179-186.



Toujours selon G. Hily, le parallèle gallois le plus proche du duel entre Lug et Balor est l'opposition entre le géant Ysbaddaden Pencawr et Culhwch. Dans ce récit, ce dernier, aidé des hommes du roi Arthur, veut épouser la fille d'Ysbaddaden, Olwen. Culhwch se rend, avec ses alliés, par trois fois chez le géant pour demander la main de sa fille. A chaque fois, il les reçoit, ses sourcils sont levés avec des fourches par ses serviteurs pour qu'il puisse voir son futur gendre et, alors qu'ils se lèvent pour partir, il leur jette l'un de ses trois javelots empoisonnés dans le dos. A chaque fois, le javelot est renvoyé par un membre de l'expédition vers Ysbaddaden et le blesse : le premier est renvoyé par Bedwyr et atteint le genou ; le second l'est par Menw et traverse la poitrine du géant ; le troisième est lancé par Culhwch et traverse l'œil d'Ysbaddaden pour ressortir par la nuque<sup>1118</sup>. Le géant consent alors à donner sa fille en mariage en échange d'une longue liste d'objets à obtenir. Une fois revenu chez Ysbaddaden avec les objets, Culhwch obtient Olwen. Ensuite, Goreu, un guerrier d'Arthur se saisit du géant et lui coupe la tête qu'il plante sur un pieu en haut d'un rempart<sup>1119</sup>.

Le nom de ce roi des géants signifie « le Châtré à la tête géante ou chef des géants »<sup>1120</sup>. Cependant, il est tout d'abord signalé sous la forme Yspyddaden « Épine », sans rapport sémantique avec le verbe *ysbaddu* « émasculer »<sup>1121</sup>. Ce rapprochement ancien entre le nom de ce géant et l'épine apparaîtra plus loin. Les points communs entre le récit irlandais et le gallois concernent en particulier Lug et Culhwch<sup>1122</sup>. Hily remarque également que l'œil des deux géants est tenu ouvert par leurs serviteurs au moyen d'instruments pointus (crochet poli, fourches) et que cette ouverture est en lien avec une arme empoisonnée (l'œil de Balor, les javelots d'Ysbaddaden). De plus, le géant gallois est triplement blessé, au genou, à la poitrine et à l'œil, puis décapité. En Irlande, Balor est, d'après le *CMT2*, successivement atteint à l'œil par une balle de fronde, sa poitrine est transpercée par une javeline, puis il est décapité et enfin sa jambe est coupée à hauteur du genou. Enfin, la tête de Balor est placée tout d'abord sur un pilier en pierre puis sur une branche en bois, alors que la tête d'Ysbaddaden est placée sur un pieu, en haut d'un rempart, sans doute de pierre. Le nom du géant gallois rend bien compte, selon Hily, de sa mutilation<sup>1123</sup>.

Les traditions antiques ne sont pas en reste concernant le duel entre un géant cyclopéen et le dieu lugien. Certains auteurs gréco-romains ont fait des Celtes les descendants du Cyclope

---

1118 On remarquera que, de la même façon que dans la mort de Bennli Cawr par saint Cynhafal, la perte d'Ysbaddaden est provoquée par un javelot aux propriétés particulières.

1119 *Kulhwch ac Olwen* = Lambert 1993 : 125-164.

1120 Guyonvare'h 1962 ; Sterckx 1991-1995 : IV 32-42 : 2005b : 160.

1121 Sterckx 1991-1995 : IV 41-42.

1122 Sterckx 1996b : 47-48 ; Hily 2012 : 70-74, 97-98, 117, 177-178, 193-204, 217-219, 265.

1123 Hily 2012 : 234-236.

Polyphème et de la Néréide Galatée<sup>1124</sup>, ou d'un certain Galatos, fils d'Apollon<sup>1125</sup>. Ici, les Celtes sont donnés comme les descendants d'un géant cyclopéen ou d'Apollon, ce dernier ayant tué les Cyclopes forgerons ou leurs fils pour venger la mort de son fils, ce qui a été rapproché du meurtre de Balor par Lug<sup>1126</sup>. Ces faits apparemment contradictoires ont été mis en accord par C. Sterckx, car Lug étant l'incarnation de la « Vie du Monde »<sup>1127</sup>, les Celtes pouvaient très bien se considérer comme ses descendants et, à travers lui, comme les descendants de Balor ou de son équivalent continental<sup>1128</sup>. Cela est d'autant plus probable que Lug apparaît comme ayant un rôle ancestral dans de nombreuses généalogies royales irlandaises<sup>1129</sup>. Il a été aussi proposé que cette ascendance cyclopéenne des Celtes ait eu pour origine le désir de flatter le tyran Denys de Syracuse (431-367 av. J.-C.), qui cherchait à s'allier les Gaulois d'Italie<sup>1130</sup>. Cependant, dans ce cas, comment expliquer l'ascendance par Apollon et le fait qu'elle coïncide parfaitement avec la généalogie cyclopéenne, selon la grille de lecture celtique de ces traditions ? On peut par contre considérer que cette tradition a bien été utilisée par les lettrés de l'entourage de Denys de Syracuse qui n'auraient eu besoin que d'identifier l'ancêtre cyclopéen celtique originel au sicilien Polyphème pour faire le lien.

Un autre élément allant dans le sens d'un duel entre un Lug et un Balor gaulois et de l'*interpretatio classica* de ce dernier par Polyphème a été révélé par Jean-Jacques Hatt. Ainsi, des vases du maître potier Satto sont décorés de reliefs représentant Ulysse et ses compagnons dans la grotte de Polyphème. Or, le savant français a fait remarquer qu'un corbeau, l'oiseau lugien par excellence<sup>1131</sup>, dominant les personnages, s'y trouve, assis sur un rocher à l'entrée de la grotte, ce que ne mentionne aucune source gréco-romaine.

Toujours selon le même auteur, une borne-fontaine de Lyon représente la tête d'un cyclope, gravée d'une inscription à Jupiter, réalisée par deux Éduens, en l'honneur de l'empereur Claude devenu *imperator*, sans doute suite à sa victoire sur les Bretons, en 44. Ici, deux interprétations sont possibles. Soit la tête fut dédiée pour célébrer la victoire de Claude – assimilé à Lug – sur les Bretons – identifiés aux Fomóire – dont le chef est nécessairement rapproché de Balor, sous la forme d'une tête de cyclope présente dans la ville de Lug ; soit il s'agit toujours d'une célébration de

---

1124 Eustathe, *Commentaire à Denys le Périégète*, V 74 ; Appien, *Illyrika*, II 3.

1125 *Etymologicum Magnum*, s. v. Galatie.

1126 Sergent 2004 : 304-310 ; Oudaer 2017.

1127 Sterckx 2011c : 72.

1128 Sterckx 1996b : 52-53.

1129 Cf. n. 3420.

1130 Briquel 1997. Cependant, cet auteur admet que la comparaison Celtes-Cyclopes est d'abord destinée à les opposer au couple Ulysses-Grecs : l'ascendance cyclopéenne des Celtes confirme leur caractère non-grec, barbare et sauvage. Cela n'exclut pas une éventuelle conjonction avec des données mythologiques celtiques.

1131 Sergent 2004 : 182-194 ; Hily 2012 : 154-157.

la victoire de Claude sur les Bretons, mais le caractère jupitérien de l'inscription ferait du dieu tonnant gallo-romain le vainqueur du chef des démons<sup>1132</sup>.

En effet, dans l'antiquité celto-romaine, il apparaît que le Jupiter celtique a été le vainqueur d'adversaires démoniaques. Leur affrontement est représenté, le plus souvent, sous la forme des colonnes dites « du cavalier à l'anguipède »<sup>1133</sup>. Or, C. Sterckx a rapproché ces affrontements de l'antagonisme entre le dieu tonnant irlandais, le Dagda, et les Fomóire<sup>1134</sup>. Certes, il est vrai que l'adversaire principal des Fomóire et de leur champion est Lug. Cependant, il ne faut pas oublier que dans le *CMT2*, le Dagda annonce, juste avant la seconde bataille de Mag Tured, qu'il affrontera Balor. Il tentera cette action, avant d'être éloigné par Cethlenn, de peur que son époux ne soit tué, ce que fera finalement Lug<sup>1135</sup>. On peut donc considérer qu'il y a eu des traditions divergentes sur l'identité du vainqueur de Balor, entre les Îles britanniques et le Continent, qui pouvaient parfois se recouper comme dans le *CMT2*.

Enfin, un dernier parallèle, christianisé et provenant d'une terre anciennement celte, peut être tenté à travers l'étude d'une autre tradition évanescence, contenue dans un poème du *Livre du Leinster*. Celui-ci donne Balor comme étant le fils d'un certain Buarainech et le constructeur du fort de Bres<sup>1136</sup>. Comme nous le verrons dans la partie concernant les Túatha Dé Danann, le *CMT* fait du Dagda le constructeur du fort de Bres. Cette tradition d'un Balor constructeur serait donc le vestige d'une version alternative et perdue de cet épisode du *CMT*. Dans tous les cas, le fait que Balor soit ici le bâtisseur d'une forteresse nous rappelle l'histoire des quatre Fomóire qui firent la même chose pour Nemed. Du côté du patronyme alternatif de Balor, Buarainech peut se comprendre comme un composé de *búar* « bétail »<sup>1137</sup> et de *ainech* forme alternative de *enech* « visage, honneur »<sup>1138</sup>. Buarainech serait donc « Celui au visage (ou à l'honneur) bovin ». L'étymologie de cette figure mystérieuse nous permet de la rattacher à des faits gaulois.

Ainsi, P. Lajoie remarque que la figure d'Hercule/Héraclès a recouvert en Gaule un héros civilisateur et bâtisseur, à l'origine même du peuple celte<sup>1139</sup>. Entre autres exploits, ce héros gréco-romain est crédité du meurtre d'un certain Tauriscus désigné comme un tyran qui désolait la Gaule de la même façon que Géryon le faisait pour l'Hispanie<sup>1140</sup>. Ce Tauriscus, dont le nom signifie « le

---

1132 Hatt 1973. Cf. Sterckx 1996 : 52 ; Sergent 2004 : 309-310.

1133 Ces colonnes sont appelés ainsi, car elles sont surmontées du groupe sculpté éponyme représentant un Jupiter cavalier, brandissant une roue, un foudre ou une massue, contre un ou plusieurs anguipède(s), foulé(s) par les sabots de son cheval.

1134 Sterckx 1991-1995 ; 2005a : II 223-247.

1135 Cf. n. 2934.

1136 *Livre du Leinster*, fol. 50a 42-43 = Best et al. 1954-1983 : I 247.

1137 *eDIL* s.v. 1 búar; *LEIA* B-111.

1138 *eDIL* s.v. 1 enech, ainech.

1139 Lajoie 2012 : 67-82.

1140 Cf. n. 4747.

Taurin », est considéré par P. Lajoie comme un équivalent vraisemblable du Cacus romain et, donc, comme la dernière trace d'un mythe de vol de troupeaux en Gaule<sup>1141</sup>. Si l'on se rappelle que l'un des mythes du vol des vaches en Irlande est le fait de Balor et que celui-ci a un père qui est « Celui au visage bovin », il semble donc que Tauriscus peut être assimilé au père de Balor, mais nous pouvons aller encore plus loin. Ainsi, toujours selon le même auteur, cette aventure de l'Héraclès gaulois aurait été captée par l'hagiographie française, dans la *Vie de sainte Marie-Madeleine et de sainte Marthe, sa sœur*. Celle-ci raconte que, entre Arles et Avignon, à proximité du Rhône, il y avait un bois « peuplé de bêtes féroces et d'animaux venimeux », du nom de Nerluc (« Bois Noir »<sup>1142</sup>). Dans ce lieu vivait « un terrible dragon, d'une longueur incroyable et d'une extraordinaire grosseur. Son souffle répandait une fumée pestilentielle ; de ses regards sortaient comme des flammes ; sa gueule, armée de dents aiguës, faisait entendre des sifflements perçants et des rugissements horribles. Il déchirait avec ses dents et ses griffes tout ce qu'il rencontrait, et la seule infection de son haleine suffisait pour ôter la vie à ceux qui l'approchaient de trop près ». Il faisait ainsi un grand carnage parmi les troupeaux et leurs gardiens. Un jour, alors que sainte Marthe faisait une prédication, la foule la supplia de faire un miracle pour éliminer la bête. Elle s'avança alors dans le repaire du dragon. Elle fait un signe de croix qui apaise sa férocité et elle lie la ceinture qu'elle portait au cou du dragon. Marthe lui défend alors de faire du mal à quiconque et le tient solidement attaché par ce frêle lien, tout en poussant le peuple à attaquer le dragon, ce qu'il fait, le mettant en pièce. Par la suite, le bois de Nerluc fut rebaptisé Tarascon, du nom du dragon, la Tarasque<sup>1143</sup>. P. Lajoie voit dans cette histoire une transposition du rôle de l'Héraclès gaulois sur sainte Marthe et de Tauriscus sur la Tarasque<sup>1144</sup>.

Dans ce récit plusieurs faits permettent de rapprocher Balor et la Tarasque. Par exemple, la Tarasque exhale du poison et son regard jette des flammes, il y a là un dédoublement de l'œil de Balor qui répand un poison mortel sur ceux qui le regardent. De plus, cette bête s'attaque essentiellement au bétail et à ses gardiens. En ce qui concerne sainte Marthe, elle apparaît bien comme ayant succédé à un Lug local et cela pour plusieurs raisons.

Ainsi, sainte Marthe est dite être arrivée de Palestine avec sa sœur Marie-Madeleine. De la même façon Lug est originaire d'outremer, comme les deux dieux-médecins dont l'arrivée à Tara, dans l'*OCT*, est similaire à celle de Lug, ainsi que celle des Dioscures des Celtes continentaux<sup>1145</sup>. On remarquera que Lug est un dieu à l'aspect lieur prononcé<sup>1146</sup>, de la même façon que Marthe dans

---

1141 Lajoie 2012 : 79.

1142 De Niger Lucus.

1143 *Vie de sainte Marie-Madeleine et de sainte Marthe, sa sœur*, XL = Faillon 1848 : II 300-307.

1144 Lajoie 2012 : 81.

1145 Cf. n. 4662.

1146 Sergent 2004 : 155-156 ; Gricourt – Hollard 2005 ; Lajoie 2008 : 151, 169 ; Hily 2012 : 157-191.

ce récit. Enfin, sainte Marthe est fêtée le 29 juillet dans le calendrier catholique. Or cette date est proche de celle de Lughnasadh, la fête de Lug en Irlande<sup>1147</sup>. De la même manière, en Irlande, saint Patrick, un successeur bien identifié de Lug<sup>1148</sup>, est connu pour être souvent confronté à un taureau maléfique qu'il réussit à vaincre<sup>1149</sup>.

Si l'on considère les différentes relations entre Balor et certains de ses parents proches avec les bovins et, plus précisément, avec l'idée de vol de bétail, il ressort qu'il est le protagoniste négatif, au sein de la version irlandaise de la « Bataille finale », du mytheme indo-européen du vol des vaches cosmiques. Dans sa recherche d'équivalents celtiques et indo-européens à la représentation du cavalier à l'anguipède, C. Sterckx a rassemblé un énorme dossier qui a été par la suite complété par P. Lajoie, ce dernier l'ayant rapproché de la victoire de Balor par Lug<sup>1150</sup>. Ce mytheme peut être résumé comme suit : un monstre plus ou moins ophiomorphe, tricéphale ou marqué d'aspects triples, vole un bétail divin symbolisant la vie du monde qu'il menace ainsi, mais il est tué par un dieu maître des phénomènes orageux. En Inde, le rôle de voleur des vaches cosmiques est tenu par le démon Vala<sup>1151</sup> ou par le monstrueux serpent Vṛtra. Celui-ci fut suscité par le dieu-artisan Tvaṣṭr pour se venger de la mort de son fils, le tricéphale Viśvarūpa, qui trahissait secrètement les dieux<sup>1152</sup>. Dans les deux cas, ces voleurs sont tués et les vaches récupérées par le dieu tonnant indien, Indra. En Iran, le vol des vaches est transformé en une usurpation de la souveraineté par un démon tricéphale ou armé de trois gueules, Aži Dahākā, qui est vaincu par le héros indien Thraētaona<sup>1153</sup>. Les Hittites semblent avoir connu ce mythe à travers l'affrontement entre leur dieu de l'orage et le dragon Illuyanka<sup>1154</sup>. En Scandinavie, il s'agit de l'affrontement entre Thor, le dieu de l'orage, et Jörmungandr, le serpent cosmique, parfois tricéphale, qui est pêché par Thor au moyen de la tête d'un bœuf<sup>1155</sup>. Les traditions slaves connaissent l'affrontement entre le fulgurant Perun et Zmiulan, serpent et voleur du bétail cosmique. Chez les Baltes, les mêmes exploits sont attribués à Perkunas, face à l'ophidien Velinas<sup>1156</sup>. En Grèce, ce serait l'affrontement entre l'ophiomorphe polycéphale Typhée et le tonnant Zeus pour la souveraineté cosmique<sup>1157</sup>. C'est aussi le vol des

---

1147 Sur cette fête et son lien avec Lug, cf. Mac Néill 1962 ; Le Roux – Guyonvarc'h 1995 : 113-163 ; Guibert de La Vaissière 2003 : 353-575.

1148 Czarnowski 1919 ; Mac Néill 1962 : 7, 73 et passim ; Sergent 2004 : 83 et passim.

1149 Sur ces légendes, cf. Mac Néill 1962 : 434-482, 393-398.

1150 Sterckx 1991-1995 : IV 5-15 ; Lajoie 2015 : 253-277. Cf. Hily 2008 qui rapproche également cet affrontement de celui de Lug et Balor.

1151 *ṚgVeda*, I 62, VII 39 2, VIII 14, etc. Pour d'autres sources cf. MacDonell 1897 : 159-160.

1152 Cf. pp. 440-441.

1153 *Yāst*, V 33-35, XV 23-24; *Yasna*, IX 7-8; *Vidēvdād*, I 17.

1154 Beckman 1982.

1155 Ivanov – Toporov 1970 ; Lajoie 2015 : passim.

1156 Cf. Lajoie 2015 : passim.

1157 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 3 ; Oppien, *Halieutiques*, III 15 ; Strabon, *Géographie*, XVI 2 7. Cf. Hily 2008 pour un parallèle avec l'affrontement de Lug et Balor.

vaches d'Hélios par le Géant – probablement anguipède, Alcyoné et leur récupération par Héraclès<sup>1158</sup>. Le même héros est le meurtrier du tricéphale Géryon auquel il vole son bétail<sup>1159</sup>. Le meurtre du serpent Python, néfaste aussi bien aux hommes qu'aux bêtes, par Apollon, protecteur des troupeaux, est peut-être également une autre version grecque du même mytheme<sup>1160</sup>. La version romaine de l'exploit d'Héraclès a donné lieu au développement du vol des vaches par Cacus, un fils de Vulcain, et à leur récupération par Hercule, alors qu'il traversait le Latium<sup>1161</sup>. Pour le domaine celtique insulaire, C. Sterckx a rapproché ce mytheme de la légende de Bennli Mawr, à travers la mort de Méiche, le fils de la Mórrígan<sup>1162</sup>. Celui-ci est présenté tantôt comme un serpent monstrueux voulant dévorer tout le bétail irlandais, tantôt comme ayant un triple cœur contenant trois serpents menaçant toute vie en Irlande. Mac Cécht ou Dían Cécht le tue, brûle son cœur et les jette dans la Berba, ce qui la fait bouillir au point d'en faire mourir les poissons<sup>1163</sup>. Or, dans le roman médiéval *Florimont* d'Aymon de Varennes, dont celui-ci affirme avoir recueilli la matière en Lodonésie, à la frontière de l'Écosse et de l'Angleterre, il est question d'un certain Garganeus<sup>1164</sup>. Celui-ci est tué par Florimont dans des circonstances qui rappellent à la fois la légende de Lug et Balor et celle de Culhwch et Ysbaddaden, selon C. Sterckx. Ainsi, il s'agit d'un géant anguipède, dont le regard est traître. Il jette ses victimes dans un feu d'épine, jusqu'à ce que Florimont le vaine en duel et le décapite, ce qui lui permet d'épouser la « fée de l'île celée ». Ici, le gigantisme, le regard maléfique, l'affrontement avec le héros qui se termine par la décapitation de son adversaire rappellent bien sûr les figures de Balor et d'Ysbaddaden. De même, le feu d'épine est en lien avec le nom d'Ysbaddaden, tandis que les épousailles de Florimont rappellent à la fois la mort d'Ysbaddaden, qui doit permettre le mariage de Culhwch et Olwen, et l'union de Cían et de la fille de Balor, recluse sur Tory Island<sup>1165</sup>. On notera que le caractère anguipède de Garganeus fait le lien entre, d'une part, les anguipèdes celto-romains et les géants irlandais et gallois, et, d'autre part, entre ceux-ci et Méiche. En effet, le triple rapport Bennli-Balor, Bennli-Meiche et Garganeus-Balor permet d'établir

1158 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 3 ; Pindare, *Isthmiques*, VI 31-35 ; *Néméennes*, IV 25-30 ; *Scholies* à Pindare, *Isthmiques*, VI 47.

1159 Hésiode, *Théogonie*, 287-294, 980-983 ; Stésichore, *Géryonide* ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 106-109 ; etc.

1160 *Hymne homérique à Apollon*, 3-359 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 22 ; Strabon, *Géographie*, IX 3 10, 3 12 ; Pausanias, *Périégèse*, X 6 5 ; etc. P. Lajoie (2015 : 260-264) fait le lien entre le mythe de Python et le vol des vaches cosmiques, tandis que B. Sergent (2004 : 310-340) établit un parallèle entre Apollon affrontant Python et les oppositions rencontrées par Lug sur les sites de Lugnasad.

1161 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I 39, 42 1 ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV 21 2 ; Ovide, *Fastes*, I 543-583 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, I 7 4-7 ; Virgile, *Énéide*, VIII 185-217. On notera que Géryon comme Cacus ne sont pas ophiomorphe.

1162 Sterckx 1991-1995 : IV 1-4, 13-15.

1163 *Dindshenchas bodléien* §15 = Stokes 1892 : 483 ; *Dindshenchas de Rennes* §13 = Stokes 1894-1895 : XV 304-305 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : II 62-63.

1164 Aymon de Varennes, *Florimont* = Hilka 1932.

1165 Cf. Sterckx (1996b : 54-56) pour les références précises à *Florimont* et la comparaison avec le matériel celtique.

encore plus fermement que Balor est de la même espèce que les adversaires du dieu tonnant dans le mytheme du vol des vaches cosmiques.

En ce qui concerne la symbolique de la figure même de Balor, outre son aspect de monstre cosmique menaçant l'existence universelle et, en tant que tel, de champion suprême des Fomóire, plusieurs auteurs ont essayé de définir la nature même de ce personnage. Ainsi, deux conceptions s'opposent. D'une part celle qui veut que Balor soit une figure orageuse abattue par la figure solaire de Lug : la description de son œil dans le *CMT2*, son surnom et la tradition météorologique qui lui est attachée vont dans ce sens<sup>1166</sup>. John Rhys a voulu voir dans cet affrontement, la victoire d'un soleil jeune sur un soleil plus âgé<sup>1167</sup>. Selon B. Sergent, la comparaison avec le matériau de l'épopée indienne<sup>1168</sup>, permet de considérer que les deux natures se superposent. Ainsi, le vieux soleil néfaste se colorerait d'une symbolique orageuse<sup>1169</sup>. Dans tous les cas de figure, le soleil comme l'orage sont deux manifestations du feu céleste, dont les manifestations excessives sont néfastes à l'existence. Cette croyance a survécu dans une tradition concernant la victoire de saint Patrick sur une lueur démoniaque habitant sur une île et qui entraînait la mort de ceux qui la voyaient. Cette tradition est sans nul doute une version christianisée de l'affrontement entre Lug et Balor<sup>1170</sup>. Le fait que le rôle de destructeur de la vie cosmique, incarné par Balor, soit caractérisé par les deux formes de la puissance pyrétique céleste résulte, à la fois, de la nature éventuellement négative de cette puissance et du couplage avec l'incarnation opposée de ces forces, Lug.

### 1. 3. c. Les Fomóire après leur défaite.

Les Fomóire ont une destinée assez confuse après leur défaite face aux Túatha Dé Danann. Les *Dindshenchas* disent qu'ils « fuirent de Tara devant le maître de nombreux arts [Lug] » et qu'ils « sont maintenant à Diamrai de Bregia »<sup>1171</sup>. Dans le *CMT*, ils sont chassés d'Irlande par les Tuatha Dé Danann, après qu'un grand nombre d'entre-eux aient été tués<sup>1172</sup>. Dans le *CMT2*, ils sont massacrés par Lug, avec l'aide des Túatha Dé Danann et les survivants se transforment momentanément en pierres<sup>1173</sup>.

L'*Airne Fíngéin* donne plus de détails sur d'éventuels survivants de cette race :

---

1166 Sergent 2004 : 307-308.

1167 Rhys 1888 : 318-319, 396-411.

1168 Sergent 1995a. Il s'agit du duel entre Arjuna et Karna où le premier, frappant son adversaire vers l'ouest comme Lug, est fils du dieu de l'orage, tandis que le second, est fils du dieu du soleil. Là aussi, l'équivalent de Lug, Arjuna, est vainqueur de son adversaire (*Mahābhārata*, VIII 65-67).

1169 Sergent 2004 : 308.

1170 Mac Neill 1962 : 413.

1171 *Dindshenchas de Rennes* §125 = Stokes 1894-1895 : XVI 76-77; *Dindshenchas d'Edimbourg* §70 = Stokes 1893 : 488-489. *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 226-227.

1172 *Cath Maige Tuired* §138 = Gray 1982 : 64-65. C'est également le cas dans les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 17).

1173 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1377-1396 = Ó Cuív 1945 : 55-56. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 77.

Il y a quatre [Fomóire] qui fuirent devant les Tuatha Dé Danann à la bataille de Mag Tuired et ils étaient cachés en train de détruire le blé, le lait, les récoltes et les produits de la mer, c'est-à-dire l'un d'entre eux dans la plaine de Mag Ítha, Redg était son nom ; un autre homme à Druim Breg, Brea était son nom ; un autre homme à Sliab Smóil, Greand était son nom ; un autre homme sur le territoire de Crúachu, Tinell était son nom. C'est cette nuit qu'ils furent expulsés d'Irlande après avoir été chassés par la Morrígan, par Bodb de Síd Femen, par Midir de Brí Leith et par le Mac in Óc, afin qu'il n'y ait plus de pillards fomóire en Irlande jusqu'au jugement dernier, c'est-à-dire aussi longtemps que subsistera la descendance de Conn<sup>1174</sup>.

Ici, les quatre survivants des Fomóire restant en Irlande se voient attribuer un rôle de destructeurs des produits de la terre et de la mer d'Irlande qui rappelle la prise d'un tribut sur le peuple de Nemed et celui des Tuatha Dé Danann par la même race.

Le premier d'entre eux, Redg, a un nom obscur dont la signification se rattacherait à l'idée d'un mouvement soudain et impulsif inspiré par la colère ou la peur<sup>1175</sup>, ce qui rappelle le caractère guerrier et chaotique des Fomóire déjà évoqué. Il est ici associé à la plaine de Mag Ítha<sup>1176</sup>, située dans le comté de Donegal, en Ulster, selon G. Bondarenko<sup>1177</sup>, ou à Redgach, près de Rámand dans le Donegal, selon John Carmichael Watson<sup>1178</sup>.

Le second, Brea, est l'homonyme d'un membre du peuple de Partholón que nous examinerons plus loin. Retenons simplement deux choses ici. Premièrement, son nom provient sans doute de *bréo* « flamme », un terme utilisé pour décrire les héros et les saints dans un sens honorifique<sup>1179</sup>, mais qui peut ici faire référence au caractère destructeur du feu. Deuxièmement, il est associé à la région de Brega, appartenant à la partie de la province du Leinster qui est située dans le Míde<sup>1180</sup>.

Ensuite, vient Greand dont le nom semble être un dérivé de *grend* « barbe, cheveux, poil »<sup>1181</sup>. Le caractère « poilu » de ce personnage renvoie à l'idée de sauvagerie des Fomóire, telle Lot/Loth. Le Sliab Smóil auquel il est associé est un nom du Sliab Bladma, c'est-à-dire le moderne Slieve Bloom, qui est situé dans le comté de Laois, à la bordure entre le Leinster et le Munster<sup>1182</sup>.

Le dernier d'entre eux est Tinell qui est associé avec le territoire de Crúachu, dans le Connacht<sup>1183</sup>. Son nom pourrait être de même origine que le verbe *tinaid* « il s'affaiblit » dans le sens éventuel de « celui qui affaiblit »(?)<sup>1184</sup>, ce qui évoque, là encore, le caractère ravageur de ces Fomóire.

La présence rémanente d'un Fomóire dans chacune des provinces d'Irlande représente l'inachèvement de l'acte créatif incarné par la victoire des dieux sur les démons. Lorsque cette

---

1174 *Airne Fíngéin* §9 = Vendryes 1953 : 14-16. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 191-192.

1175 Bondarenko 2014 : 36. *eDIL* s.v. redg; *LEIA* R-13.

1176 Le fait que *ith* peut signifier « blé » (*eDIL* s.v. ith) est significatif dans ce contexte.

1177 Bondarenko 2014 : 36.

1178 Watson 1941 : 51.

1179 Bondarenko 2014: 36. *eDIL* s.v. bréo; *LEIA* B-85. Sur un homonyme de cette figure, cf. le chapitre suivant.

1180 Cf. p. 295-296.

1181 Bondarenko 2014 : 36. *eDIL* s.v. 1 grend.

1182 *DOG* s.v. sliab bladma.

1183 *DOG* s.v. cruachu.

1184 *LEIA* T-67.



expulsion finale des quatre derniers Fomóire est terminée, elle permet l'émergence d'un véritable Âge d'Or<sup>1185</sup>. Ailleurs dans le même texte, il est fait mention des récoltes prodigieuses qui accompagnent la royauté de Conn et qui en sont le reflet<sup>1186</sup>. Il en découle donc que les Fomóire représentent ici les aléas, incontrôlables par l'être humain, qui touchent les productions agricoles et qui ne peuvent exister lors d'un règne aussi idyllique que celui de Conn.

Ces quatre Fomóire, représentant une menace agricole, et défaits par quatre Túatha Dé Danann, doivent être mis en parallèle avec la légende des enfants de Carman, racontée par les *Dindshenchas*. Carman et ses trois fils – Dían, Dub et Dothur – qu'elle a eus de Díbad, fils de Doirche, fils d'Áinces, viennent en Irlande pour détruire le blé des Túatha Dé Danann par leur magie et le pillage. Quatre Túatha Dé Danann repoussent les trois hommes au-delà des mers par leurs incantations : Ái, fils d'Ollam, de leurs poètes, Cridenbél de leurs satiristes, Lug Laebach de leurs druides et Bé Cuille de leurs sorcières. Les trois fils laissent leur mère comme caution qu'ils ne reviendront pas en Irlande. Au moment de mourir, Carman demande aux Túatha Dé Danann de célébrer des assemblées à l'endroit de sa tombe, l'Óenach Carmuin qui se tenait à Carman<sup>1187</sup>. Ces assemblées sont en lien avec les célébrations de la Lugnasad<sup>1188</sup>. G. Hily a donné de nombreux arguments pour voir dans Carman et ses fils des Fomóire. Ainsi, les noms des fils et de leur ascendants masculins sont liés à l'aspect sombre des Fomóire : *Dían* « Violent, Rapide »<sup>1189</sup>, *Dub* « Noir », *Dothur*, certainement une variante graphique de *doithir* « Sombre, Horrible »<sup>1190</sup>, *Díbad* « Destruction, Mort »<sup>1191</sup>, *Doirche* « Obscure, Sombre »<sup>1192</sup>, *Ainces* « Souffrance »<sup>1193</sup>. Ils sont destructeurs, affrontent les dieux irlandais et sont vaincus par eux, comme les Fomóire<sup>1194</sup>. A cela nous pouvons ajouter que cette histoire et ses protagonistes ressemblent davantage au quatuor fomorien précédemment étudié. En outre, la figure de Carman et son assemblée ont été comparées de longue date, à Tailtiu et son *óenach* : dans les deux cas, deux femmes appartenant à des peuples vaincus sont otages des Túatha Dé Danann jusqu'à leur mort lorsqu'elles leur demandent de fonder une assemblée sur leur tombe qui sera le lieu de célébration de la Lugnasad. De plus, l'action de Carman et ses fils peut nous rappeler celle de l'invasion à laquelle participe Lot/Loth, que nous avons justement comparé à Tailtiu.

---

1185 Sterckx 2009b : 61.

1186 *Airne Fíngéin* §15 = Vendryes 1953 : 25-26. Cf. Guyonvarc'h 1980 : 195.

1187 *Dindshenchas de Rennes* §18 = Stokes 1894-1895 : XV 310-315; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 2-25.

1188 Le Roux – Guyonvarc'h 1995 : 140-143.

1189 *eDIL* s.v. 1 dían; *LEIA* D-68.

1190 *eDIL* s.v. doithir; *LEIA* D-160.

1191 *eDIL* s.v. díbad; *LEIA* D-70.

1192 *eDIL* s.v. doirche; *LEIA* D-175.

1193 *eDIL* s.v. ainces.

1194 Hily 2012 : 231-232.

D'autres traditions parlent encore de leur présence. Ainsi, lors de l'arrivée d'Íth le Milésien, il est dit, dans la notice des *Dinnshenchas d'Édimbourg* concernant Mag Ítha, que celui-ci est accueilli, non seulement par les trois rois des Túatha Dé Danann, mais également par Nechtán, le roi des Fomóire<sup>1195</sup>. De plus, ils sont cités comme participant aux combats lors de l'invasion des Fils de Míl<sup>1196</sup>, participant ainsi de fait à la défense de l'Irlande. Nous verrons plus loin que la description des Túatha Dé Danann, au moment du dernier peuplement de l'Irlande, tend à montrer une fusion entre les Fomóire et les Túatha Dé Danann.

## 2. De la nature des Fomóire.

Après avoir décrit l'action des Fomóire dans le cadre des invasions d'Irlande, il nous faut en préciser la nature. Leur généalogie et leurs rapports avec d'autres êtres du folklore irlandais, l'étymologie de leur nom et les différentes caractéristiques que leur histoire a mis en lumière vont nous permettre d'établir cette définition.

### 2. 1. La généalogie biblique de ce peuple et des races parentes.

Comme pour les autres invasions présentes dans le *LGÉ*, les érudits irlandais ont donné des origines bibliques aux Fomóire. C'est cette généalogie que nous allons étudier, tout en examinant les liens qu'ils entretiennent avec d'autres races surnaturelles qui ont des liens de parenté avec eux.

#### 2. 1. a. Une interprétation biblique de l'origine d'une race mythique pré-chrétienne.

Dans la recension *c*, les Fomóire sont considérés comme les descendants de Cham, le fils de Noé, en conséquence de la malédiction lancée sur lui par son père, car il l'a vu nu :

(...) et ensuite, il lui naquit les Luchorpáin, les Fomóire, les Goborchind et toutes les difformités en général qui sont parmi les hommes (...) si bien que cela fut l'origine des monstres<sup>1197</sup>.

Ce passage est une glose insérée en marge du texte du *LGÉ*<sup>1198</sup>. Elle est issue du *Sex Aetates Mundi* :

Un jour que Noé était sous sa tente, pris de sommeil pour s'être enivré de vin et complètement nu, son fils [Cham] vint le voir et il éclata de rire en voyant son état. Il appela ses frères, Japhet et Sem et ils vinrent [à leur tour mais], eux, ils se détournèrent pour ne pas voir la nudité de leur père et ils la recouvrirent d'un vêtement. Quand Noé émergea de son sommeil, la mauvaise conduite de Cham lui fut révélée : il bénit [alors] ses deux autres [fils] mais [Cham] fut le premier homme à être l'objet d'une malédiction après le Déluge. C'est [en fait] de lui que descendent

---

1195 Cf. n. 4320.

1196 Cf. Chap. XI. 1. 1. c.

1197 *Lebor Gabála Éirenn* §81 = Macalister 1938-1956 : I 136-137.

1198 Macalister 1938-1956 : I 245-246.

les Luchorpáin, les Fomóire, les Goborchind et tous les monstres [...]. Ceux-là ne descendent pas de Caïn, comme l'affirment les Irlandais, car rien n'est resté de sa race après le Déluge<sup>1199</sup>.

Comme nous l'indique la fin de ce passage, certains Irlandais croyaient que les Fomóire étaient des descendants de Caïn, comme nous l'indique auparavant le même texte :

Dieu ordonna à la postérité de Seth de ne pas se mêler à celle de Caïn, de ne pas lui engendrer d'enfants et de ne pas prendre épouse parmi elle. Mais la postérité de Seth transgressa l'ordre et elle s'unit à des filles de la postérité de Caïn car leur beauté était grande [ces filles] engendrèrent [alors] des enfants en dépit de l'offense que cela constituait envers Dieu. C'est là l'origine des monstres dans le monde : les Fomóire, les Luchorpáin et tous les autres. Et c'est quand Dieu vit comment son ordre était transgressé qu'il décida de détruire entièrement l'humanité et que le Déluge fut infligé à la Terre pour que la postérité de Caïn soit détruite<sup>1200</sup>.

Cette croyance se retrouve également dans *c*, où il est dit de manière similaire que de l'union des filles de Cain et des descendants de Seth naquirent les Fomóire, les Luchorpáin et les autres monstres qui étaient parmi les hommes avant le Déluge. Une glose interpolée juste après ce passage rappelle que l'autre doctrine fait descendre ces monstres de Cham<sup>1201</sup>.

Comme le signale Simon Rodway, les conceptions médiévales sur les races humaines monstrueuses n'étaient pas ignorées des Irlandais, puisqu'ils avaient à leur disposition le travail d'Isidore de Séville sur ces monstres<sup>1202</sup> ; mais les races mentionnées ici semblent n'avoir existé que pour les Irlandais, même si les auteurs médiévaux ont pu mettre en parallèle les Pygmées et les Luchorpáin, ainsi que les Fomóire et les Géants<sup>1203</sup>, comme l'a montré Carney, en comparant les lignées monstrueuses du *SAM* et les écrits d'Isidore de Séville<sup>1204</sup>.

Le manuscrit H.3.18 (1337) du Trinity College nous donne une autre origine de ces monstres, à la suite du récit du meurtre d'Abel par Caïn :

(...) Dieu créa cinq grosseurs sur Caïn après le meurtre d'Abel, à savoir une grosseur sur son front, une grosseur sur chacune de ses deux joues, et une grosseur sur chacune de ses deux mains ; cela fut mis comme un signe pour la descendance d'Adam et comme un exemple pour eux par rapport à la trahison que Caïn avait faite ; et Dieu défendit aux enfants d'Adam d'avoir ni relations ni amitiés avec les enfants de Caïn ou ils seraient tous flétris. Ambia, fille de Caïn, elle avait la forme d'une femme et la queue d'un poisson, elle pouvait voyager aussi bien sur la mer et sur la terre ; et, alors qu'elle dormait un jour sous la mer, une truite déversa sa laitance dans sa bouche si bien qu'il y eut un fruit de cela et elle donna naissance à vingt-deux enfants, à savoir deux qui étaient d'une grande taille et vingt petits enfants de la fille, c'est-à-dire Fomoir était l'homme et Ispela la fille. Il fut chanté concernant cela :

Bec, fils de la truite, beau est son pied,  
le plus petit des garçons il fut.  
Becnait, elle fut la splendide reine  
de laquelle vient la lignée des Luchorpáin<sup>1205</sup>.

Michaël Clarke a bien montré que la version du *Sex Aetates Mundi* du *Livre de Ballymote* faisait référence à une tradition comparable en citant les vers « Petit fils de la Truite, de qui es-tu le

1199 *Sex Aetates Mundi* §§ 33-34 = Ó Cróinín 1983 : 78-79, 119. Cf. Sterckx 2011 : 118.

1200 *Sex Aetates Mundi* §17 = Ó Cróinín 1983 : 71, 113. Cf. Sterckx 2011 : 118.

1201 *Lebor Gabála Érenn* §53 = Macalister 1938-1956 : I 106-107.

1202 Isidore, *Étymologies* XI 3 = Gasti 2010 : 132-159.

1203 Rodway 2010 : 8-9 ; Bernhardt-House 2012.

1204 Carney 1955 : 103-114.

1205 *TCD H 3. 18*, ll. 1-15 = Binchy 1978 : 682, cf. Rodway 2010 : 1-2. La langue de ce texte se place entre le début du X<sup>e</sup> siècle et la fin du XII<sup>e</sup>, tandis que le manuscrit dans lequel il est contenu a été copié par de multiples scribes du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, de l'école des Mac Egan du Connacht et du Tipperary (Rodway 2010 : 2-3).

frère./qui est ton père, qui est ta mère ? » (*Beac mac Bricc, cia dan brathair;/cia a athair, cia a mathair ?*)<sup>1206</sup>. La poésie du *Sex Aetates Mundi* serait la question dont le quatrain du manuscrit du Trinity College serait la réponse et cet ensemble remonterait à une tradition perdue<sup>1207</sup>.

En ce qui concerne le nom des ancêtres des Fomóire apparaissant ici, S. Rodway voit dans Fomoir le correspondant du Gumor/Umor du *LGÉ*, sur la base de l'alternance entre des termes comme *úar* et *fúar* « froid »<sup>1208</sup>, de notre côté, nous rappelons que, dans *c*, le nom Umor alterne avec *Úathmór*. Or, nous avons déjà rencontré le terme *fúath* dans le nom de la femme de Cichol et l'un des sens de ce terme est justement un développement d'*úath*. Cela impliquerait que les Fomóire aient eu un ancêtre éponyme<sup>1209</sup>. En ce qui concerne la génitrice des Fomóire, Ispela, son nom serait une sémantisation due à l'auteur de cette tradition, puisque la fécondation de sa mère a eu lieu « dans la bouche » (*ina bél*) et Ispela peut se comprendre comme venant de *isin bél* « dans la bouche ». De la même manière, le nom de Fomoir est suggéré par le fait que la fécondation a eu lieu « sous la mer » (*fon muir*)<sup>1210</sup>. En ce qui concerne Ambia, la fille de Caïn, elle apparaît dans le *Banshenchas Métrique*, où il est dit qu'elle donna naissance à de monstrueux enfants (*torothair*) dont l'apparence n'est pas spécifiée<sup>1211</sup>. Le nom de cette ancêtre des Fomóire est difficile à comprendre, mais il pourrait venir du grec *amphibios*, utilisé pour les animaux qui vivent à la fois sur terre et dans l'eau, ce qui définit parfaitement ce personnage dans la généalogie des Fomóire, de par sa nature sirénienne. Ce nom serait également réminiscent d'*ambuae* « étranger, celui qui n'a pas de terres »<sup>1212</sup> et de *\*ambéo* « non-vivant ? »<sup>1213</sup>. Au sujet de la nature double d'Ambia, M. Clarke note qu'elle résulte sans doute de la transformation en sirènes des filles de Caïn séduites par les anges déchus, dans le *Livre d'Enoch*<sup>1214</sup>.

Le fait que Caïn donne naissance à des monstres a pour origine l'interprétation médiévale de la marque de Caïn, issu d'une tradition juive ancienne, comme étant une paire de cornes<sup>1215</sup>. Devenant un monstre lui-même, il donnait naissance à d'autres monstres, en particulier les géants mentionnés dans la Genèse<sup>1216</sup>. Dans le texte cité ici, la marque de Caïn est une grosseur. Dans le *Saltair na Rann*, il s'agit également d'une bosse<sup>1217</sup>, ainsi que dans le récit de la malédiction de Caïn dans *c*<sup>1218</sup>.

1206 *Livre de Ballymote*, 3ra 4-16 = Clarke 2012 : 32.

1207 Clarke 2012 : 31-34.

1208 *eDIL* s.v. 1 *úar*, 1 *fúar*; *LEIA* U-8.

1209 Rodway 2010 : 5-6.

1210 *Ibid.* : 5 n.20, d'après une suggestion de Mahon.

1211 *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932 : XLVII 290, 316, XLVIII 201.

1212 *eDIL* s.v. *ambuae*; *LEIA* A-66.

1213 *eDIL* s.v. *ambí*. Ce terme n'est attesté que sous la forme nominative plurielle ou génitive singulière *ambí* (Rodway 2010 : 13 n.54).

1214 *I Hénoch*, XIX = Caquot 1987 : 493.

1215 Cf. Friedman 2000 : 96.

1216 Jean Cassien, *Conférences*, VIII. 20-22 ; Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, XV. 23.

1217 *Saltair na Rann*, II. 1997-2004 = Greene.

1218 *Lebor Gabála Éirenn* §39 = Macalister 1938-1956 : I 86-87.

Seul *Lc* lui donne sept grosseurs : une sur le front, deux sur ses joues, deux sur ses mains et deux sur ses pieds<sup>1219</sup>, ce qui, selon Rodway rappelle les cinq grosseurs du texte que nous venons de voir sur l'ascendance des Fomóire<sup>1220</sup>. Le fait qu'Ambia, la fille de Caïn à l'origine des monstres, et le poisson qui la féconde aient une nature aquatique tendraient à justifier une origine caïnite des monstres, du fait de leur nature qui leur permettrait ainsi de survivre au Déluge<sup>1221</sup>.

Dans le même ordre d'idées, on se souviendra que l'une des invasions antédiluviennes est donnée comme étant celle des filles de Caïn et de Seth. Or, c'est de l'union de ces femmes et des descendants de Seth que les Fomóire descendent, dans les autres traditions caïnites sur leurs origines. On peut concevoir qu'une tradition perdue expliquait la présence des Fomóire en Irlande avant Partholón, par la venue des filles de Caïn et de Seth, qui y conçurent ces monstres, dont la nature aquatique, évoquée précédemment, leur permit de survivre au Déluge<sup>1222</sup>.

Le fait que certaines traditions s'opposent à Caïn comme ancêtre des monstres post-diluvien provient de plusieurs apocryphes qui voient le Déluge comme une punition devant s'abattre sur la race de Caïn<sup>1223</sup>. Cependant, il y a un lien entre Cham et Caïn : ce sont les deux prototypes du mal dans la tradition judéo-chrétienne<sup>1224</sup>. Cette assimilation est renforcée par le fait que les textes médiévaux préfèrent la graphie C(h)am qui permet la confusion avec Caïn<sup>1225</sup>. Selon S. Rodway, cette tradition de (C)ham comme ancêtre des monstres ne s'est pas totalement imposée dans les mentalités médiévales irlandaises<sup>1226</sup>. Cela pourrait indiquer une conception pré-chrétienne des Fomóire qui les faisait remonter à un âge pré-diluvien.

Une autre généalogie biblique est également évoquée au sujet des Fomóire, lorsque un texte satirique du début du XVII<sup>e</sup> siècle, le *Pairlement chloinne Tomáis*, fait de Lóbas, régulièrement donné comme le druide des Fomóire<sup>1227</sup>, un petit-fils de Béalzébut. En dépit du fait que cette tradition se trouve dans un texte tardif, elle est peut-être bien plus ancienne. Ainsi, le fait que le lieu

---

1219 *Id.*

1220 Rodway 2010 : 10.

1221 Rodway 2010 : 13-17. On notera également que la manducation, par une femme, d'un élément ichtyen fécondant se retrouve dans la métempsychose de Túan mac Cairill.

1222 Concernant l'origine caïnite de ces peuples monstrueux irlandais, il faut aussi noter que cette croyance a sans doute dû influencer celle que l'on retrouve dans le poème vieil anglais *Beowulf*, où le monstre Grendel est donné comme un descendant de Caïn, comme le sont les *eotenas* « ettins », les *ylfe* « elfes », les *orcneas* « monstres mauvais ? » et les *gigantas* « géants » (*Beowulf*, ll. 99-114 = Klaeber 1922 : 5) ce que plusieurs auteurs ont considérés comme une influence irlandaise sur la culture anglo-saxonne (Donahue 1950 ; Carney 1955 : 102-114 ; Orchard 2003 : 68-75)

1223 *I Hénoch*, IX = Caquot 1987 : 480 ; *Fragments du Livre de Noé*, 106 = Charles 1913 : II 279.

1224 La perpétuation du mal après le Déluge a été vu comme le résultat de l'apprentissage des arts magiques par Cham auprès des géants descendant de Caïn (Williams 1982 : 34-35). En outre, le *SAM* donne Cham comme le successeur (*comarba*) de Caïn (§34 = Ó Cróinín 1983 : 79, 119).

1225 Rodway 2010 : 11-12 ; Clarke 2012 : 19-20.

1226 Rodway 2010 : 12-13. Michaël Clarke (2012 : 22) a bien montré que les deux passages cités n'étaient pas incompatibles et pouvaient correspondre au fait qu'une première lignée de monstres, descendant de Caïn, avait été détruite par le Déluge, tandis qu'une seconde lignée, produite par la malédiction de Noé sur (C)ham, existait encore dans le monde post-diluvien.

1227 Gray 1982 : 135 n. 5.

d'origine des Fomóire de Cichol est le Sliab Emor, c'est-à-dire sans doute le Mont Hermon, le lieu où les anges déchus descendirent sur Terre pour s'unir aux filles des mortels, peut se référer à cette conception, puisque les démons du christianisme comme Béalzébuch, sont des anges déchus. Or, le produit de l'union des anges déchus avec les mortelles sont, dans la littérature biblique, les Néphilims. Ceux-ci sont décrits comme des géants maléfiques<sup>1228</sup>, ce qui a pu favoriser l'assimilation de l'origine des Fomóire à la leur. Cependant, comme le signale M. Clarke, cette conception était déjà minoritaire du temps d'Augustin et de Jean Cassien<sup>1229</sup>. On peut donc considérer que ce fut également le cas en Irlande et cela expliquerait que l'on n'en retrouve que des traces allusives. Cependant, comme le signale M. Clarke, ces deux conceptions ont pu coexister de manière complémentaire, puisque le *Dúan in Choícat Cest* suggère que la belle-mère de Cham était de la famille de Caïn<sup>1230</sup>, ce qu'il relie au fait que, dans le *Banshenchas*, Oliva, la femme de Cham, est désignée comme celle dont « les Fomóire sont nés avec leur sous-races des îles d'Afrique » (*Fomoraig cona fo-chenelaig a n-indsib na hAfraicthi*)<sup>1231</sup>. Par conséquent, Oliva, est une descendante de Caïn, semblable aux filles de celui-ci, qui sont les mères des monstres dans la tétatogénèse caïnite, comme l'est Oliva dans la version post-diluvienne<sup>1232</sup>.

Une dernière tradition généalogique concernant les Fomóire est conservée dans les généalogies du manuscrit Rawlinson B. 502. Dans cette tradition, les Fomóire descendent tous des sept fils de Merzell « Celui qui bouge avec furie » (?)<sup>1233</sup>. C. Sterckx signale que la formule qui désigne cette ascendance commune est similaire à celle désignant l'ascendance commune des Túatha Dé Danann à leur grand-ancêtre, Tat mac Tabarn<sup>1234</sup>. Ce Merzell est désigné comme un descendant de Noé via Cham<sup>1235</sup>. Nous reproduisons ici le tableau généalogique élaboré par C. Sterckx concernant la descendance de ce patriarche fomorien :

Merzell						
Fóessam	Ollard	Líthard	Lasrach	Smirdub	Dílchu	Sárach
Ciarraill	Sithard	Slucbran	Camull	Coltach	Iball	Sróll
Lárglund	Larcach	Tabarn	Deileth	Clárach	Roail	Brichta
Molach	Galach	Ballach	Merccán	Sibart	hllach	Forais

1228 Sur la question du lien entre les Néphilim et le mal, cf. Wright 2005.

1229 Clarke 2012 : 18.

1230 *Dúan in Choícat Cest* §20 = Meyer 1903 : 236.

1231 *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932 : XLVIII 164.

1232 Clarke 2012 : 28-29.

1233 De *cell-* (LEIA C-61) thème verbal signifiant « mouvoir, se mouvoir » et de *mer* (eDIL s.v. 1 mer), adjectif ayant le sens de « fou, égaré, furieux ».

1234 Sterckx 2011c : 118, se basant sur les *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 162 e 29 – 162 g 25 = O'Brien 196 : 2330-331.

1235 Sa généalogie (*Rawlinson B. 502*, 162 e 40-56 = O'Brien 1962 : 330) énonce : (...) *Meircill m. Lecduib m. Iachtaich m. Libuirn m. Mathairn m. Soairt m. Sibuirn m. Siuccat m. Stairn m. Saltait m. Cair m. hIphit m. Philist m. Fuith m. Caim m. Noe m. Lamech et rel.*

Sithchind	Innomun	Sithchirn	Rintach	Licorp	Drochta	Sibach
Ochtach	Losc	Tastach	Sabart	Malairte	Barrach	Smirn
Deirgthind	Liburn	Tiagball	Lintach	Ágach	Láechlund	Orcca
Delbáeth	Plos(c?)	Drill	Ibaitte	Brost	Leithech	Libach
Elatha	Sílcat	Solach	Díringg	Trosach	Lathach	Diburg
Bres	Néit	Dícolla	Drochtach	Trescat	Lomaltach	Galach
	Doth	Dé Domnann	Líthach	Trén	Lomglúnich	Malach
	Balor	Indech	Lagas		Loiscenn	Eochu
			Tuire			

Cet arbre généalogique est artificiellement composé, selon C. Sterckx, qui indique que son but est de « présenter un tableau apparemment précis et complet attestant la parenté et la commune nature, « génétiquement » héritée, de toute la race, mais que cette composition conjoint en fait au moyen de noms artificiels, arbitrairement créés en fonction de leurs sens, un certain nombre de petites séquences significatives »<sup>1236</sup>. Concernant le caractère artificiel de cette généalogie, le fait qu'elle fasse remonter les Fomóire aux sept fils de Merzell est sans doute une application du motif de l'octade noachique que nous étudierons dans le cadre des invasions suivantes<sup>1237</sup>. Il n'empêche que C. Sterckx note, en reprenant des noms issus des différentes généalogies fomoriennes, que ces noms portent « les idées de difformité physique (Béalach, Car, Cinnleith, Corrcenn, Fochas, Goll, Liathlabar, Losc, Smirgoll...), de noirceur physique ou morale (Doth, Dub, Rodub, Smirdub...), de folie et de rage (Báeth, Merchell...), de querelle (Agall, Ciaráil, Greas, Sílcath...), de trahison (Tres, Trescath...), de spectralité (Amaid, Fuath, Siabart...), etc »<sup>1238</sup>. Il n'en reste pas moins que cette dernière généalogie montre des parallèles troublants avec celle des Túatha Dé Danann ; preuve de la commune nature initiale des deux races que nous étudierons en détail lorsque nous verrons le peuple des dieux d'Irlande.

Nous avons vu que ces généalogies faisaient des Fomóire les cousins de certains monstres de la tradition irlandaise. Il nous paraît donc nécessaire d'examiner le rapport des Fomóire avec ceux-ci, ce qui nous permettra de dégager certains traits communs.

1236 Sterckx 2011c : 121, 123.

1237 Scowcroft 1988: 24.

1238 Sterckx 2011c : 123 n. 58.

## 2. 1. b. Les races parentes des Fomóire.

Trois races parentes des Fomóire nous sont données dans les textes irlandais. Nous en avons évoqué deux, les Luchorpán et les Goborchind, sur lesquels nous reviendrons longuement par la suite, évoquons dès maintenant une troisième : celle des siréniens, qui englobe les êtres aquatiques mi-hommes mi-animaux marins. Nous les prenons en compte, car Ambia est une sirène. Or, les siréniens du folklore irlandais, Mellow ou Murdhuacha, sont intéressants à plus d'un titre. Ainsi, autant les femelles ont la beauté de leurs équivalents dans les autres cultures européennes, autant les mâles sont décrits comme horribles<sup>1239</sup>. Dans les récits les plus anciens, comme le *dindshenchas* de Port Láirge, où elles apparaissent sous le nom de Suire, elles entraînent la mort d'un prince en le déchiquetant<sup>1240</sup>.

En ce qui concerne les Luchorpán, ils sont plus connus, dans le folklore moderne, sous le terme de Leprechaun. Ceux-ci sont de petits êtres réputés être des cordonniers et les propriétaires de grandes richesses, pour lesquelles ils sont souvent poursuivis par des mortels dont ils se débarrassent par ruse<sup>1241</sup>. La petitesse des Leprechaun se retrouve dans l'ascendance qui leur est donnée à travers Bec et Becnait ; puisque le nom du premier signifie « Petit » et celui de la seconde est un diminutif féminin de Bec<sup>1242</sup>. Certaines traditions font des Leprechauns des artisans des fées et les gardiens de tous les trésors cachés de la terre<sup>1243</sup>. Le Leprechaun intervient encore dans des versions irlandaises du conte-type 670 « le Langage des Animaux », où il tient la place qui est, la plupart du temps, tenue par une sirène ou un saumon<sup>1244</sup>, ce qui nous rappelle la généalogie aquatique prêtée à cette race. La première mention des Luchorpán remonte à l'*Echtra Fergusa maic Léiti*, dans lequel ils semblent habiter dans ou à proximité de la mer. Dans ce texte, ils essaient de pousser Fergus mac Léti dans la mer, mais celui-ci les maîtrise et ils lui offrent le don de pouvoir respirer sous l'eau, au moyen d'herbes magiques<sup>1245</sup>. Le poème « Rédig dam, a Dé do nim », par Dublittir ua hUathgaile, fait explicitement référence à cette nature aquatique des Luchorpán, puisqu'ils y sont décrits comme *lerda*<sup>1246</sup>. Ce terme est traduit comme « maritime » par Carney, qui y voit un dérivé de *ler* « mer »<sup>1247</sup>. Une tradition du Lough Na Lughraman, dans le Donegal, fut recueillie par P. W. Joyce. Le nom de lieu signifie « le Lac des loughrymans », qui est une graphie

---

1239 Briggs 1976 : 290.

1240 *Dindshenchas bodléien* §23 = Stokes 1892 : 489-491; *Dindshenchas de Rennes* §42 = Stokes 1894-1895 : XV 432-434; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 190-193.

1241 Ó Giolláin 1984.

1242 Rodway 2010 : 5. Le même auteur (*ibid.* : 5 n.19) nous signale que les noms des Leprechauns apparaissant dans l'*Aidedh Ferghusa* (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) (= O'Grady 1892 : I 238) sont construits eux aussi sur *bec* (Rigbec mac Róbic, Brigbec mac Buain et Bec mac Bic), mais il nous signale que les noms dérivés de *bec* sont communs dans l'onomastique médiévale irlandaise et qu'ils ont pu être appliqués à de tels personnages.

1243 Ó Giolláin 1984 : 79.

1244 *Ibid.* : 84-85.

1245 *Echtra Fergusa maic Léti* §4 = Binchy 1952 : 37-38, 41.

1246 Rodway 2010 : 14.



de *lochramáin* qui serait elle-même une désignation alternative des Leprechauns. Il est dit dans cette tradition que les gens de cette région appelaient loughrymans une espèce de truite<sup>1248</sup>. Pour S. Rodway, le lien entre ces truites au nom de Leprechauns et la truite ancêtre des Luchorpán est « almost certainly a coincidence ». Selon lui, le terme *lochramán* aurait développé le sens secondaire de « créature chétive »<sup>1249</sup>. La dérivation est, en effet, tout à fait possible, mais il est néanmoins troublant que ce terme soit associé à des salmonidés qui sont justement en lien avec les Leprechauns. Au sujet de l'origine des Leprechaun, une croyance en fait une race d'êtres humains de grande taille (entre six et huit pieds de haut) qui vinrent une centaine d'années avant les druides et qui ne nuisaient à personne. Les druides furent jaloux d'eux et les maudirent, donnant une faible fertilité à leurs femmes et causant leur petite taille, tout en leur donnant une bourse remplie d'or<sup>1250</sup>.

En ce qui concerne le nom même des Luchorpán, plusieurs théories ont été avancées. La plus ancienne est celle de Whitley Stokes qui explique le nom comme signifiant « Petit corps »<sup>1251</sup>. De nombreux auteurs ont aussi avancé, à la suite d'Eoin Mac Neill, une étymologie basée sur un composé formé du nom du dieu Lug et de *corpán* « petit corps »<sup>1252</sup>. Ces deux étymologies ont été récemment battue en brèche par Jacopo Bisagni sur la base de nombreuses critiques linguistiques et phonétiques<sup>1253</sup>. Il en déduit, à partir des attestations les plus anciennes du terme, que *luchorpán* dérive de *lupracán* par la combinaison d'une métathèse et de l'étymologie populaire « petit corps »<sup>1254</sup>. Les plus vieux glossaires irlandais expliquent *luchorp* comme signifiant *oirb locha* « l'héritier d'un lac »<sup>1255</sup>. Pour ce qui est d'*abac*, qui apparaît comme un synonyme de Luchorpán, les glossaires médiévaux lui donnent plusieurs définitions. Le *O'Mulconry Glossary* l'explique ainsi :

*Abacc*, à savoir « le petit de la rivière », parce que c'est dans une rivière qu'ils sont, comme il est dit : « les tribus des Abacc de l'eau froide/purement ils habitant dans chaque pays (?) »<sup>1256</sup>.

Dans le *Sanas Cormaic*, il est dit :

*Abac*, c'est-à-dire de *ab* « rivière et de *bec* « petit », c'est un petit [être] qui est dans les rivières ; ou [*abac* signifie] « petit [est] son á », qui est sa hauteur<sup>1257</sup>.

Enfin, le *Dúil Dromma Cetta* nous signale que :

1247 Carney 1955 : 109. *Contra* Dáibhí Ó Cróinín (1983 : 134) voit ce mot comme signifiant « nombreux », d'après *ler* « grand nombre ». *eDIL* s.v. *ler* (1 et 2).

1248 Joyce 1913 : I 190.

1249 Rodway 2010 : 14-15. Il avance comme argument que dans le dialecte gaélique d'Achill, *luchramán* signifie « oisillon ».

1250 Ó Giolláin 1984 : 93.

1251 Stokes 1870-1872. Cette étymologie se base sur une composition par *lú* « petit » et *corp* « corps » ; ce qui semble être confirmé par l'*Echtra Fergusa maic Léiti*, où un synonyme de Luchorpán est *abac* « nain ».

1252 Mac Neill 1910 : 5. Cf. Bisagni 2012 : 56 n.45 (pour une bibliographie des études y faisant référence) et n. 46 (pour les études discutant cette étymologie).

1253 Bisagni 2012 : 55-61.

1254 *Ibid.* : 61-62.

1255 *Glossaire d' O'Mulconry* §795 = Stokes 1900 : 270. Cf. Rodway 2010 : 14.

1256 *Glossaire d' O'Mulconry* §3 = Stokes 1900 : 235. Cf. Bisagni 2012 : 81.

1257 *Sanas Cormaic* §83 = Meyer 1912 : 9 ; cf. Bisagni 2012 : 82.

*Abacc*, c'est-à-dire « le petit à l'instrument de musique » (?), d'après Senbec, celui qui fut trouvé dans la Boyne ; ou [*abacc* signifie] « petit [est] son á », qui est sa hauteur, comme dans « un bœuf qui meugle entre deux hauteurs »<sup>1258</sup>.

Nous avons déjà rencontré le personnage de Senbec, en tant que harpiste en lien avec les eaux diluviennes. Dans une version de son histoire, conservée dans le *Bretha Nemed*, il se désigne lui-même comme un *abhacán*<sup>1259</sup>. En outre, dans le *Dúan in cethrachat cest*, *Abcán úa hEbricc* le poète (*in fili*) est indiqué comme étant le père de Senbec<sup>1260</sup>. J. Bisagni met justement en rapport Senbec qui est dit « descendant du Saumon Tacheté », avec Bec, le possible ancêtre des Luporcán, qui est donné comme étant le « fils de la Truite »<sup>1261</sup>. En ce qui concerne *Abcán* comme nom de harpiste, le même auteur le rapproche du harpiste des Túatha Dé Danann, *Abcán mac Bicelmois*<sup>1262</sup>. Or, les Leprechauns du folklore sont des musiciens, en particulier des violonistes, donc des utilisateurs d'instruments à corde<sup>1263</sup>.

En ce qui concerne l'étymologie même d'*abac*, nous venons de voir que les glossaires le rapprochaient de *ab* « rivière » et de *bec* « petit ». Comme le signale S. Rodway, cette étymologie « is partially correct »<sup>1264</sup>, puisque *abac*, qui correspond au gallois *afanc* « monstre aquatique, castor », dont dérive le breton *avank* « nain, monstre marin », est issu du celtique *\*abankos* « créature fluviale ou aquatique »<sup>1265</sup>. J. Bisagni, pour sa part, signale que, dans le *Betha Brenainn*, les démons au visage noir, à forme de nains et de Leprechauns (*abhac 7 luchurpán*) apparaissent dans la baie de « l'île des Nains » (*Oilén na n-Abac*)<sup>1266</sup>. En ce qui concerne l'étymologie même de *lupracán*, J. Bisagni l'a déduite de sa comparaison avec les références faites aux Lupercales dans plusieurs *computs*<sup>1267</sup>. Dans ces textes, les Luperci sont identifiés, non pas aux membres d'un sacerdoce romain, comme ils l'étaient en réalité, mais à une race qui se transformait en loup en traversant un plan d'eau durant le mois de février. Le même auteur met cela en parallèle avec le fait que, la « Bible de référence » hiberno-latine, intitulée *Pauca Problemmata*, contient l'histoire d'hommes qui se transforment en loup en nageant dans un étang. Ce passage est cité dans le contexte d'une lecture exégétique de la Genèse 6, 2-4, selon laquelle les arts diaboliques de la transformation animale furent appris à Cham par la descendance monstrueuse de Caïn et Cham la préserva du Déluge en l'inscrivant sur des pierres. Parmi les exemples de telles transformations

1258 *Dúil Dromma Cetta* = Stokes 1859 : 195 ; cf. Bisagni 2012 : 82.

1259 *Bretha Nemed* = Gwynn 1940-1942 : 26-27.

1260 *Dúan in cethrachat cest* §8 = Thurneysen 1921 : 132, 134-135.

1261 Bisagni : 2012 : 82 n.122.

1262 Bisagni 2012 : 83 n.122.

1263 Ó Giolláin 1984 : 101.

1264 Rodway 2010 : 15.

1265 *eDIL* s.v. *abacc*; *LEIA* A-5 ; Hamp 1987 ; Delamarre 2003 : 29.

1266 *Betha Brenainn Clúana Ferta* §95 = Plummer 1922 : I 65, II 65. Cf. Bisagni 2012 : 63.

1267 Bisagni 2012 : 67-73. Les *computs* étudiés et cités par cet auteur aux pages correspondantes sont le *Computus Einsidlensis*, le *Munich Computus*, le *De Divisionibus Temporum*, le *comput* du MS lat. 6400B de la Bibliothèque Nationale de France, et le *Bobbio Computus*. Tous ces textes étant plus ou moins directement liés à l'érudition hiberno-latine.

animales, il y a celle des Arcadiens, qui se transforment en loups lorsqu'ils traversent un lac<sup>1268</sup>. Sachant que le lien entre les monstres de Caïn et ceux de Cham peut s'expliquer par la transmission du savoir magique du premier au second<sup>1269</sup>, ces Luperci seraient une race monstrueuse descendant de Cham et que, par conséquent, de leur nom dériverait le terme *lupracán*, désignant là aussi une race monstrueuse descendant de Caïn ou de Cham et liée aux eaux<sup>1270</sup>. Selon J. Bisagni, l'absence de lycanthropisme chez les Leprechauns peut s'expliquer par le fait que les compilateurs n'auraient copié que ce qui les intéressait et la version du texte qui serait parvenue aux auteurs aurait omis ce détail<sup>1271</sup>. En ce qui concerne la relation existant entre les Lupracáin et les Abaic, il considère qu'ils furent assimilés les uns aux autres sur la base de leur relation à l'eau et que la petite taille des seconds est ensuite passée aux premiers. Ce processus aurait été aidé par l'étymologie populaire de Lucorpán comme signifiant « petit corps »<sup>1272</sup>. On peut se demander la raison d'une telle assimilation. Une réponse possible pourrait être la proposition de S. Rodway, qui évoque le fait que l'Abac pourrait être une ancienne divinité celtique et le terme *luchorp(án)*, qu'il comprend comme signifiant « petit corps », pourrait avoir remplacé *abac* par un phénomène de tabou linguistique, sur la même base que le terme « Petit Peuple » pour désigner les êtres féeriques<sup>1273</sup>. Il est vrai que les Abaic et leurs comparses n'ont pas un rôle positif dans la tradition irlandaise et les Leprechaun y sont rarement considérés comme des êtres bénéfiques. Dans ce dernier cas, ils se vengent sans hésitation si on leur fait du mal. De plus, plusieurs récits évoquent la terreur qu'ils inspirent<sup>1274</sup>.

Pour ce qui est des Goborchind, Gael Hily nous signale qu'ils sont une pure création littéraire<sup>1275</sup> et, pour S. Rodway, ils ont pu être inspirés par les Cynocéphales mentionnés par Isidore de Séville<sup>1276</sup>. Pour Charles Donahue et Carney, ils ont pu être également inspirés par la mention d'êtres malformés avec une tête laide ou enflée, chez Isidore de Séville<sup>1277</sup>, mais M. Clarke considère que

---

1268 Bisagni 2012 : 75. *Pauca Problematata de Enigmatibus ex Tomis Canonicis* = MacGinty 2000 : 105. Cf. Orchard 2003 : 75. La tradition concernant les loups-garous arcadiens se trouve chez Augustin d'Hippone (*La Cité de Dieu*, XVIII 17-18), dont elle semble dériver (Bisagni 2012 : 77)

1269 Clarke 2012 : 25-28.

1270 Selon Bisagni (2012 : 78-80), la dérivation *lupercus* > *lupracán* se serait faite sur la base de la métathèse *lupercus* > *\*luperc/\*luparc* > *\*luprec/\*luprac* > *lupracán* avec l'addition du suffixe diminutif *-án* ou sur la métathèse d'un adjectif créé sur *Lupercus*, *\*lupercanus* > *lupracán*, avec la réinterprétation ultérieure du suffixe comme étant le diminutif *-án*.

1271 *Ibid.* : 81. Cependant, certaines traditions folkloriques font du Leprechaun un change-forme (Ó Giolláin 1984 : 99). Nous verrons dans la suite de ce chapitre qu'une explication alternative peut être donnée à cette absence de lycanthropisme chez les Leprechauns.

1272 Bisagni 2012 : 83.

1273 Rodway 2010 : 9. Par contre nous ne le suivons pas lorsqu'il assimile l'*abac* aux *genii cucullati*, du fait qu'ils se trouvent fréquemment près des sources sacrées. Il a été montré que ces génies encapuchonnés étaient des hypostases du dieu-père celtique (cf. Sterckx 2005a : II 347-357).

1274 Ó Giolláin 1984 : 100-101.

1275 Hily 2012 : 19.

1276 Rodway 2010 : 9.

1277 Donahue 1950 : 167 n.1 ; Carney 1955 : 106 ; Isidore, *Étymologies*, XI 3 7.

cela est trop vague<sup>1278</sup>. A ce dernier, nous devons objecter que, certes, les Cynocéphales sont des thérianthropes sauvages, comme les Goborchind, mais la comparaison s'arrête-là. En effet, ces êtres dont le nom signifie « Tête de Chèvre ou de Cheval »<sup>1279</sup>, n'ont rien à voir avec des êtres à tête de chien. En outre, le terme *gabor* dont il est tiré a les significations de « Cheval » et de « chèvre »<sup>1280</sup>, cette dernière étant originelle et remontant à une racine celtique *gabro*-<sup>1281</sup>. Le terme de *gabor* semble donc désigner des quadrupèdes herbivores, originellement des caprins. Il reste que nous avons là deux apparences thérianthropiques possibles pour cette race. M. Clarke identifie les Goborchind comme ayant des têtes de cheval, car l'un des rois des Fomóire, Eochaid Echchenn, porte un surnom qui le décrit comme hippocéphale, dans le *LGÉ*<sup>1282</sup>. Il explique qu'une race parente des Fomóire soit ainsi caractérisée par le fait que, dans les *De Mirabilibus Mundi*, le nom des Cynocéphales est parfois écrit *quinocephali*, ce qui semble être une déformation du latin *equinocephali*. Ces êtres sont alors décrits comme ayant une tête et une queue de cheval, de grandes dents et comme étant forts et capables de souffler du feu<sup>1283</sup>. Cela est une théorie tout à fait valable, mais on peut se demander pour quelle raison le terme Goborchind a-t-il été employé. Si l'auteur avait bien à l'esprit, et sans ambiguïté, le sens de « tête de cheval », il aurait pu employer un terme comme *ech* plutôt que *gabor* pour composer le nom de ses thérianthropes. De plus, le problème est que la version du *SAM* du *Livre de Ballymote* est tardive par rapport à celles où ne figurent que les Fomóire, les Luchorpáin et les Goborchind. Dans un autre ordre d'idées, d'Arbois de Jubainville a avancé, par comparaison avec les dialectes bretons, que le sens primitif de Goborchind serait celui d'hommes à tête de chèvres<sup>1284</sup>. En outre, le légendaire irlandais connaît également des êtres surnaturels liés aux caprins. Ainsi, dans un épisode de la *TBC*, Cú Chulainn est entouré, alors qu'il se trouve sur le champ de bataille, par plusieurs espèces de créatures surnaturelles, dont les Bocánaig<sup>1285</sup>. Le nom de ceux-ci est un dérivé de *bocán* qui se réfère à un « bouc ». C'est un diminutif de *boc* « bouc » provenant de la racine celtique *\*bukko-* ou de la racine germanique

---

1278 Clarke 2012 : 40 n.104.

1279 *eDIL* s.v. 1 gabor.

1280 *eDIL* s.v. gabor (1 et 2).

1281 Delamarre 2003 : 173-174.

1282 *Lebor Gabála Érenn* §501 = Macalister 1938-1956 : V 190-193.

1283 *De Rebus in Oriente Mirabilibus* XIV = Lecouteux 1979 : 16-17. Clarke 2012 140-141. Il pense que cette transformation proviendrait de la tradition celtique qui donne à certains rois, comme Labraid Loingsech, des oreilles chevalines (*ibid.* : 140-141 ; sur la tradition des figures royales ayant des oreilles chevalines, cf. Milin 1991). Pour confirmer son hypothèse, il cite un passage de la version du *SAM* du *Lc*, dans lequel des monstres supplémentaires sont nommés qui ont leurs correspondants dans les *De Mirabilibus Mundi* (Clarke 2012 : 41-46).

1284 Arbois de Jubainville 1884 : 95-96 n. 4. *Gabor-chomrád* est utilisé par Cormac (*Sanas Cormaic* §561 = Meyer 1912 : 69, cf. Stokes – O'Donovan 1868 : 46) pour traduire *Ecloga*, les « Bucoliques », comme si c'était une « conversation entre bergers ou entre hommes-boucs ». Cf. Lambert 1986 : 81-84.

1285 Cf. n. 979. Sur cet ensemble de créatures, cf. Sayers 1991 et Borsje 1999.

\**bukka-*, elle même parallèle à la forme celtique<sup>1286</sup>. Cela irait dans le sens d'une origine indigène des Bocánaig. En outre, P. L. Henry a montré que le terme *bocán* était lié à un ensemble de termes anglais et celtiques insulaires désignant un être féerique terrifiant<sup>1287</sup>, de la même manière que certains noms de Fomóire évoquent l'idée de terreur. Il n'empêche que le terme Goborchind pourrait être le renouvellement onomastique d'une catégorie d'êtres surnaturels terrifiants, liés aux caprins et proches des Fomóire. L'étude de ce dernier terme va également dans le sens des symboliques révélées par notre étude du rapport entre les Fomóire et leurs races parentes.

## 2. 2. L'étymologie du nom des Fomóire.

La signification première du nom de ce peuple est mal assurée. Selon le *Cóir Anmann*, *Fomóire* viendrait de *fo-muiride* « peuple qui vole et qui commet des ravages sur la mer »<sup>1288</sup>. Alternativement, d'autres versions du même texte expliquent *fo-muiridi* comme « les Bons Marins » comprenant *fo* comme venant de *fó* « bon »<sup>1289</sup>. À la fin de la période du Moyen Irlandais, le terme prend la signification de pirate, de géant ou de monstre marin et sert à gloser les noms d'êtres monstrueux de la littérature gréco-romaine comme Cerbère ou les centaures<sup>1290</sup>. Enfin, Keating explique que les Fomóire s'appellent ainsi, car ils font du brigandage en mer, d'où Fomóire, c'est-à-dire « le long de la mer » (*fomhuiribh*)<sup>1291</sup>.

En ce qui concerne l'étymologie, et donc le sens premier, de ce nom, diverses hypothèses ont été proposées. Toutes reconnaissent que le premier terme de ce nom, *fo*, a le sens de « sous »<sup>1292</sup>. En ce qui concerne le second élément, il est vu traditionnellement comme provenant de *muir* « mer »<sup>1293</sup>, qualifiant ainsi ces êtres de « Sous-Marins ». Kuno Meyer arrive aux mêmes conclusions par l'étude de la forme génitive ancienne *formra*, mais il considère que le sens donné doit se référer à une terre qui se trouve au bord de la mer<sup>1294</sup>. Muireann Ní Bhrolcháin tire de cette étymologie le sens de « Peuple venant du dessous de la mer »<sup>1295</sup>. De son côté Whitley Stokes fait dériver le deuxième terme de ce mot de *mór* « grand »<sup>1296</sup>, ce qui pourrait se traduire par « les Grands ou les Puissants du

1286 *eDIL* s.v. boc; *LEIA* B-62. Les spécialistes sont partagés quand à l'origine celtique ou germanique de ce terme, mais ils penchent néanmoins pour une origine celtique.

1287 Henry 1958-1959.

1288 *Cóir Anmann* §§112 (CA1), 2 (CA2), 242 (CA3) = Arbuthnot : I 105, 142, 178, 185, II 63, 135.

1289 *Cóir Anmann* §§112 (CA1), 242 (CA3) = Arbuthnot : I 105, 142, II 63, 135. Cette étymologie populaire a sans doute dû avoir un sens propitiatoire.

1290 *eDIL* s.v. fomóir.

1291 *Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 182-183.

1292 *Fo-* signifie, directionnellement parlant, « sous, contre » (*eDIL* s.v. fo, fa, fá). Les philologues et les mythologues contemporains ne retenant que le sens de « sous ».

1293 *eDIL* s.v. fomóir.

1294 Meyer 1914 : 6.

1295 Ní Bhrolcháin 2009 : 32. On notera que toutes les analyses précédentes négligent la qualité longue du second o.

1296 Stokes 1891b : 128.

Dessous ». Il a été suggéré par Thurneysen que l'élément *-móire* soit rapproché de l'allemand *Mahr* qui désigne un esprit maléfique dont la forme nocturne a donné les termes *nightmare* et *cauchemar*<sup>1297</sup>. Il en résulterait le sens de « Démons du Dessous »<sup>1298</sup>. Doris Edel a proposé le terme de « Démons Souterrains »<sup>1299</sup>. De son côté, M.-L. Sjoestedt a proposé une interprétation en tant que « Démons inférieurs »<sup>1300</sup>. Enfin, une dernière hypothèse a été avancée par F. Le Roux et C.-J. Guyonvarc'h, selon laquelle *Fomóire* serait une forme alternative de *fob(h)ar* « esprit, spectre », où le *-m-* ou *-mh-* vocalisé du premier terme serait une variante irlandaise du *-b-* ou *-bh-* vocalisé, permettant ainsi de comparer un équivalent continental, le gaulois *\*vo-bera*, d'où viendrait le nom de la vouivre<sup>1301</sup>. A cette hypothèse, Gael Hily objecte, d'une part, qu'une telle variation vocalique n'est pas attestée, et, d'autre part, que le nom de la vouivre vient du Latin *vipera*<sup>1302</sup>.

Il apparaît dès lors que les Fomóire sont des êtres surnaturels maléfiques appartenant au monde marin et/ou chthonien, même si les multiples interprétations de la seconde partie de leur nom s'explique surtout par des jeux de mots savants pratiqués par les érudits irlandais. Cette nature maléfique et surnaturelle qui transparait à travers l'étymologie de leur nom, que nous avons déjà rencontrée à travers leur généalogie, va être confirmée à travers l'étude des différentes caractéristiques de cette race.

## 2. 3. Les caractéristiques principales de ce peuple.

A partir des récits que nous venons de voir, nous pouvons définir les principales caractéristiques de ce peuple; le plus surnaturel de ceux qui ont envahi l'Irlande.

### 2. 3. a. Des êtres marins.

Nous avons pu voir que, de par l'étymologie populaire, qui leur est attachée, les Fomóire sont des êtres marins. C'est ce qui ressort également de leur description comme pirates et de leur lien avec l'inondation à la fin de leur oppression des Némédiens.

Un autre indice de la nature aquatique des Fomóire, selon Rodway, est le fait qu'ils descendent de l'union d'une sirène et d'une truite<sup>1303</sup>. Dans un ordre d'idées similaire, le même auteur cite un passage de l'*Altus Prosator*, un hymne hiberno-latin de la fin du VII<sup>e</sup> siècle, où il est dit que des

---

1297 Thurneysen 1921: 64.

1298 Rees – Rees 1961: 114.

1299 Edel 2001 : 203.

1300 Sjoestedt 1940 : 9. Les interprétations qui font des Fomóire des démons sous-marins ou souterrains ne sont pas contradictoires, selon Rodway (2010 : 17), car l'Autre Monde irlandais était souterrain et sous-marin.

1301 Le Roux - Guyonvarc'h 1986 : 392, 1987.

1302 Hily 2012 : 18.

1303 Rodway 2010 : 13.

géants (*gigantes*) sont tourmentés sous l'eau (*sub aquis*) en Enfer<sup>1304</sup>. Selon lui, cette image pourrait être celle d'une réinterprétation chrétienne d'un Autre Monde indigène subaquatique<sup>1305</sup>.

De même, en ce qui concerne les cousins des Fomóire, les Luchorpán/Leprechaun, leur caractère aquatique est également marqué, ne serait-ce que par leur généalogie commune. De même, plusieurs équivalents indo-européens des Fomóire sont en lien avec les eaux. Ainsi, tout comme les démons irlandais, les Telchines grecs sont des insulaires, issus de la mer et liés à des mythes diluviens<sup>1306</sup>. En Scandinavie, les géants scandinaves, les Jötnar, sont liés à la mer, dans les noms d'Hymir, de Gymir et d'Aegir ; ces deux derniers étant des personnifications de la mer, dont les vagues sont les neuf filles<sup>1307</sup>. Le géant Bergelmir et sa femme échappent également à un déluge<sup>1308</sup>. En Inde, les fils du roi Sagara ont été assimilés, par B. Sergent, à une pâle version humanisée des Fomóire. Le nom de leur père signifie « Océan » et lorsqu'ils sont réduits en cendres par le regard de Viṣṇu, les eaux du Gange les recouvrent, les purifiant et remplissant l'océan, l'homonyme de leur père<sup>1309</sup>.

Cependant, ce caractère aquatique alterne avec un caractère chthonien, visible au travers de leur fort lien avec le règne végétal.

### 2. 3. b. Le rapport au monde végétal et chthonien.

Parlant des Fomóire de Cichol, F. Le Roux remarque que l'intervention de ceux-ci « est rendue inévitable par l'arrivée de Partholón dont le défrichage atteint immédiatement la terre et la végétation » et que les invasions suivantes se heurtent à eux « dans une bataille magique qui est avant tout une guerre végétale »<sup>1310</sup>. Même si cette auteure fait une généralisation abusive en ce qui concerne les confrontations entre les Fomóire et les invasions suivantes, il est vrai que leur lien avec le sol et ce qui en est issu naturellement, la végétation, est particulièrement important dans nos textes. Dans le même ordre d'idée, les Jötnar scandinaves sont également liés au limon originel, à travers l'un des noms de leur géniteur, Aurgelmir<sup>1311</sup>.

Ainsi, il semblerait que les Fomóire soient en lien avec le motif de la guerre végétale. Ce motif présente le plus souvent des armées factices faites magiquement à partir d'éléments végétaux. C'est une magie que pratiquent par exemple certaines membres des Tuatha Dé Danann, mais également les enfants de Calatin contre Cú Chulainn, dans le but de le provoquer et d'entraîner ainsi sa mort.

---

1304 *Altus Prosator*; X = Carey 1998 : 39-40.

1305 Carey 1998 : 39-40. Cf. Rodway 2010 : 17.

1306 Sur ces caractéristiques de cette race, cf. Sergent 2004 : 565-569.

1307 Simek 1996 : 27-28.

1308 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 7 = Dillmann 1991 : 36.

1309 Biardeau 1999 : 849-850. Cf. Sergent 2004 : 574.

1310 Le Roux 1968 : 387-388 n.33.

1311 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 5 = Dillmann 1991 : 34-35 ; *Vafþrúðnismál* §29 = Boyer 1992 : 523. Sur l'étymologie d'Aurgelmir, cf. Simek 1996 : 49.

Ce motif est également celui qui transparaît à travers l'engloutissement des troupes romaines dans la forêt Litana<sup>1312</sup>. Or, nous avons vu que la déesse, à laquelle semble être assimilée la forêt concernée par ce motif, pourrait avoir comme équivalent irlandais plusieurs figures féminines de la race des Fomóire.

De la même manière, l'association d'Ysbaddaden et de Garganeus avec l'épine rappelle le caractère naturellement « agressif » des végétaux épineux, ce qui s'accorde parfaitement avec le caractère à la fois belliqueux et végétal des Fomóire.

En tant qu'incarnation des forces primordiales du sol, les Fomóire représentent également le caractère imprévisible de ses productions. Nous l'avons bien vu en étudiant l'*Airne Fíngéin*, mais cet aspect du caractère destructeur des Fomóire peut également se retrouver, d'une manière humanisée, à travers les tributs qu'ils font peser sur les Némédiens et les Túatha Dé Danann.

Sur la base du sens chthonien de leur étymologie, S. Rodway considère également qu'ils ont pu être des habitants des profondeurs terrestres<sup>1313</sup>, puisqu'ils sont dits venir des prairies (*srathu*) situées sous les mondes des hommes (*fo dóene donnaib*)<sup>1314</sup>

Le rapport avec le monde végétal et chthonien se retrouve peut-être dans le fait que la race parente des Leprechaun est souvent décrite comme vivant sous des arbres, des buissons ou des rochers, ainsi que dans des cavernes ou des crevasses<sup>1315</sup>. En outre, l'association de ces êtres avec un pot contenant de l'or, une bourse magique ou des trésors enterrés sous terre<sup>1316</sup> est clairement une association avec la richesse et en particulier celles de la terre. Encore plus proches de nos considérations, des récits font état de Leprechaun qui habitent des fermes ou font un travail de minoterie, le plus souvent la nuit, voire offrent un sac de la meilleure qualité d'orge<sup>1317</sup>. Tout cela semble parallèle au lien entre le roi Bres et le monde agricole et plus particulièrement céréalier<sup>1318</sup>. Dans le même ordre d'idée, l'association secondaire de la couleur verte et de la végétation avec les Leprechaun renverrait au monde des morts dont ils sont issus<sup>1319</sup>.

En ce qui concerne les équivalents indo-européens des Fomóire, B. Sergent note que les Telchines sont également liés à la minoterie<sup>1320</sup>. Dans cet ordre d'idées, n'est-il pas des plus intéressants que le géant qui survit au déluge primordial scandinave le fasse, selon certaines

---

1312 Le Roux 1959.

1313 Rodway 2010 : 16.

1314 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 118 a 30-35 = O'Brien 1962 : 20.

1315 Ó Giolláin 1984 : 94-95.

1316 *Ibid.* : 96-97.

1317 *Ibid.* : 98-99.

1318 Cf. Chap. VIII 4. 4. b.

1319 Ó Giolláin 1984 : 122, 127-129, 137-139. Cet auteur recense, dans toutes les traditions concernant les Leprechaun, trois fois plus de mentions du rouge, la couleur principale des habits de ces êtres, que le vert, qui lui apparaît cinq fois plus souvent que la couleur suivante, le noir. Il note également que le costume du Leprechaun combine souvent les deux principales teintes (*Ibid.* : 92).

1320 Cf. Sergent 2004 : 554.



interprétations, sur la plate-forme de son moulin<sup>1321</sup> ? De plus dans le légendaire scandinave, le moulin merveilleux Grótti, capable de tout « moudre »<sup>1322</sup>, est actionné par deux géantes, Fenja et Menja<sup>1323</sup>.

### 2. 3. c. Le gigantisme.

Il n'est pas fait explicitement référence au gigantisme des Fomóire dans les textes du *LGÉ*. Cependant, Giraud de Barri les assimile à des géants et nous avons vu que c'est également l'un des sens que prendra leur nom à la fin du Moyen Âge. C'est également une caractéristique partagée par Lot/Loth qui est décrite comme « massive » (*mass*) dans le poème XXXIII. De plus, l'assimilation implicite des Fomóire aux Néphilim, à travers certaines de leurs généalogies, participe de la même logique. Le fait que Bres a, à sept ans, la taille d'un garçon de quatorze ans est une indication de son gigantisme et de celui des Fomóire, d'après F. Le Roux<sup>1324</sup>. Sans parler des textes généalogiques ou tératologiques déjà cités dans lesquels ils sont décrits comme des géants. On peut considérer que ce gigantisme est une caractéristique originelle de ces créatures puisque plusieurs de leurs équivalents indo-européens possèdent également cette caractéristique.

De même, les Telchines<sup>1325</sup>, les Gigantes grec et les Jötnar scandinaves sont décrits comme des géants dans leurs traditions respectives. Le fait est que ces différentes espèces de géants sont primordiales, comme c'est le cas dans de nombreuses traditions qui n'appartiennent pas à l'aire culturelle indo-européenne.

Ajoutons également que ces géants que sont les Fomóire étaient une espèce parente des nains de la tradition irlandaise que sont les Leprechaun. Or, en Scandinavie, il apparaît que les nains et les géants sont, en dépit de leur différence de stature, très proches<sup>1326</sup>, comme dans la tradition irlandaise. Dans le même ordre d'idées, le fait que les Fomóire furent vaincus par les Túatha Dé Danann, qui sont, paradigmatiquement parlant, des druides, rappelle la croyance selon laquelle les Leprechaun furent une race de grande taille vaincue par les druides et ayant peuplé l'Irlande avant ces derniers<sup>1327</sup>. Un rapport similaire se retrouve chez les Spriggans de Cornouailles qui sont

---

1321 *Ibid.* : 573.

1322 C'est-à-dire créer à partir du néant en actionnant simplement la meule du moulin.

1323 *Gróttasöngur* = Boyer 1992 : 94-101 ; Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 7 = Dillmann 1991 : 127-128.

1324 Le Roux 1966 : 378.

1325 Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, XIV 38, XXX 226-230. Cf. Sergent 2004 : 548.

1326 Lecouteux 1988 : 97-99, 114-115.

1327 Il y a dans cette croyance plusieurs inversions par rapport à la confrontation des Fomóire et des Túatha Dé Danann. Ainsi, ce sont les druides qui sont belliqueux envers les Leprechaun, alors que dans le *CMT*, ce sont les Fomóire. La diminution de la taille et de la fertilité des Leprechaun est bien parallèle à la défaite des Fomóire face aux Túatha Dé Danann, mais la bourse d'or magique qui leur est donnée en compensation est clairement le correspondant folklorique de la richesse céréalière que donne Bres aux Túatha Dé Danann. Ce dernier point est d'autant plus probable que les Leprechaun pouvaient être liés aux céréales et qu'ils pouvaient même être les propriétaires d'un sac de grain de la meilleure qualité. Ajoutons également que le poème *Temair I (Dindshenchas métrique)* = Gwynn 1903-1935 : I 2-5.) mentionne les Lupracán parmi les différentes races qui peuplèrent l'Irlande avant les Milésiens, ce qui, selon J. Bisagni

également décrits comme des nains hideux qui sont les fantômes d'antiques géants chargés de garder les trésors cachés dans d'antiques ruines<sup>1328</sup>.

### 2. 3. d. Des borgnes, manchots, unijambistes liés au nombre six.

Comme nous avons pu le voir dans la description de Cichol et de son peuple, les Fomóire sont des borgnes, manchots, unijambistes. Cette unicité des organes doubles entraîne une multiplication de la puissance magique dans la pensée traditionnelle<sup>1329</sup>, ce qui donne aux Fomóire un caractère surnaturel redoutable.

Pour P. A Bernhardt-House<sup>1330</sup>, de même que leur gigantisme, les autres caractéristiques monstrueuses auraient été influencées par la description des races monstrueuses pliniennes<sup>1331</sup> reprise dans les écrits d'Isidore de Séville : l'unijambisme par les Sciapodes, la monophthalmie par les Cyclopes et les Cynocéphales pour les destructeurs des Partholoniens<sup>1332</sup>. Le même auteur pallie l'absence d'une race plinienne à l'origine du caractère manchot des Fomóire en citant un passage d'Isidore où il explique le nom de ces races monstrueuses par l'absence d'une partie du corps, donnant l'exemple d'un bras ou d'une jambe<sup>1333</sup>, et soulignant que le caractère triple de l'unicité organique ne se retrouve pas dans toutes les descriptions<sup>1334</sup>. Cependant, même s'il tempère vers la fin de son étude le caractère tardif et emprunté de la triple unicité organique, cette hypothèse est complètement invalidée par le fait que cet auteur ne semble pas prendre en compte, sans doute par méconnaissance, que cette caractéristique n'est pas un trait propre aux traditions irlandaises, ni même indo-européennes.

C'est pourquoi, P. Lajoye analysant ce motif dégage trois types d'êtres qui possèdent ces traits dans le domaine indo-européen. Les premiers sont des anti-dieux primordiaux, « sombres, monstrueux, gigantesques, parfois bénéfiques, la plupart du temps hostiles » qui ont ce caractère dès l'origine ou à cause d'une blessure, celle-ci révélant alors leur vraie nature<sup>1335</sup>. Les seconds sont des dieux foudroyants chargés de combattre les premiers et qui font l'acquisition de ces traits par des mutilations, volontaires et/ou temporaires<sup>1336</sup>. Le troisième groupe est formé par des sorciers humains, comme les enfants de Calatin. Ceux-ci sont préalablement rendus borgnes, manchots et boiteux avant de commencer leur apprentissage magique, dont le but est de provoquer la mort de Cú

---

(2012 : 66), les définit comme l'une d'entre elles.

1328 Briggs 1976 : 381.

1329 Deona 1959 : 32, 37 ; Le Roux 1966 : 386.

1330 Bernhardt-House 2012.

1331 Plin l'Ancien, *Histoire Naturelle*, VIII. 9-32.

1332 Isidore, *Étymologies*, XI 3 23, 16, 15.

1333 Isidore, *Étymologies*, XI 3 8.

1334 Bernhardt-House 2012 : 9.

1335 Lajoye 2006 : 226-227.

1336 *Ibid.* : 227-228.

Chulainn. P. Lajoie cite également le cas du *corrguinech* « le sorcier », que le glossaire d'O'Davoren décrit ainsi :

*Corrguinecht*, c'est-à-dire être sur un pied, avec une main et un œil, tout en exécutant la *glám dícinn*<sup>1337</sup>.

Les deux derniers groupes imitent donc les anti-dieux : les dieux tonnants pour lutter contre ces démons en retournant contre eux leur puissance magique funeste et les sorciers humains en s'appropriant cette même puissance<sup>1338</sup>. Essayant de trouver des parallèles à ce motif en dehors de l'aire indo-européenne, P. Lajoie n'en trouve que parmi certains peuples de Sibérie et des steppes d'Asie centrale, où il s'agit de démons unilatéraux habitant le monde inférieur<sup>1339</sup>. Étant donné que ce motif ne se retrouve pas dans l'ensemble des traditions indo-européennes, notre auteur en conclut qu'il s'agit d'un motif hérité d'une population des steppes eurasiatiques par les ancêtres des populations indo-européennes concernées<sup>1340</sup>. Le motif de base aurait été l'affrontement entre un héros et des démons unilatéraux de l'Autre Monde. Ensuite, lors du passage aux populations indo-européennes, le mythe prit une dimension cosmique et le héros devint un personnage tonnant<sup>1341</sup>.

Ce caractère orageux, tous les Fomóire – excepté Balor – semblent en être dépourvus. Cependant, une référence à celui-ci se retrouve peut-être dans leur transformation en pierres, à la fin du *CMT2*, car dans les traditions irlandaises, les pierres levées sont parfois considérées comme des foudres pétrifiées<sup>1342</sup>. On rappellera cependant que les Telchines grecs sont pourvus du pouvoir de faire venir les nuages et de faire tomber la pluie, la grêle et la neige, ce qui évoque la description de l'œil de Balor<sup>1343</sup>. En outre, les Spriggans corniques sont connus pour susciter des tempêtes qui ravagent les récoltes<sup>1344</sup>.

Pour ce qui est de la latéralité en elle-même, elle peut apparaître autrement que par une unicité des organes. En conséquence, le fait qu'un poète des Fomóire est appelé Lóch Lethglas, car il est à

---

1337 *Ibid.* : 228-229. Cf. *Glossaire d'O'Davoren* §383 = Stokes 1904 : 257.

1338 *Ibid.* : 231.

1339 *Ibid.* : 234-236.

1340 *Ibid.* : 236-238. Notons que même si la triple unicité organique peut parfois être associée aux mutilations qualifiantes indo-européennes (*ibid.* : 241-242), cela ne semble pas être le cas pour les Fomóire.

1341 *Ibid.* : 239-240. En ce qui concerne le motif de la triple mutilation du héros qui lui sert à vaincre les démons unilatéraux, nous y reviendrons lorsque nous parlerons de la seconde bataille de Mag Tured, où il apparaît. Notons enfin que Bernhardt-House (2012 : 10) tempère son analyse anti-nativiste de cette caractéristique des Fomóire en citant le cas, inconnu de P. Lajoie, des propos d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon (189e-193a = Robin – Vicaire 1991) qui décrit les premiers hommes comme ayant été créés avec deux têtes, quatre bras et quatre jambes. Ceux-ci furent coupés en deux par les dieux à cause de leur pouvoir et de leur désobéissance, si bien que la menace sous-jacente est que si les humains perdurent dans leurs erreurs, ils seront à nouveau coupés en deux, si bien qu'ils auront une triple unicité similaire à celle des Fomóire. Bernhardt-House relie cela au caractère maléfique des Fomóire, apparaissant sous la forme de leur généalogie impie judéo-chrétienne, qui les distingue ainsi des Túatha Dé Danann dont ils sont sinon bien proches.

1342 Sterckx 2005a : I 87.

1343 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V 55. Cf. Sergent 2004 : 557-561.

1344 Briggs 1976 : 381.

moitié vert<sup>1345</sup> du sommet de sa tête jusqu'au bas de ses pieds, nous semble relever de cette latéralité alternative, où la couleur anormale d'une moitié de son corps remplace l'absence de la seconde moitié. On peut trouver un parallèle à cette conception dans le fait que la géante, déesse des morts scandinaves, Hel est décrite comme ayant la moitié du corps noire<sup>1346</sup>.

En ce qui concerne le *corrguinech*, son nom provient de *corr-guinech*, c'est-à-dire « tueur de grue »<sup>1347</sup>. Selon G. Hily, la référence à la grue dans cette technique tiendrait à la manière de cet oiseau de se tenir sur une seule patte. Un oiseau qui est lié au milieu aquatique, comme les Fomóire. Le même auteur note également que des Fomóire sont explicitement assimilés à des grues<sup>1348</sup>. Ainsi, neuf piliers de Magh Réin, appelés *na corrgind*, auraient été érigés pour marquer les tombes des rois Fomóire tués par Lug. La version en prose de ce récit indique que ces rois étaient connus sous ce nom de *na corrgin*<sup>1349</sup>. En outre, dans le *CMT2*, trois Fomóire également tués par Lug sont appelés *na trí Corrchinn Chruaidhe* « les Trois Peaux de Grue Dures »<sup>1350</sup>. La relation entre les Fomóire et cette espèce d'oiseau n'est sans doute pas fortuite. Les traditions irlandaises concernant la grue en font un volatile sinistre, considéré avec suspicion et donné comme étant une âme désincarnée, surtout féminine<sup>1351</sup>.

Pour en revenir au *corrguinech*, sa posture est sans doute une appropriation, par imitation, du pouvoir maléfique des Fomóire. En effet, la *glám dicinn* « cri, malédiction impromptue ou extrême » qu'ils lancent est une satire qui met en œuvre le pouvoir magique de lier et de paralyser, voire, à terme, de donner une mort inéluctable<sup>1352</sup>. C'est bien là le même principe qui est en action à travers le regard du plus éminent des Fomóire, Balor, dont les pouvoirs ont été mis en relation, par Hily, avec la thématique du mauvais œil<sup>1353</sup>. Or, le dieu Midir possédait trois grues qui sont décrites comme étant à l'extérieur de sa maison, refusant l'entrée ou l'hospitalité à quiconque se présentait, si bien que ceux « qui les avaient vues ne pouvaient pas faire face à un combat égal ce jour-là »<sup>1354</sup>.

---

1345 *Cath Maige Tuired* §136 = Gray 1982 : 62-63. En fait, il s'agit d'une couleur entre le vert, le gris et le bleu qu'il faudrait rendre par le vocable « chlore » (Sauzeau – Sauzeau 2011 ; Sauzeau – Sauzeau 2012 : 86-100).

1346 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 34 = Dillmann 1991 : 62.

1347 *eDIL* s.v. *corrguinech* ; *LEIA* C-213.

1348 Hily 2012 : 125-126

1349 *Livre de Fenagh* = Hennessy – Kelly 1875 : 250, 258, 260. Cf. Hily 2012 : 126.

1350 *CMT2* l. 1210 = Ó Cuív 1961-1963: 338. Cf. Hily 2012 : 126.

1351 Ross 1960-1961. Cependant, comme l'a précisé C. Sterckx (2005a : III 451-452, citant Hyde 1931-1932 : 450), même si l'immense majorité des êtres métamorphosés en grues sont des femmes, ce n'est pas le cas dans toutes les histoires.

1352 Guyonvarc'h – Leroux 1986 : 175-177.

1353 Hily 2012 : 222 (à la suite des travaux de Borsje-Kelly 2013).

1354 *Athirne Ailgessach mac Ferchertne* = Thurneysen 1918 : 398-399.

Ces grues agissant de manière apotropaïque ont donc un pouvoir similaire à l'œil de Balor sur ceux qui les voient<sup>1355</sup>. Le regard redoutable est également une caractéristique des Telchines grecs<sup>1356</sup>.

Une autre caractéristique en lien avec le caractère surnaturel et redoutable des Fomóire est leur association au nombre six. Ainsi, B. Sergent remarque que les Fomóire sont liés au nombre six ou à son multiple par dix<sup>1357</sup>, en particulier, lorsque l'on parle du nombre de leurs navires, comme cela apparaît dans les textes que nous avons exposés ici. C'est l'un des traits qui les rapproche des Telchines grecs. Or, de la même manière que le chiffre six est de mauvais augure chez les Grecs, le six semble être également un nombre néfaste en terre celtique. B. Sergent l'explique par le fait qu'en étant à la fois un multiple de trois et un nombre pair, il s'agit d'« une monstruosité, à ranger aux côtés [...] des membres impairs des Fomóire »<sup>1358</sup>. On peut ajouter au caractère sinistre du nombre six chez les Celtes une autre symbolique complémentaire. Remarquant que de nombreuses figurations du dieu Sucellos le représentaient avec six doigts à la main, C. Sterckx en a déduit que la meilleure explication de ce polydactylisme serait, par comparaison avec les traditions populaires slaves et hongroises où elle est le signe de la prédestination chamanique, la manifestation du pouvoir de transcender et de faire transcender les frontières entre l'Autre Monde et le nôtre. Bien entendu, les Fomóire ne sont jamais décrits comme ayant six doigts à leur main unique. Cependant, leur association permanente avec l'Autre Monde rend parfaitement compte de cette symbolique du chiffre six. Il n'est pas étonnant, dans le même ordre d'idées, que les Fils de Sagara soient au nombre de soixante mille<sup>1359</sup> et que l'un des premiers géants scandinaves ait six têtes<sup>1360</sup>.

On conçoit donc que les Fomóire sont, à travers leurs attributs physiques et leur association au chiffre six, de parfaites incarnations de l'Autre Monde dans son aspect le plus néfaste, que les pratiquants irlandais des arts obscurs essaient de s'approprier en les imitant. Tout cela concorde parfaitement avec les aspects précédemment cités de ces êtres.

### 2. 3. e. La laideur, l'obscurité et la malignité.

Nous venons de voir que les Fomóire apparaissaient comme des borgnes, manchots, unijambistes. Cela est suffisant pour en faire des difformes. C'est également la même logique qui

---

1355 En outre, ce rapport et le fait que nous ayons trois Fomóire ou un nombre triple de rois fomoriens assimilés à des grues pourrait faire le lien avec le caractère tricéphale des équivalents indo-européens de Balor. En effet, des têtes coupées du tricéphale indien, Viśvarūpa, vont sortir trois oiseaux (*Mahābhārata*, V 9 34-38 ; *Śatapatha Brāhmaṇa*, I 6 3 1-5, V 5 4 2-6 ; etc.), tandis que le tricéphale iranien, Aži Dahākā habite lieu appelé Kvirinta (*Yašt*, XV 19) que Darmesteter (1882 : 584-585 n. 16) traduit, sur la base d'une étymologie populaire comme étant le « Palais de la Cigogne ».

1356 Sergent 2004: 559.

1357 *Ibid.* : 553.

1358 *Ibid.* : 553-554.

1359 *Ibid.* : 574.

1360 *Vafþrúðnismál* §33 = Boyer 1992 : 524.

sous tend le fait qu'ils soient compris parmi les monstres mal formés issus de Caïn ou Cham, d'après les généalogies pseudo-bibliques. Le surnom de Cichol, les noms de certains de ses ancêtres masculins et l'apparence de sa mère évoquent aussi une apparence monstrueuse. Contrairement à ce que certains auteurs avancent<sup>1361</sup>, la laideur physique des Fomóire apparaît bien dans le *CMT*, puisqu'il y est dit de leur armée que l'on n'en a jamais vu d'aussi horrible ou effroyable<sup>1362</sup>, comme le remarque F. Le Roux<sup>1363</sup>. À cette difformité physique, s'ajoute, dans le même texte, une laideur morale qui se signale par la rapacité de leurs rois qui imposent lourdement les Túatha Dé Danann sans aucun respect pour l'ordre social<sup>1364</sup>. À cela nous ajouterons que ce comportement est similaire à celui qu'ils ont vis-à-vis des descendants de Nemed et que cette difformité est le reflet de leur malignité.

De façon similaire, la race cousine des Leprechaun est décrite comme composée de petits vieillards difformes<sup>1365</sup>. Les siréniens mâles irlandais et les Goborchind ne sont pas plus attirants, tout comme les Spriggans corniques. De plus, nous avons vu que les Leprechaun et les créatures qui leur étaient équivalentes étaient loin d'être des créatures bénéfiques. De même, les Merrow mâles s'ils sont d'un naturel aimable avec les héros des contes n'en sont pas moins sinistres, puisque, dans leurs demeures sous-marines, ils gardent les âmes des noyés dans des bouteilles<sup>1366</sup>. En ce qui concerne les Spriggans, ils sont connus pour avoir un mauvais caractère et punir les mortels qui les offensent<sup>1367</sup>.

La laideur morale et physique est bien entendu le propre des démons indo-européens similaires aux Fomóire. Citons, par exemple, le cas des Telchines, que B. Sergent a rapprochés des Fomóire pour leur caractère néfaste<sup>1368</sup>. L'opposition entre les dieux irlandais positifs et les Fomóire négatifs est comparable à l'antagonisme entre Jötnar et – sauf dans de rares cas – dieux scandinaves. De même, les Fils de Sagara sont également maléfiques<sup>1369</sup>.

La noirceur est également un trait propre aux Fomóire, selon B. Sergent qui suit les remarques de F. Le Roux concernant les géants rencontrés dans le cycle ossianique ainsi que Fer Caille et Cichuil, les deux êtres monstrueux qui précèdent le roi Conaire dans la *Togail Bruidne Dá Derga*, dont le premier est décrit, similairement aux Fomóire, avec un œil, un bras et une jambe, tandis que

---

1361 Hily : 2012: 19.

1362 *Cath Maige Tuired* §51 = Gray 1982 : 38-35.

1363 Le Roux 1966 : 381.

1364 Le Roux 1966 : 381 ; Gray 1981-1983 : XIX 34-35. Gael Hily (2012 : 19 n.68), reprenant cette conception, signale que la laideur morale est aussi une caractéristique des Fomóire qui apparaissent dans *Foras feasa ar Éirinn* (I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 180-185).

1365 Ó Giolláin 1984 : 91-90. Comme nombre de génies familiaux européens, au demeurant (*Ibid.* : 102-103).

1366 Briggs 1976 : 292.

1367 *Ibid.* : 381.

1368 Sergent 2004 : 557-563.

1369 *Ibid.* : 574.

le nom de sa compagne est la féminisation du nom de Cichol<sup>1370</sup>. Dans le même ordre d'idée, les Leprechaun ne se rencontrent jamais en plein jour<sup>1371</sup>. Ils appartiennent au monde de l'obscurité et ce n'est pas pour rien que les traditions folkloriques font craindre leur rencontres.

Cette idée de peur liée à des forces issues de l'obscurité se retrouve non seulement dans le regard noir des Telchines<sup>1372</sup>, mais également dans les noms des ancêtres paternels de Cichol qui évoque l'idée de terreur<sup>1373</sup>. De la même manière, les esprits féminins et les démons caprins qui apparaissent dans la *TBC* aux côtés de Cú Chulainn et qui sont similaires aux Fomóire féminins et aux Goborchind, sont clairement les vecteurs d'une terreur à vocation guerrière<sup>1374</sup>.

### 2. 3. f. L'élément féminin.

Contrairement aux autres invasions – exceptées les invasions antédiluviennes et, dans une moindre mesure celle de Partholón, nous y reviendrons – l'élément féminin est des plus importants chez les Fomóire. Ainsi, le nombre de femmes est supérieur à celui des hommes dans l'invasion de Cichol et il est le seul personnage nommé de sexe masculin. En outre, le caractère fort, dominateur et, donc, dans une pensée traditionnelle indo-européenne, anormal de l'élément féminin est particulièrement apparent dans les récits concernant la seconde bataille de Mag Tured. Dans le *CMT*, le Dagda est dominé par la fille d'Indech, avant de pouvoir s'unir à celle-ci<sup>1375</sup>, tandis que, dans le *CMT2*, la femme de Balor s'interpose entre celui-ci et le Dagda, éloignant ce dernier et lui infligeant même une blessure qui lui sera fatale des années plus tard.

On peut donc se demander si l'association des Fomóire aux grues ne viendrait pas de l'association très répandue, dans les traditions irlandaises, de ces échassiers à des âmes féminines. Dans le même ordre d'idées, on peut rapprocher cela du fait que Tethra est un autre nom pour la déesse de la guerre.

### 2. 3. g. Une nature ophidienne oblitérée ?

Nous avons vu précédemment que plusieurs équivalents celtiques, continentaux ou insulaires, des Fomóire et, en particulier, de Balor avaient une nature ophidienne. Celle-ci n'est pas véritablement présente dans la caractérisation des Fomóire. Cependant plusieurs éléments peuvent faire penser à un tel trait. Ainsi, plusieurs adversaires de saint Patrick, dont les affrontements

1370 Le Roux 1961 : 338, 340 ; Sergent 2004 : 545-546. Les textes utilisés par F. Le Roux sont le *Duanaire Finn* (IX = MacNeill – Murphy 1904-1954 : II 4) et la *Togail Bruidne Dá Derga* (§§38, 136 = Stokes 1901-1902 : XXII 41, 310).

1371 Ó Giolláin 1984 : 95-96.

1372 Sergent 2004 : 554.

1373 Cf. *Supra*. Sur l'idée de terreur en relation avec le nom de cette figure, cf. Sayers 1990.

1374 Borsje 1999 : 235, 239. Dans le même ordre d'idée, il est intéressant de constater que des démons caprins interviennent dans la *TBC* pour susciter une terreur guerrière surnaturelle, tandis qu'en Grèce, le dieu qui suscite une terreur inexplicable, la panique, et plus d'une fois dans un contexte guerrier, n'est autre que le caprin Pan, qui appartient aux forces du non-ordre (Sauzeau – Sauzeau 2012 : 288).

1375 Cf. n. 2903.

rappellent ceux de Lug, ont une nature ophidienne aquatique<sup>1376</sup>. L'hagiographie populaire de saint Patrick aurait donc gardé le souvenir du caractère ophidien primitif des Fomóire.

Dans le même ordre d'idées, la latéralité des Fomóire, en particulier leur unijambisme, comme dans le cas de Cichol dont le genou est dit tordu, pourrait être une expression alternative de la nature ophidienne des Fomóire.

On remarquera que de nombreux équivalents indo-européens des démons irlandais sont également ophiomorphes. Ainsi, de nombreux correspondants de Balor dans le mythe du vol des vaches cosmiques<sup>1377</sup>. En Grèce, les Gigantes sont anguipèdes ; de même les Telchines, qui peuvent également être phocomèles<sup>1378</sup>. Enfin, en Scandinavie, un des enfants de Loki et de la géante Angrboda est le serpent géant Jormungard<sup>1379</sup>.

Indirectement, la symbolique ophidienne des Fomóire transparaît également à travers leur rapport avec le poison.

### 2. 3. h. Épidémies, épines et poison.

Comme nous l'avons vu, Partholón comme Nemed meurent de maladie plusieurs années après avoir subjugué les Fomóire. Dans le cas de Partholón, cette mort est liée soit à une blessure infligée par les Fomóire soit à une épidémie touchant son peuple. Or, nous avons observé que son peuple pouvait aussi avoir été exterminé par les Fomóire. Dans le cas de Nemed, sa mort est suivie de la mise en esclavage de son peuple par les Fomóire et, après la défaite de ces derniers, les descendants de Nemed sont chassés d'Irlande par une épidémie comme le note *a*<sup>1380</sup>. Au-delà du schéma similaire qui apparaît dans ces deux récits, il semble que le massacre ou la domination d'une population par les Fomóire a été mis en parallèle avec une épidémie. En outre, nous avons vu précédemment que les animaux qui leur étaient associés étaient des animaux vus comme venimeux. Sans parler de la description de l'œil de Balor ou des lances d'Yspaddaden qui sont décrits comme empoisonnés. On peut donc concevoir que, pour des populations ayant un mode de pensée traditionnel, entre un poison et une infection liée à une blessure, la différence devait être bien mince et la confusion pouvait s'étendre aux épidémies, elles aussi vues comme des empoisonnements. On peut ajouter à cela le fait que le nom d'Yspaddaden est lié à l'épine et que c'est dans un feu de ce bois que sont tués les victimes du géant Garganeus. En outre, l'aubépine joue un rôle dans le rituel

---

1376 Il y a tout d'abord la croyance populaire, célèbre de nos jours, qui explique l'absence de serpents en Irlande par leur exil par Patrick. A Tailtiu, Saint Patrick jette le roi Loeghaire dans un trou marécageux, où il réside désormais sous la forme d'un horrible serpent (Mac Neill 1962 : 399). Ailleurs c'est un démon femelle anguipède qu'il vainc, en la tuant ou en l'emprisonnant sous un lac (*ibid.* : 399-400, 502-525). Enfin, le démon porteur de la lumière maléfique qui a été identifié avec Balor est parfois désigné comme étant un serpent (*ibid.* : 533).

1377 Cf. *Supra*.

1378 Cf. Sergent 2004 : 543-544.

1379 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 34 = Dillmann 1991 : 61-62.

1380 *Lebor Gabála Éirenn* §243 = Macalister 1938-1956 : III 124-125.



du *glam dicinn*, fortement lié aux Fomóire<sup>1381</sup>. Il semblerait donc que le rapport de ces géants à l'(aub)épine soit similaire au regard empoisonné et perçant de Balor. De plus, Philippe Walter signale dans l'étude de cette plante, que l'aubépine symbolise la frontière entre ce monde et l'Autre et qu'elle souligne la symbolique de ce dernier comme lieu d'origine des maladies<sup>1382</sup>. La comparaison avec la tradition scandinave va encore nous aider à confirmer cette hypothèse.

Ainsi, C. Lecouteux assimile les nains scandinaves, les *dvergr*, aux morts maléfiques<sup>1383</sup>. Les premiers sont associés à des bêtes venimeuses, comme les araignées<sup>1384</sup> et, comme les seconds, sont particulièrement nuisibles, car leur présence maléfique est liée aux épidémies et autres maladies<sup>1385</sup>. Nous avons vu que ces nains étaient proches des géants scandinaves. Or, les Jötnar, comme les Fomóire, semblent être également liés aux épineux puisque l'un d'entre-eux, qui est sans doute le grand-père maternel du dieu Odin, s'appelle Bölthorn « Mauvaise Épine »<sup>1386</sup>. Ils sont également liés au poison par leur origine<sup>1387</sup>. En Grèce, les Telchines sont également des empoisonneurs des hommes et des plantes, ce que B. Sergent compare justement avec le venin de l'œil de Balor<sup>1388</sup>.

Il semblerait donc que les Fomóire soient également, de par leur nature maléfique en lien avec l'Autre Monde, des vecteurs de maladies, des êtres venimeux. Sachant que, dans la tradition scandinave, ce sont les morts qui propagent les maladies, il est logique de continuer notre étude par l'exploration du lien entre les Fomóire et le monde des morts.

### 2. 3. i. Des êtres fondamentalement liés à l'Autre Monde.

Le lien profond des Fomóire avec l'Autre Monde se signale de plusieurs façons. Ainsi, le fait qu'ils soient alternativement donnés comme étant ultramarins ou chthoniens renvoie à la localisation insulaire ou souterraine de l'Autre Monde irlandais, le *síd*<sup>1389</sup>, ce qui transparait également dans leurs autres associations aquatiques et chthoniennes. Ils sont décrits comme étant les « guerriers du *síd* »<sup>1390</sup>. C'est de cet Autre Monde qu'ils tirent leur puissance magique funeste et donc leur savoir occulte, comme le fait Lóch Lethglas, que B. Sergent a comparé à celui des Telchines et des Jötnar<sup>1391</sup>.

---

1381 *Livre de Ballymote*, fol. 284a, ll. 24-51 = Stokes 1891 : 119-121.

1382 Walter 1989 : 107.

1383 Lecouteux 1988 : 105-109.

1384 *Ibid.* : 116.

1385 *Ibid.* : 152-156.

1386 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 6 = Dillmann 1991 : 36. Cf. Simek 1996 : 64.

1387 Ainsi, l'ancêtre des Géants scandinaves, Ymir est issu des flots empoisonnés de Hvergelmir (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 4-5 = Dillmann 1991 : 32-35).

1388 Cf. Sergent 2004 : 557-558 et la n. pour le parallèle avec l'œil de Balor.

1389 Cf. p. 650.

1390 *Cath Maige Tuired* §41 = Gray 1982 : 34-35.

1391 Sergent 2004 : 565, 573.

Or, les êtres de l'Autre Monde sont clairement les âmes des morts dans les traditions irlandaises<sup>1392</sup>. Peut-on dire la même chose des Fomóire ? Nous avons vu précédemment que nombre de termes liés à cette race, comme *fúath*, désignaient des spectres. Ce sont également des Fomóire anonymes qui sont décrits comme étant des « fantômes manchots, borgnes, n'ayant qu'une jambe, aux joues pâles » dans l'*Oidheadh Con Culainn*<sup>1393</sup>. De même, nous avons vu que les Leprechaun étaient considérés comme les âmes des morts, tandis que les Spriggans sont des fantômes de géants.

A ces faits il nous faut ajouter que, non seulement les Duergar, mais également les Jötnar scandinaves sont liés au monde des morts<sup>1394</sup>. De même, un texte grec assimile les Telchines à des esprits de la mort<sup>1395</sup>.

Si, comme nous l'avons proposé précédemment, les Fomóire sont liés aux serpents, ce lien entre les premiers et les âmes des morts fait sens si l'on garde à l'esprit les analyses du motif du serpent dans les traditions celtiques et autres par C. Sterckx : les ophidiens seraient la représentation des âmes désincarnées<sup>1396</sup>. C'est une conception similaire qui apparaît dans le fait que les nains scandinaves, considérés comme les âmes des morts, furent créés à partir des vers issus de la chair du géant primordial Ymir<sup>1397</sup>.

### 2. 3. j. Les autres animaux associés.

Dans les textes que nous avons étudiés précédemment nous avons pu voir que plusieurs animaux étaient liés aux Fomóire. Il doit donc y avoir un lien conceptuel entre ces démons et leurs animaux associés.

Au premier rang de ceux-ci figurent les canidés. C'est ce que nous avons pu voir à travers leur association aux Cynocéphales, à travers le chef fomorien Conann et, nous le verrons, à travers les loups qui sont envoyés par ces derniers et leurs alliés grecs contre Conann et ses guerriers<sup>1398</sup>. De plus, nous avons vu que l'une des races sœurs de celle des Fomóire, les Lupracáin, avait son nom construit sur un emprunt à un terme latin dénotant des lycanthropes et il a été appliqué à des êtres en relation avec le domaine aquatique. Ce lien entre la lycanthropie et les eaux nous fait penser à une description démoniaque des Túatha Dé Danann dans laquelle ils sont considérés comme se transformant en loup en allant « sous la mer » (*fo muirib*)<sup>1399</sup>.

---

1392 Cf. Briggs 1976 : 469.

1393 *Oidheadh Con Culainn* §15 = Guyonvarc'h 1961- 1962 : I 514.

1394 Lecouteux 1988 : 113, 115.

1395 Stésichore, *fragments* 265 = Campbell 1991.

1396 Sterckx 2005a : II 369-375.

1397 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 14 = Dillmann 1991 : 44.

1398 Cf. p. 345.

1399 Cf. n. 2706.

Ici, le caractère sous-marin et loupin des Túatha Dé Danann ne nous semble pas être originel. Il est dû à une démonisation tardive qui a utilisé des aspects de ces démons indigènes que sont les Fomóire, puisque l'expression *fo muirib* se retrouve dans l'une des étymologies de leur nom. Or, nous avons déjà vu précédemment que le lien entre lycanthropie et milieu aquatique était signalé par les gloses hiberno-latines concernant les Luperques et qu'il aurait servi à former le terme Lupracán, lui-même glosant celui d'Abac. Ici, la correspondance entre les Luperques des gloses hiberno-latines et les Fomóire est beaucoup plus proche, de par leur aspect, alors que la relation entre les Luperques et les Lupracáin se justifie par l'étymologie. On peut comprendre cette double relation par le fait que les deux races cousines, que sont les Fomóire et les Abaic/Lupracáin, sont éminemment proches, ayant le même type de relation que celle existant entre les Jötnar et les Duergar scandinaves. Le lien des Fomóire avec l'eau et les canidés aurait contribué à leur appliquer la définition de la lycanthropie aquatique des Luperques, tandis que le nom aurait été appliqué à une espèce proche, aquatique elle aussi, mais sans relation avec les canidés, tout en jouant sur le suffixe diminutif *-án*, du fait de la petite taille des Abaic.

Tout cela soulève une question fondamentale : pourquoi les Fomóire sont-ils associés aux canidés, aux chiens et/ou aux loups ? Pour répondre à cette question, il faut se souvenir de deux éléments importants. Premièrement, le chien et le loup peuvent être désignés par le même terme en gaélique, *cú*. La distinction se faisant par l'adjectif *allaid* « sauvage » apposé à *cú*<sup>1400</sup>. Ici, connaissant le caractère maléfique des Fomóire, ils sont sans doute des « mauvais chiens », des loups. D'autre part, le terme de « chien » (*cú*) est un terme métaphorique pour désigner le guerrier. En outre, la lycanthropie, qui est associée aux Fomóire, est également attachée à des pratiques guerrières dont il sera question à la fin de ce chapitre. Il apparaît donc que le caractère canin des Fomóire est principalement lié à leur aspect négatif de guerriers sauvages<sup>1401</sup>.

Cette association aux canidés, B. Sergent la note profondément chez les Telchines grecs<sup>1402</sup> et il ne faut pas oublier que le loup Fenrir et ses louvetaux sont de la race des géants<sup>1403</sup>.

L'autre animal auquel sont associés les Fomóire est le porc ou le sanglier, comme nous l'avons vu à travers le nom du père de Lot/Loth, de celui de leur chef Morc, et, comme nous le verrons, dans les porcs qui furent envoyés pour détruire la Tour de Conann<sup>1404</sup>. Une version christianisée du

1400 *eDIL* s.v. *cú* ; *LEIA* C-257.

1401 A cela nous pouvons ajouter que les conceptions irlandaises concernant les lycanthropes comme des âmes qui se transforment en loup en dehors du corps de leur propriétaire, qui est une conception gaélique ancienne (Carey 2002b : 55-56). Il y aurait donc là un lien supplémentaire entre les Fomóire, les canidés et des âmes désincarnées – même si c'est temporairement.

1402 Sergent 2004 : 549-552.

1403 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 12, 34 = Dillmann 1991 : 41-42, 61. Notons au passage que le nom de Fenrir signifie « Habitant du Marais » (Simek 1996 : 111), ce qui lui donne une nature aquatique proche de celle de nos lupins Fomóire.

1404 Cf. p. 345.

rapport entre les Fomóire et les suidés nous est présentée dans l'*Immram Snédgusa 7 Mac Riagla*, où des hommes à tête de porc, descendant de Caïn ou de Cham comme les Fomóire, disent habiter dans la mer<sup>1405</sup>. On peut se demander si ces créatures ne sont pas les ancêtres des Merrow du folklore irlandais, puisque ceux-ci sont décrits comme ayant des yeux de porcs<sup>1406</sup>. Plusieurs raisons permettent de comprendre le caractère porcin des Fomóire.

Ainsi, ce sont des animaux en lien avec l'Autre Monde. Ils sont présents dans les pratiques funéraires<sup>1407</sup>. Une légende irlandaise parle de porcs indénombrables et invulnérables, issus de l'Autre Monde ayant ravagé l'Irlande pendant sept ans<sup>1408</sup>. De même, au Pays de Galles, les porcs sont originaires de l'Autre Monde<sup>1409</sup>. Le porc est également, en Irlande, une nourriture typique de l'Autre Monde et c'est cette viande qui est prioritairement consommée durant la fête de *Samain* qui voit l'ouverture et la circulation entre l'Autre Monde et le nôtre<sup>1410</sup>. Le porc sert aussi de guide vers l'Autre Monde voire de signal de mort<sup>1411</sup>. Le porc fouillant et ravageant le sol n'est-il pas en lien avec la symbolique chthonienne des Fomóire? On pourrait le penser, du fait de ses nombreuses associations indo-européennes avec des déesses du cycle végétal<sup>1412</sup>. En outre, cet aspect de ravageur de cultures du porc s'accorde parfaitement avec le rôle des Fomóire, dans l'*Airne Fingen*. Au sujet de ce dernier point, il nous faut signaler que la lumière démoniaque vaincue par saint Patrick et évoquée précédemment porte parfois le nom de Suicín. Le nom peut être apparentée au terme soc, qui lui-même dérive du vieux-celtique *succos* « porc » et désignait le groin du porc ainsi que divers objets comparables comme le soc fendant la terre comme le groin du porc<sup>1413</sup>. B. Sergent identifie ce démon-porc lumineux à une diabolisation du dieu Lug, mais ne serait-il pas plus logique d'y voir un Fomóire, plus précisément un Balor porcin, christianisé ?

De plus, le porc a pour particularité, rare parmi le règne animal, d'être un carnivore qui ne chasse pas activement pour sa nourriture. Apparaissant comme un herbivore, un porc peut dévorer un corps mort ou inerte s'il y en a un à sa portée et cette dualité a pu être perçue comme sinistre et contre-nature<sup>1414</sup>. D'autre part, le sanglier est associé aux guerriers et aux vertus martiales. La chasse au sanglier a une valeur initiatique. Le suidé peut être le déguisement nocturne pour le héros poursuivi ou qui veut repousser ses ennemis. Le sanglier devient le symbole du chasseur et du guerrier, mais presque toujours dans la perspective du tueur voué à mourir à son tour, le guerrier

---

1405 §48 = Stokes 1905b : 162.

1406 Briggs 1976 : 290.

1407 Mallory – Adams 1997 : 426-427 ; Sterckx 1998: 16, 23.

1408 *Cath Maige Mucrama* §34 = Stokes 1892-1893 : 448-449.

1409 *Mabinogi de Math* = Lambert 1993 : 101-102.

1410 Le Roux -Guyonvarc'h 1995 : 52-56 ; Guibert de la Vaissière 2003 : 64-79, 112-135.

1411 Mallory – Adams 1997 : 427.

1412 *Ibid.* : 426.

1413 Delamarre 2003 : 284. Cf. Sergent 2004 : 229.

1414 Mallory – Adams 1997 : 426.

acculé<sup>1415</sup>. C'est ce dernier aspect qui apparaît dans l'attaque finale de Morc mac Dela. Les caractéristiques des suidés sont donc en rapport avec le rôle de guerriers ravageurs prêté aux Fomóire dans nos textes.

Enfin, étrangement, au premier abord, les Fomóire sont associés aux ovins, car nous avons vu qu'ils avaient transformé l'Irlande en terre à moutons. On peut comprendre cela comme une allusion au tribut demandé par les Fomóire : celui-ci aurait été tellement important qu'il n'aurait laissé comme ressource que l'herbe nécessaire à l'élevage des ovins. Cependant, une autre explication pourrait se superposer à celle-ci. Dans une version de la conception de Mongan, le père de celui-ci, Fiachna Lurga, est menacé par des envahisseurs venus de Scandinavie qui disposent de moutons venimeux qui déciment ses troupes jusqu'à ce que le dieu Manannán intervienne en lui fournissant une chienne qui tue tous les moutons<sup>1416</sup>. Le fait que les moutons soient ici décrits comme étant venimeux, nous le rencontrerons dans le caractère tout aussi venimeux des animaux utilisés par les Némédiens assiégeant Conann<sup>1417</sup>, les deux seules espèces nommées sont justement celles qui caractérisent Conann et Morc. En outre, les propriétaires de ces moutons peuvent être assimilés aux Fomóire, de par leur origine géographique. Ici donc, les moutons sont sans doute assimilables, comme les chiens et les porcs venimeux attaquant la Tour de Conann, à des guerriers en lien avec les Fomóire. Mais pourquoi des moutons sont-ils associés aux Fomóire ? Cela doit être dû à leur aspect marin, symbolisant des vagues, éventuellement diluviennes. Il s'agit là d'un aspect marin et destructeur qui n'est pas non plus étranger aux Fomóire<sup>1418</sup>.

D'autres animaux que nous avons vu associés aux Fomóire sont les chevaux, pour lesquels ils organisent des courses renommées<sup>1419</sup> - les chevaux étant également une image des vagues en Irlande<sup>1420</sup>. B. Sergent a bien montré que les Telchines étaient également liés aux chevaux, en particulier marins<sup>1421</sup>. Il note également une association chevaline pour les Fils de Sagara, dans le mythe qui les concerne<sup>1422</sup>. En Scandinavie, le géant artisan de la forteresse d'Asgard possède un cheval surnaturel, Svadilfari, qui engrossera Loki transformé du meilleur des chevaux, celui d'Odin, l'étalon à huit pattes Sleipnir<sup>1423</sup>. L'Irlande connaît des chevaux aquatiques, les Kelpies ou Phooka,

---

1415 *Ibid.* : 426-427; Sterckx 1998 : 20-21.

1416 *Compert Mongáin ocus Serc Duibe-Lacha do Mongán* §§3-4 = Meyer – Nutt 1895 : I 59-60, 72-73.

1417 Cf. p. 345.

1418 On remarquera au passage que l'étymologie des Goborchind, en tant qu'êtres mi-humains mi-quadrupèdes à la robe blanche peut également faire penser aux ovins et que certaines traditions grecques associent justement les caprins comme étant les meneurs des ovins (Sauzeau – Sauzeau 2012 : 285).

1419 *Cath Maige Tuired* §43 = Gray 1982 : 36-37.

1420 Cf. Ó hÓgáin 2006 : 330-331.

1421 Sergent 2004 : 545.

1422 *Ibid.* : 574.

1423 Cf. n. 1011.

habitant des lacs qu'ils peuvent faire déborder et ils peuvent marcher sur la terre ferme en prenant une apparence humaine<sup>1424</sup>, parfois pour séduire les mortelles, comme dans l'anecdote suivante :

(...) La Bête de Lettir Dallán. Elle avait une tête humaine et, pour le reste, la forme des soufflets d'un forgeron (*dénam builc gobann olchena*). Le cheval aquatique (*ech usci*) qui vivait dans le lac à côté de l'église avait cohabité avec la fille du prêtre et conçu avec elle la bête<sup>1425</sup>.

Ici, le fils du Kelpie est un monstre à tête humaine et au corps informe et chaotique, assez semblable à la tératologie des Telchines et des Fomóire en quelques sorte.

Enfin, il existe également des phoques change-formes dans les traditions celtiques. Ceux-ci peuvent quitter leurs peaux et si celle-ci leur est prise, ils doivent vivre sur terre comme des humains normaux, certaines femelles prises ainsi devenant de bonnes épouses jusqu'à ce qu'elles retrouvent leur bien<sup>1426</sup>. Or, d'une part, les phoques sont l'une des formes prises par les Telchines<sup>1427</sup>, et ; d'autre part, la tradition sur la peau des phoques a pour parallèle celle qui fait quitter la mer aux Merrow femelles à qui l'on a enlevé leur couvre-chef qui leur permet de respirer sous l'eau, jusqu'au moment où elles le retrouvent<sup>1428</sup>. En Irlande, les phoques sont également associés aux vagues et aux âmes des morts, puisqu'ils seraient les âmes des morts noyés lors du Déluge et, selon C. Sterckx qui, ils seraient des âmes désincarnées à l'image des serpents<sup>1429</sup>. De plus, ces conceptions rejoignent les liens généalogiques christianisés des Fomóire et leur rapport avec les siréniens lors du Déluge biblique.

Il apparaît donc que les liens animaliers des Fomóire sont en relation étroite avec leur symbolique guerrière, surnaturelle, marine et chthonienne.

Après un tel passage en revue des différentes caractéristiques de ce peuple, il nous faut passer à l'analyse globale de ce peuple au sein de la tradition pseudo-historique irlandaise.

### 3. La signification des Fomóire dans la tradition pseudo-historique irlandaise.

---

1424 Briggs 1976 : 246, 326 ; Milin 1991 : 129-132, 134-135.

1425 *Triades d'Irlande* §236 = Meyer 1906 : 30-31.

1426 Briggs 1976 : 340-341.

1427 Sergent 2004 : 544, 266.

1428 Briggs 1976 : 290.

1429 Sterckx 2011a: 56

### 3. 1. L'historiographie de cette invasion.

Les différentes thèses des auteurs modernes concernant les Fomóire peuvent se diviser en deux catégories : ceux qui reconnaissent une base historique à ce peuple et ceux qui n'y voient qu'un pur élément mythologique.

#### 3. 1. a. La thèse historique.

Les Fomóire ont été vus comme le reflet d'envahisseurs ou de pirates ayant une base réelle. C'est pourquoi, K. Meyer considère les Fomóire comme un peuple historique voisin des Fir Domnann d'Irlande et ayant résidé dans le comté de Wicklow, sur la base de l'étude de leur nom que nous avons évoquée plus haut<sup>1430</sup>. T. F. O'Rahilly évoque le fait que le terme Fomóire a pu être une appellation appliquée à des pirates qui infestèrent les côtes irlandaises, en particulier ceux de la côte nord-ouest de l'Irlande, de l'Écosse et de ses îles, appellation plus tard étendue aux Vikings<sup>1431</sup>. Cette assimilation des Fomóire à une flotte pirate est désormais abandonnée<sup>1432</sup>.

Cependant, pour J. Carey, la description des Fomóire et de leurs actions dans le *CMT* a pour origine l'assimilation de ceux-ci aux envahisseurs scandinaves. Ces derniers, considérés comme étant des annonceurs de la décadence générale de la société irlandaise, auraient eu une influence sur la caractérisation des Fomóire et, en particulier de leurs trois rois, du règne de Bres sur les Túatha Dé Danann. Selon Carey, ces différents éléments auraient été inspirés par la collaboration entre des rois irlandais et les Vikings et, plus particulièrement, par le raid effectué par trois chefs vikings, accompagné d'un roi Uí Néill du Mide, sur les tumuli de la vallée de la Boyne, en 863<sup>1433</sup>. Certes, la description de l'équipement des Fomóire<sup>1434</sup> et le fait qu'ils soient associés aux « Îles des Étrangers » (*Insi Gall*) et à la Scandinavie (*Lochlainn*) montre indubitablement une influence des invasions scandinaves sur la caractérisation des démons irlandais. Néanmoins, on ne peut pas considérer que l'oppression de Bres et des trois rois Fomóire sur les Túatha Dé Danann ait été directement modelée sur le raid de 863. De nombreux éléments, que nous développerons dans les chapitres suivants, montrent que le caractère métis de Bres, son rapport aux Túatha Dé Danann et le caractère triple de ses alliés fomoriens peuvent parfaitement s'expliquer à travers la structure du mytheme indo-européen de la « Bataille Finale » et de la figure démoniaque du triple ennemi. Il est vrai que la coïncidence entre les faits rapportés par les annales irlandaises et la description des ennemis des dieux d'Irlande dans le *CMT* est étrange. Pour expliquer cela, l'hypothèse la plus probable serait la suivante. Comme le mentionne Carey, la caractérisation scandinave des Fomóire

---

1430 Meyer 1914 : 6.

1431 O'Rahilly 1946 : 525.

1432 Cormier 1969 ; MacCana 1975 : 94-97.

1433 Carey 1989-1990 : 58-59.

1434 *Cath Maige Tuired* §§50, 127 = Gray 1982 : 36-37, 56-57.

dans le *CMT* aurait été influencée par les événements du milieu du IX<sup>e</sup> siècle où se mêlent dégénérescence sociale et collusion des rois avec les envahisseurs vikings. Cependant, nous pensons qu'un roi métis aidé par un trio royal était présent dans le récit de départ. Seules l'origine et la description scandinave des Fomóire auraient alors été ajoutées au récit. Ceci aurait créé une analogie entre les événements dénoncés par les érudits responsables de ces modifications et le récit du *CMT*<sup>1435</sup>.

Il apparaît donc que même si les Fomóire ont pu être rapprochés ou influencés dans leurs représentation par différents envahisseurs, en particulier les Vikings, cela n'a été fait que superficiellement et ils ne peuvent être assimilés à des décalques d'un ennemi ultramarin historique bien précis. Si de tels rapprochements ont pu être faits, c'est parce que la tonalité mythologique des Fomóire s'y prêtait, comme nous le verrons dans ce qui suit.

### 3. 1. b. La thèse mythologique.

D'Arbois de Jubainville a rapproché les Fomóire des démons indiens, considérant qu'ils étaient des « dieux du mal, de la mort et de la nuit »<sup>1436</sup>. Cette vue est partagée par J. Mac Néill<sup>1437</sup>. Van Hamel les voyait comme une race de géants démoniaques incarnant les forces non maîtrisées de la nature, ennemies de la culture et de la civilisation<sup>1438</sup>. MacCulloch considère que les Fomóire étaient les « aboriginal gods of fertility » des peuples pré-celtiques – Fir Bolg, Fir Domnann et Fir Galioin<sup>1439</sup>. Pour T. F. O' Rahilly, les Fomóire sont des divinités évhémérisées et la distinction entre eux et les Túatha Dé Danann est tardive et due à l'auteur de la tradition de la seconde bataille de Mag Tured, qui aurait étendu le combat entre Balor et Lug à un affrontement entre deux armées ensuite adapté au schéma pseudo-historique irlandais. Ce développement tardif aurait été inspiré par l'utilisation du nom des Fomóire pour désigner des envahisseurs mettant en coupe réglée l'Irlande, comme le font les Fomóire. Le même auteur évoque également le fait que Fomóire semble être une désignation ancienne des dieux d'Irlande<sup>1440</sup>. De leur côté les frères Rees considèrent que l'opposition entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire est la même que celle existant, en Inde, entre les Devas « les Dieux » et les Asuras, en tant qu'adversaires maléfiques des dieux et propriétaires d'une grande puissance magique<sup>1441</sup>. De son côté, Dumézil voyait dans les Fomóire des représentants de la troisième fonction productrice, vaincus par les maîtres de F1 et F2, chargés de

---

1435 Nous reprendrons et développerons cette discussion dans le chapitre VIII consacré aux Túatha Dé Danann.

1436 Arbois de Jubainville 1884 : 32.

1437 MacNeill 1910 : 9.

1438 Van Hamel 1933 : 220.

1439 MacCulloch 1911 : 57.

1440 O'Rahilly 1946 : 483, 524

1441 Rees – Rees 1961 : 41.



l'administration du sol au profit de leurs vainqueurs<sup>1442</sup>. F. Le Roux considère que ces deux dernières conceptions sont complémentaires<sup>1443</sup>. D. Ó hÓgáin considère également que les Fomóire sont la version irlandaise des ennemis ténébreux des dieux indo-européens, mais pour lui le fait qu'ils aient été décrits comme des pirates ou des envahisseurs ultramarins plutôt qu'un véritable peuplement est dû à la difficulté des historiens médiévaux irlandais de les concevoir comme ayant précédé les autres peuples post-diluviens<sup>1444</sup>. Nous verrons, à la fin de ce chapitre, que ces deux conceptions de la présence des Fomóire en Irlande ne sont pas contradictoires. Miranda Green, de son côté, suivie par G. Hily, explique, dans une interprétation temporelle et générationnelle de la triade formée par Balor (et les Fomóire), les Túatha Dé Danann et Lug, que le premier terme de cette triade représente l'idée de primordialité avec toutes les connotations sinistres et hostiles que cela implique<sup>1445</sup>.

De son côté K. McCone considère que les Fomóire, en tant que peuple voisin des Túatha Dé Danann qui oppresse et envahit celui-ci jusqu'à une délivrance finale par Lug, est similaire aux peuples voisins hostiles aux Hébreux, en particulier les Philistins. En effet, Philistins et Hébreux ont connu alternativement des périodes d'assujettissement et de libération jusqu'à la délivrance finale des Hébreux par le roi David. Le parallèle est d'autant plus convaincant que les Fomóire, comme les Philistins, descendent de Ham<sup>1446</sup>. Cependant, il ne faut pas croire pour autant qu'il y ait là une élaboration directe des Fomóire sur le modèle des Philistins. Ainsi, nous avons vu que l'ascendance des Fomóire remontant à Ham était l'une des deux possibles, l'autre ayant un caractère mythologique plus authentique. En outre, nous verrons dans le chapitre sur les Túatha Dé Danann que la relation unissant ceux-ci aux Fomóire est similaire à celles existant entre le camp des « bons » et celui des « mauvais » dans les mythes indo-européens apparentés<sup>1447</sup>. Il n'en reste pas moins que les analogies existant entre Fomóire et Philistins ont dû venir à l'esprit des rédacteurs du *LGÉ*, de la même manière que les parallèles entre les dieux d'Irlande et le peuple Hébreu<sup>1448</sup>. Ces analogies ont pu favoriser le rattachement des Fomóire à la descendance de Ham au vu des arguments que nous avons développés à ce sujet. Il n'en reste pas moins que la mise en parallèle de ces deux peuples ennemis des « bons » a influé sur la rédaction même d'une des versions tardives de l'histoire des Túatha Dé Danann avant leur venue en Irlande. Dans celle-ci, alors qu'ils sont les alliés des Athéniens, les Túatha Dé Danann affrontent les Philistins dans une bataille dont la péripétie principale rappelle l'une des scènes du *CMT*<sup>1449</sup>. Cela est d'autant plus flagrant qu'aucune littérature

---

1442 Dumézil 1948 : 159-162 ; 1968-1973 : I 289-290.

1443 Leroux 1966 : 373-394.

1444 Ó hÓgáin 2006 : 259.

1445 Green 1991 : 107 ; Hily 2012 : 97.

1446 McCone 1990 : 71. Sur l'ascendance des Philistins : 1 Chroniques 1:12.

1447 Cf. Chap. VIII. 4. 3. a.

1448 Cf. pp. 479-481.

1449 Cf. pp. 494-497.

ne mentionne de conflit entre les Athéniens et les Philistins. De même, l'une des généalogies des Fomóire les faisait descendre de l'ancêtre éponyme des Philistins, Philist. Les vues de McCone sont également celles de Scowcroft qui, sans réfuter le caractère pré-chrétien de cette race, a considéré que la mise en parallèle de celle-ci avec des motifs diluviens, qu'ils soient en rapport avec l'histoire de Noé ou celle de la noyade de Pharaon dans la Mer Rouge, d'une part, et celui de la Tour de Babel, ont pu aider à l'élaboration de l'antagonisme entre les enfants de Nemed et les Fomóire<sup>1450</sup>. Comme nous le verrons plus loin en examinant ces questions, les différents épisodes bibliques évoqués et la généalogie de certains personnages négatifs qui y apparaissent (comme Cain ou Ham) ont contribué aux analogies entre la traditions biblique et la tradition indigène. Un tel processus a dû être parallèle à l'élaboration des généalogies bibliques des Fomóire. Notons enfin que Scowcroft a également considéré que les Fir Bolg étaient l'image euphémisée des Fomóire, dans sa conception de la genèse de l'opposition entre Fir Bolg et Túatha Dé Danann<sup>1451</sup>. Certes, les Fir Bolg sont proches par maints aspects des Fomóire et leur commune opposition contre les Túatha Dé Danann l'est également. Cependant, on ne peut considérer les Fir Bolg comme un simple décalque médiéval des Fomóire, aussi bien dans leur caractérisation que dans leur opposition. Nous verrons que s'il y a bien eu influence des Fomóire sur les Fir Bolg, celle-ci n'est que partielle et antérieure à l'époque médiévale.

Il semble donc que les Fomóire ne doivent rien aux traditions bibliques, si ce n'est des généalogies et des analogies devant les mettre en parallèle avec les ennemis du peuple élu. Il n'en reste pas moins qu'ils sont fondamentalement des incarnations du chaos primordial, comme nous allons le voir ci-dessous.

### 3. 2. La double symbolique de cette invasion vis-à-vis du schéma global des invasions d'Irlande.

Nous venons de voir que de nombreux auteurs avaient considéré que les Fomóire avaient été soit inspirés, plus ou moins profondément, par des envahisseurs ultramarins, soit qu'ils étaient des démons pré-chrétiens, incarnant les forces obscures du cosmos, maîtrisés par les dieux irlandais. Dans ce qui va suivre, nous allons préciser cette dernière caractérisation à la lumière de l'analyse que nous avons faite précédemment des Fomóire, dans ce que nous appellerons la symbolique cosmique de ce peuple. Nous verrons également qu'une interprétation sociale de cette invasion, non exclusive de la première symbolique, est tout à fait concevable.

---

1450 Scowcroft 1988 : 27-28.

1451 *Ibid.* : 37-38.

### 3. 2. a. La symbolique cosmique.

Nous avons vu que les Fomóire étaient des êtres liés à l'obscurité, à l'élément aquatique, aux forces chthoniennes, au(x) poison/maladies, aux animaux – surnaturels ou non – dangereux et à l'Autre Monde dont ils sont issus. Comme de nombreux auteurs que nous avons cités dans la partie concernant l'historiographie mythologique de ce peuple, nous pouvons considérer que ces êtres représentent les forces brutes et ténébreuses du chaos primordial, telles qu'elles apparaissent dans d'autres traditions indo-européennes et, sans aucun doute, dans les traditions celtiques.

La meilleure définition des Fomóire, dans leur symbolique cosmique, nous la devons à C. Sterckx. Selon celui-ci, les Fomóire sont les forces brutes de la nature telles qu'elles sont contenues dans la virtualité des eaux primordiales : le Chaos non-réalisé dont la force d'inertie s'oppose à l'Acte Créatif qui doit actualiser et organiser le Monde pour que celui-ci soit<sup>1452</sup>. Ici, l'« l'Acte Créatif » dont il est question est celui réalisé progressivement par les différentes invasions d'Irlande que nous analyserons successivement, depuis Partholón jusqu'aux Milésiens. Ils représentent donc les forces de la (Sur)Nature opposées à celles de la Culture, avec lesquelles, ils vont alterner victoire et défaite jusqu'à leur défaite finale face aux Túatha Dé Danann, en tant que Fomóire, puis face aux Milésiens, en tant que peuple de l'Autre Monde qu'ils forment avec les Túatha Dé Danann. Comme nous le verrons dans le chapitre concernant les traditions eschatologiques de la pseudo-histoire irlandaise, la défaite des Fomóire face aux peuples civilisés de l'Irlande n'est, finalement que provisoire. C'est l'alternance de victoires et de défaites entre ces deux forces qui sous-tend la succession des invasions d'Irlande, dans la logique interne de cette structure, ainsi que certaines conceptions de l'eschatologie universelle des Celtes pré-chrétiens et du passage d'un cycle cosmique à l'autre.

### 3. 2. b. La symbolique sociale.

Même s'il s'agit d'êtres mythologiques ayant une symbolique cosmique, il n'en reste pas moins qu'une interprétation sociale du rôle des Fomóire est possible dans le prolongement des travaux de Gray.

Selon celle-ci, les relations entre les êtres mythologiques irlandais sont bien le reflet de celles existant au sein de la société qui les a créés<sup>1453</sup>. Donc, les relations entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire seraient identiques à celles de deux tribus irlandaises, si ce n'est la différence dans le rapport à la Culture qui aura finalement raison des Fomóire, comme nous l'expliquerons dans le chapitre concernant les dieux irlandais. Cette interprétation est tout à fait juste, si l'on projette cette

---

1452 Sterck 2011c : 126. Nous verrons plus loin que la nature d'âme désincarnée de ces démons a une logique dans le cadre du cycle interéonique irlandais.

1453 Gray 1980-1981 : XVIII 185.

opposition dans une dimension sociale et non cosmique comme précédemment. Elle montre bien la supériorité d'un peuple « culturel » par rapport à un autre « naturel ». Cependant, il n'y a pas que cette transposition sociale de la symbolique cosmique qui peut être dégagée des interactions entre ces deux peuples, de la même manière que les Fomóire ne s'opposent pas simplement aux dieux d'Irlande.

En effet, les Fomóire représentent l'ennemi paradigmatique au niveau social. L'étranger hostile venant d'au-delà du monde connu ou l'autochtone que rencontrent les tenants de la Culture et que ceux-ci doivent soumettre, assimiler<sup>1454</sup>. C'est cette représentation qui transparaît dans un poème archaïque du Leinster où le roi Mes-Telmann est célébré pour avoir « ravagé les prés vallonnés des Fomóire sous le monde des Hommes »<sup>1455</sup>. Cela fait dire à F. J. Byrne que la signification de ce poème est ambiguë : est-ce le triomphe du roi déchu sur les forces de la mort, de la même façon qu'il avait vaincu ses ennemis de son vivant, ou bien la célébration des expéditions outremer du roi, où les royaumes vaincus et leurs habitants sont assimilés à ceux de l'Autre Monde <sup>1456</sup>?

Si telle était la représentation sociale que les Fomóire incarnaient dans la société irlandaise, il n'est pas étonnant qu'ils aient été caractérisés comme des pillards étrangers, en particulier scandinaves, les pires qu'eut à connaître l'Irlande aux temps historiques. C'est en cela que l'on peut accepter les thèses historicisantes concernant les Fomóire : ils ne représentent pas une peuplade ennemie, étrangère et réelle, en particulier, mais ils les représentent toutes de manière archétypale. C'est pour cela qu'ils reviennent toujours affronter les peuplements successifs de l'Irlande.

Cette notion admise, un autre problème se pose. Nous avons vu que certaines traditions, en particulier le *CMT*, voyaient une fusion implicite des Fomóire et des Túatha Dé Danann. Comment expliquer cela, si l'on considère que les Fomóire sont les ennemis paradigmatiques ? La réponse est simple : de même que certaines traditions concernant les Fomóire les décrivent comme repoussés, tels des ennemis extérieurs, il est logique qu'ils soient assimilés par leurs vainqueurs, en tant qu'ennemis autochtones. Mais une fois qu'ils ont été incorporés au sein de la civilisation des vainqueurs, que deviennent-ils ? Nous verrons, dans le chapitre sur les dieux irlandais, qu'ils sont alors des cultivateurs de la plus basse extraction, ce qui se rapproche des vues de Dumézil concernant leur incorporation à la société des dieux d'Irlande. Cependant, ils ne se limitent pas à ce rôle.

De même, lors de l'invasion des Milésiens, les troupes surnaturelles que leur opposent les rois des Túatha Dé Danann peuvent être clairement caractérisées comme étant des Fomóire dans leur

---

1454 Sur des parallèles au caractère surnaturel, voire démoniaque de l'autochtone dans la culture du conquérant, voir Bondarenko (2014 : 27-42) et Okuma (1997).

1455 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 118 a 30-35 = O'Brien 1962 : 20.

1456 Byrne 2001 : 134.

description. Ils sont donc l'avant-garde des dieux d'Irlande, les protecteurs de la périphérie de l'île, avec laquelle ils ont des affinités. En cela, ils ressemblent particulièrement à une institution irlandaise qui est celle du *fian*. Celle-ci peut se définir comme « une bande d'hommes errants dont les principales occupations sont la chasse et la guerre »<sup>1457</sup>. Or, ce sont aussi les occupations des Fomóire. Le terme de *fian* est souvent comparé à celui de *diberg* qui signifie « bande de maraudeurs, brigand » et semble centré sur les aspects les plus négatifs de ce mode de vie. L'image qui ressort des sources médiévales irlandaises est celle d'une institution violente et antisociale pour la communauté instituée que les clercs n'ont pas hésité à identifier aux suppôts de Satan<sup>1458</sup>. Cependant, le *fian* errant constitué de chasseurs-guerriers sans terre complète la société sédentaire de la *túath* : le premier est dépendant de la seconde pour son approvisionnement et la seconde en a besoin lorsqu'une force est nécessaire pour des réclamations internes ou externes<sup>1459</sup>. On voit bien là l'utilité de l'assimilation des Fomóire qui viennent compléter les Túatha Dé Danann. Au-delà de cet aspect militaire, le *fian* a aussi une utilité initiatique. Les sources anciennes font apparaître que de nombreux jeunes gens faisaient partie du *fian*, en particulier les fils des rois et des nobles d'Irlande. Il semble que les jeunes membres du *fian* sont légalement séparés de leur famille et vivent dans les terres sauvages autour de la *túath* jusqu'au moment où ils peuvent hériter suffisamment pour pouvoir devenir un membre complet de celle-ci. Certains, ne trouvant jamais l'occasion de réintégrer les leurs, restaient toute la vie dans le *fian*<sup>1460</sup>. Ils y étaient donc éduqués jusqu'au moment où ils pouvaient réintégrer la société. Ainsi, le jeune, non encore « cultivé », devait rester dans la Nature avant de pouvoir réintégrer la Culture. Il s'agit bien là d'une idée similaire à la symbolique cosmique de Virtualité des Fomóire et du passage de celle-ci à notre Réalité. De la même manière, McCone remarque que les *fianna* ont des associations lupines prononcées<sup>1461</sup>, ce qui est également le cas des Fomóire. De même, il considère que la monophthalmie a pu être une mutilation particulièrement associée au *fian*, en tant que mauvais œil symbolisant le pouvoir destructeur de cette institution, et il cite même le parallèle de Balor<sup>1462</sup>. Comparant le *fian* aux autres sociétés initiatiques guerrières, ou Männerbund, indo-européennes, il considère que le fait d'être borgne, manchot et unijambiste a son origine dans des blessures guerrières qui seraient ensuite devenues une marque de reconnaissance des jeunes de ces sociétés<sup>1463</sup>. Au vu de ce que nous avons dit précédemment concernant le motif de la triple blessure, si ces mutilations – plus ou moins

---

1457 *eDIL* s.v. *fian*.

1458 McCone 1986 : 3-6.

1459 *Ibid.* : 7-8.

1460 *Ibid.* : 9-12.

1461 *Ibid.* : 16-21.

1462 *Ibid.* : 21-22.

1463 McCone 1996 : 106-109.

symboliques dans la réalité – sont des marques d'appartenance à une telle institution, cela doit plutôt se comprendre par rapport au lien des Fomóire avec celles-ci.

Ces parallèles indirects sont renforcés par les différents textes qui mettent en parallèle les *fianna* et les *díberga* avec les forces de l'Autre Monde et, plus particulièrement les Fomóire<sup>1464</sup>. On peut penser qu'il s'agit d'une marque de la démonisation opérée sur les *fianna* par l'Église. Prenons par exemple, le texte du *dindshenchas* de Slige Dala. Dans celui-ci, les Fomóire sont couplés avec les *fianna* comme gardiens de certaines des principales routes d'Irlande qui demeuraient cachées jusqu'au moment de la naissance du roi Conn<sup>1465</sup>. Ici, l'invisibilité de ces routes est consubstantielle de la Virtualité qui est le propre des Fomóire. On peut ajouter à cela que, de la même manière que nous avons évoqué le rôle de cultivateur des Fomóire, un texte présente les *fianna* comme des moissonneurs<sup>1466</sup>. Enfin, dernier argument, les Géants grecs, que nous avons mis en parallèle et que nous rapprocherons encore des Fomóire, ont été depuis longtemps identifiés comme l'image mythique des Männerbund helléniques<sup>1467</sup>.

De même l'association des Fomóire à l'obscurité et à la terreur est typique du mode de fonctionnement de ce type de guerriers indo-européens, puisqu'ils agissent de préférence de nuit pour mieux semer la terreur chez leurs ennemis<sup>1468</sup>.

De tout cela, nous pouvons conclure que, outre leur symbolique cosmique, les Fomóire ont également une symbolique sociale double. Non intégrés à une société, ils représentent l'ennemi paradigmatique, qu'il soit extérieur ou autochtone. Une fois assimilés, ils peuvent apparaître comme des cultivateurs, ce qui renforce leur lien avec la végétation et leur dimension chthonienne, mais surtout comme les représentants mythiques d'une institution hautement chaotique, violente et vivant aux marges de la société, comme celle des *fianna*.

A travers ce chapitre, nous avons donc caractérisé l'aspect antagoniste des Fomóire et les liens profonds qu'ils entretiennent avec d'autres figures mythiques de diverses traditions indo-européennes. Cela nous a également permis de dégager leur symbolique cosmique, ainsi que son aspect social multiforme. Cela fait d'eux des figures intrinsèquement préchrétiennes qui, de par leur caractère profondément démoniaque, ont été naturellement rapprochées des différentes peuplades impies, monstrueuses ou non, de la tradition judéo-chrétienne. Dans le même ordre d'idée, nous

---

1464 *Cogadh Gaedhel re Gallaibh* §69 = Todd 1867 : 114-115. Cf. Carey 1984c : 20 n. 147.

1465 Cf. Chap. VII. 1. 2. b.

1466 Nagy 1985 : 55-56.

1467 Vian 1968: 61-63. On peut ajouter à tout cela que le lien de l'(aub)épine avec les Fomóire et la périphérie de l'Autre Monde peut être pensé d'une manière similaire, du fait de l'utilisation protectrice des haies d'(aub)épine dans toute l'Europe occidentale.

1468 Sargent 1995b : 296.

avons pu voir, qu'en dépit de leur dénomination unitaire, les races monstrueuses qui leur étaient apparentées, d'après la tradition irlandaise, sont sans doute des subdivisions de leur espèce, mettant en relief, à la fois, certains caractères de leur personnalité.

Nous avons brièvement abordé le rôle de cultivateurs subalternes que pouvaient prendre les Fomóire. Celui-ci sera davantage développé dans la suite de notre étude. Cependant, la véritable invasion qui incarne fondamentalement les travailleurs de la terre est la suivante, celle de Partholón.

# Chapitre IV : Partholón.

L'invasion de Partholón est la première invasion unanimement acceptée dans la trame des différentes prises de l'Irlande du *LGÉ*, en comparaison des invasions antédiluviennes et de celle des Fomóire, puisqu'elle apparaît dès l'*Historia Brittonum*. Ce statut de première « véritable » invasion peut également s'expliquer par sa nature. En effet, c'est la première fois qu'un peuple humain fait véritablement souche en Irlande.

Pour bien dégager la nature de cette invasion, il faut nous pencher tout d'abord sur son éponyme – Partholón. Ensuite, nous nous attacherons à l'analyse de ses compagnons et des faits qui leurs sont attachés. Enfin, nous étudierons leurs occupations.

## 1. Le meneur de l'invasion : Partholón.

L'analyse que nous proposons de Partholón se fera, à la fois, à travers une étude des grands étapes de l'existence irlandaise de ce personnage et des principales caractéristiques de celui-ci.

### 1. 1. Définition du personnage.

L'étymologie du nom de Partholón, comme sa généalogie, vont nous renseigner sur la nature de cette figure et de son peuplement de l'Irlande.

#### 1. 1. a. Étymologie.

Selon d'Arbois de Jubainville, la signification du nom de Partholón serait « qui a rapport aux flots de la mer », sur la base de la graphie Bartholan de ce nom, où le premier terme *bar* signifierai « mer » et le second *tolon*, serait un dérivé de *tola* « onde, flots »<sup>1469</sup>. F. Leroux considère que cette étymologie est analogique<sup>1470</sup>. De son côté, E. MacNeill suggère que Partholón est emprunté au brittonique et que *Parth-* pourrait être un équivalent picte du brittonique *Pret-* ou de l'irlandais *Cruith-*, ce qui en ferait l'éponyme des Cruithne<sup>1471</sup>.

---

1469 Arbois de Jubainville 1884: 25 n.2.

1470 Le Roux 1968: 384 n.17.

1471 MacNeill 1910 : 145-146.



La meilleure explication du nom Partholón est dû à K. Meyer<sup>1472</sup>. Selon lui, se serait un emprunt au Latin *Bartholomeus*, comme le montre le fait que l'*Historia Brittonum* l'écrive Partholomeus, avec une mutation du b en p. L'origine de cet emprunt remonterait à Isidore de Séville, qui explique *Bartholomeus* comme signifiant « fils de celui qui suspend les eaux » (*filius suspendentis aquas*)<sup>1473</sup>. Cette conception est dérivée du *Liber interpretationis nominum hebraicorum* de saint Jérôme<sup>1474</sup>. Les eaux dont il est question dans cette étymologie populaire ont été interprétées comme étant celles du Déluge. La raison du choix d'un tel nom s'explique par la chronologie des invasions irlandaises qui est basée sur celle du Déluge biblique. La symbolique de ce nom pouvait donc très bien s'appliquer au premier être à parvenir en Irlande après le retrait des eaux. Il n'en reste pas moins que Partholón est la forme de saint Barthélémy dans l'ensemble de la littérature hagiographique irlandaise<sup>1475</sup>. Macalister ne croyait pas à cette hypothèse étymologique, considérant que la venue de Partholón était trop éloignée du Déluge pour permettre un tel rapprochement<sup>1476</sup>. Pour Van Hamel, l'emprunt à *Bartholomeus* n'est pas tenable, car, pour lui la forme irlandaise la plus ancienne de ce nom est Bartholom et le passage du b au p pour un emprunt biblique serait unique dans la littérature irlandaise. Il en conclut qu'un personnage ancien du nom de Partholón a existé et qu'une connexion entre lui et le saint chrétien a été faite à cause du rapport des deux avec la référence diluvienne. Cependant, il ne propose pas d'étymologie satisfaisante et il considère comme plausible la théorie de MacNeil<sup>1477</sup>.

De son côté, Scowcroft considère que l'origine première du nom de Partholón viendrait des Parthes (*parthi*) qui descendent, selon Isidore de Séville, d'un groupe de Scythes exilés et que, pour cette raison, les Scythes se réfèrent aux exilés, en général, comme étant des Parthes<sup>1478</sup>. Sachant que Nennius a nommé l'ancêtre des Gaels comme étant un Scythe anonyme exilé en Égypte<sup>1479</sup>, la figure de Partholón aurait émergé de la figure de ce Scythe exilé, c'est-à-dire d'un *parthus*. Le nom se serait développé sous l'influence du nom Barthélémy et l'explication de ce nom biblique aurait finalement permis de placer son invasion juste après le Déluge<sup>1480</sup>. Cette théorie est intéressante, mais nous pensons, comme F. Le Roux<sup>1481</sup>, que le personnage de Partholón et son invasion ont une

---

1472 Meyer 1921.

1473 Isidore, *Étymologies*, VII 9 16. Une origine à travers le traité hiberno-latin du *De Ortu et obitu patriarcharum* du Pseudo-Isidore (§9 = Dolbeau 1998 : 124) n'est pas non plus à exclure.

1474 Saint Jérôme, *Liber interpretationis nominum hebraicorum*, De evangelio Matthaei ll. 20-21 : de Lagarde *et al.* 1959.

1475 Le Roux 1968 : 383 n. 17. Celle-ci cite comme exemple le *Féilire Óengusso Céili Dé* (28 août = Stokes 1905a : 168-169) et une homélie du *Leabhar Breacc* (XXII = Atkinson 1887 : 95).

1476 Macalister 1938-1956 : III 88.

1477 Van Hamel 1933a : 218-219 et 236.

1478 Isidore, *Étymologies*, IX 2 44.

1479 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §15 = Lot 1934 : 158.

1480 Scowcroft 1988 : 57-58. Van Hamel (1915 : 181) avait adopté, avant son article de 1933, cette théorie.

1481 Le Roux 1968: 383-384 n.17.

origine pré-chrétienne. Vu la forme du nom, il a dû y avoir un renouvellement onomastique de la forme originelle – sur lequel nous proposerons plus loin une hypothèse. Dans ce cas, l'hypothèse de Scowcroft est valide pour le changement de nom. Le fait que le meneur de la première invasion post-diluvienne soit un exilé, souvent donné comme Grec, c'est-à-dire Scythe, selon les rédacteurs du *LGÉ*, tout en ayant des connections avec les Milésiens, a permis le renouvellement onomastique de l'éponyme de la première invasion et non pas la création *ex nihilo* de celle-ci.

### 1. 1. b. Généalogie.

Plusieurs ascendances nous sont données pour Partholón. Ainsi, *a* le fait « fils de Sera fils de Srú » et ajoute qu'il était « de la progéniture de Magog fils de Japhet »<sup>1482</sup>. Ces deux extrémités de la généalogie de Partholón se retrouvent dans les quatre autres versions que l'on va étudier<sup>1483</sup>. D'autres sources donnent des généalogies plus étoffées :

<i>a</i> (Tract 1) <sup>1484</sup>	H <sup>1485</sup> (Tract 1)	Lc et B <sup>1486</sup> (Tract 1)	<i>c</i> <sup>1487</sup>	<i>m</i> <sup>1488</sup> (Tract 1)	<i>b</i> et <i>c</i> <sup>1489</sup> (Tract II)	Lc et B <sup>1490</sup> (Tract 1)	TCD MS. H. 4 22 <sup>1491</sup>
Japhet					Rifath Scot <sup>1492</sup>	Japhet	
Magog					Baath	Magog	
Aithecht/F athach	Aithecht	Eochu	Baath Fathecht	Bathath		Athacht	
Bimbend/ Bi(?)amin	Pra(i)ment/Bra(i)ment/Frament			Nél		Prament	
						Gáedel Glas	
Esrú							Srú (Sera) <sup>1493</sup>
Srú							

1482 *Lebor Gabála Érenn* §199 = Macalister 1938-1956 : II 268-269.

1483 Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 00) en font le fils de « Sera fils d'Esra » sans donner d'autres indications. Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 2 = Boivin 1993 : 238) en fait simplement le « fils de Sera, de la lignée de Japhet, fils de Noé », tandis que *Le Leabhar Fidnacha* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15) dit qu'il est « fils de Sera, fils de Sru, fils d'Esru ».

1484 *Lebor Gabála Érenn* §10, IV = Macalister 1938-1956 : I 22-23, 170-173.

1485 *Lebor Gabála Érenn* §95 = Macalister 1938-1956 : I 156-157.

1486 *Lebor Gabála Érenn* §99 = Macalister 1938-1956 : I 160-163.

1487 *Lebor Gabála Érenn* §209 = Macalister 1938-1956 : III 4-5.

1488 *Lebor Gabála Érenn* §102, IV = Macalister 1938-1956 : I 166-167, 170-173.

1489 *Lebor Gabála Érenn* §209 = Macalister 1938-1956 : III 4-5.

1490 *Lebor Gabála Érenn* §99 = Macalister 1938-1956 : I 160-163. La notice toponymique d'Inber mBuada (*Dindshenchas de Rennes* §134 = Stokes 1894-1895 : XV 140-141) dit qu'il est le « fils de Sera, fils de Sru, fils d'Esru, fils de Gaidel Glas ».

1491 Macalister 1938-1956 : II 264-265.

1492 Sur la généalogie de Rifath Scot, selon *b* et *c*, cf. Chap. IX. 1. 1. b.

1493 L'escamotage de Sera dans cette généalogie est expliqué plus loin par le fait que « *Sera* signifie en langue grecque ce que *figalach* « parricide » signifie dans la langue choisie [le Gaélique] ». Le *Dúan in cethrachat cest* (§5 = Thurneysen 1921 : 131, 134) glose Sera comme provenant de Cera « parricide ». Thurneysen y voyait une adaptation du grec κήρ (1936 : 378).

Sera	
Partholón	

Pour sa part, Ó Cléirigh dit que Partolón est « fils de Sera, fils de Sru, fils d'Esru, fils de Brament, fils d'Athecht, fils de Magog, fils de Japhet »<sup>1494</sup>. Keating en fait le « fils de Sera, fils de Sru, fils d'Esru, fils de Fraiment, fils Fathacht, fils de Magog, fils de Japhet »<sup>1495</sup>.

Une autre généalogie se trouvant à la fin de l'invasion de Nemed dans *Lc* donne Partholón comme fils d' « Agnoman fils de Starn fils de Beoan fils de Mar fils d'Airthecht fils de Iartacht fils de Japhet fils de Noé fils de Lamech »<sup>1496</sup>. La version la plus ancienne du *STMC* semble faire également d'Agnoman, là fils de Starbui<sup>1497</sup>, le père de Partholón apparaît comme le fils d'un certain Agnon dans des passages interpolés du *Lebor Bretnach* et du *LGÉ*<sup>1498</sup>.

À part dans les dernières généalogies citées que l'on étudiera en détail lorsque l'on verra l'ascendance de Nemed<sup>1499</sup>, Les trois premiers noms de l'ascendance de Partholón sont stables. Les origines de ces noms semblent liées. Ainsi, pour K. Meyer, le fait qu'Isidore mentionne que le nom de *Bartholomeus* « est Syrien, non pas Hébreu » permet de comprendre le patronyme de Partholón comme signifiant « le Syrien »<sup>1500</sup>. Thurneysen doute de la théorie de Meyer, pointant que le patronyme *mac Sera* est pour la première fois attesté au XI<sup>e</sup> siècle, et que Partholón n'est pas arrivé en Irlande avant plusieurs siècles après le Déluge<sup>1501</sup>. Selon J. Carey, on doit se souvenir que l'on a peu de références à Partholón avant le *LGÉ*, et elles sont sommaires et inconsistantes. De plus, il considère que Thurneysen a peut-être répondu à sa première objection<sup>1502</sup>, en disant que « die Partholōn-Sage schon vor der für uns ältesten Überlieferung allerlei Wandelungen dargemacht haben mag »<sup>1503</sup>. Selon Carey, *Sera* serait un génitif possible de *Seir*<sup>1504</sup>. Ce nom est celui d'un fils d'Adam et Ève, né avant la Chute, qui serait l'ancêtre des Sères (*Seiricda*)<sup>1505</sup>, qui ne furent pas noyés durant le Déluge, d'après des gloses a, b et c du paragraphe douze du *Duan in choícat cést*<sup>1506</sup>. La glose du paragraphe dix-huit du même poème indique que les Sères ne furent pas noyés par le Déluge (*Seiricda*). Or, ce terme et celui de *Seiria* sont respectivement compris comme « Syrien » et

1494 *Do Ghabhálaibh Érend* §§21 = Macalister – Mac Néill 1916 : 24-25.

1495 *Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 156-157.

1496 *Lebor Gabála Érenn* §267 = Macalister 1938-1956 : III 152-153.

1497 Cf. chap. I. 1. 2. b.

1498 *Lebor Bretnach* §3 = Todd 1848 : xciii ; *Lebor Gabála Érenn* §496 = Macalister 1938-1956 : V 182-183.

1499 Cf. Chap. VI. 1. 1. b.

1500 Meyer 1921 : 141-2.

1501 Thurneysen 1936 : 378, 380-381.

1502 Carey 1987a : 78 n.21.

1503 Thurneysen 1936 : 378-379.

1504 Carey 1987a : 78.

1505 Les véritables Sères d'Asie centrale sont identifiables avec les Arsí et les Kuči (Sergent 1998).

1506 *Duan in choícat cést* §12 gl. 1, 2, 2, §18 gl. 16 = Meyer 1903 : 236.

« Syrie » dans le *DIL*<sup>1507</sup>, mais Carey pense plutôt, au vu des gloses citées, qu'il s'agit du nom des Sères et de la Sèrie<sup>1508</sup>. Toujours selon cet auteur, une mauvaise lecture d'un passage de Solin<sup>1509</sup> aurait permis d'interpréter les Sères comme les premiers hommes, dans les gloses du *Duan in choicat cést*. Cela, ajouté au fait que les Sères sont absents du système généalogique élaboré par Isidore à partir de la Genèse, a conduit à penser les Sères comme descendant d'un fils d'Adam plus vieux que ceux mentionnés dans la Bible. De plus, le fait que cet enfant naquit avant la Chute pouvait expliquer l'innocence attachée aux Sères et leur fuite des autres humains, comme indiqué par Solin au même passage<sup>1510</sup>. Un autre argument en faveur de cette explication du patronyme de Partholón est le fait que la transformation de la donnée patristique des *Étymologies* en la figure de Partholón a sans doute dû être favorisée par l'évocation d'une antiquité antédiluvienne, à travers la phrase « Syrum est » ou, de manière plus ambiguë, « is Serdae »<sup>1511</sup>. D'un autre côté, S. P. Macleod propose<sup>1512</sup>, en dehors de quelques parallèles bibliques peu convaincants, une dérivation potentielle sur *séire/sére* « repas, nourriture »<sup>1513</sup>, *serr* « faucille »<sup>1514</sup> ou *seir* « talon, jarret »<sup>1515</sup>. Même si nous pensons que le nom de Sera ne dérive pas de ces termes, on remarquera que les deux premiers sont en rapport avec ce que l'on dira par la suite de la symbolique alimentaire et agricole de Partholón et des siens. Le choix de Sera aurait pu émerger par analogie avec ces termes.

En ce qui concerne Srú et Esrú, plusieurs hypothèses s'offrent à nous. D'après les sources que l'on vient d'examiner, Esrú semble être issu ou plus récent que Srú. Ces deux noms sont sans doute des doublets dialectaux mutuels, puisque *es-* peut être transcrit en *s-* en gaélique ancien<sup>1516</sup>. D'un autre côté, selon S. P. Macleod, Esrú pourrait correspondre au personnage biblique d'Esdra le Scribe, donné comme fils de Serai'ah, dont le nom pourrait être reflété dans le nom de son petit-fils, Sera. Notre auteure ne retient pas cette piste, car ce personnage est trop tardif dans la chronologie biblique. Elle pense plutôt à une origine indigène pour le nom d' Esrú. Il s'agirait d'un dérivé d'*esruth* « diffusion, dissémination »<sup>1517</sup> ou de *esrais/esrus* « sortie, passage, moyen, voie, opportunité »<sup>1518</sup>, qu'elle relie à l'idée de dissémination du savoir. D'un autre côté, s'il s'agit d'un composé, elle propose une construction sur *es(s)* « courant rapide, cascade »<sup>1519</sup> et *sruth* « courant,

---

1507 *eDIL* s.v. Seiria, Seiricda.

1508 Carey 1987a : 73.

1509 Solin, *Polyhistor*, LI : 310-313.

1510 Carey 1987a : 75.

1511 *Ibid.* : 76.

1512 Macleod 2007 : 242.

1513 *eDIL* s.v. séire; *LEIA* S-74.

1514 *eDIL* s.v. serr; *LEIA* S-95.

1515 *eDIL* s.v. seir; *LEIA* S-73.

1516 *eDIL* s.v. 1 es.

1517 *eDIL* s.v. esruth.

1518 *eDIL* s.v. esrais, esrus.

1519 *eDIL* s.v. 3 es(s).

rivière »<sup>1520</sup> ou *sruith* « ancêtre, ancien, sage »<sup>1521</sup>. Il y aurait là une référence à un personnage ancien lié à la sagesse contenu dans les eaux, selon elle<sup>1522</sup>. De notre côté, sachant l'alternance des formes Srú/Esrú déjà signalée, nous penchons pour une dérivation de *sruith*. Pour ce qui est d'Esrú son nom a pû apparaître par analogie avec le double parallèle biblique évoqué par S. P. Macleod. Srú peut très bien être compris comme le nom originel du père du Partholón pré-chrétien, car celui de Sera est proche et est parfois considéré comme un surnom de Srú.

Pour ce qui est de l'origine ultime de cette généalogie, elle se termine toujours par Japhet et l'un de ses fils, en tant que progéniteurs des peuples celtiques d'après les érudits médiévaux<sup>1523</sup>. Plus intéressantes pour notre propos sont les générations connaissant le plus de variations. On passera rapidement sur les versions qui font d'Esru un fils de Gáedel Glas ou de Baath qui ont pour utilité de rattacher Partholón aux généalogies milésiennes<sup>1524</sup>. Les autres pères donnés à Esru sont Bimbend/Bi(?)amin ou Pra(i)ment/Bra(i)ment/Frament. Il semble donc que le nom du père d'Esru soit l'un des deux derniers cités. Son étymologie est obscure. Macalister propose un dérivé du latin *Frumentum*, à cause de son interprétation de Partholón et aussi, peut-être, du fait de la forme Frament<sup>1525</sup>. De notre côté, nous pouvons, peut-être, avancer une dérivation de *braim/broimm* « pet »<sup>1526</sup>, ayant un sens similaire à celui de cet autre dérivé qu'est *bramánta* « rustre »<sup>1527</sup>. Un tel sens serait en parfaite adéquation avec la symbolique de la généalogie de Partholón.

Dans ces lignées non gaéliques, le nom du grand-père d'Esru est assez régulier, puisqu'il se nomme Aithecht, Fathach/Fathecht ou Eochu. Il semble qu'il soit le dernier maillon de la chaîne généalogique de Partholón avant l'ascendance proprement biblique. Les trois premières forment proviennent d'*aithech* « paysan dépendant » ou « géant »<sup>1528</sup>. Fathach en est une forme alternative<sup>1529</sup>. En ce qui concerne la mention d'Eochu comme étant l'aïeul d'Esru, elle est particulièrement intéressante lorsque l'on sait que ce nom est celui qui est régulièrement attribué au Dieu-Père irlandais, Eochaid Ollathair. Eochu serait alors le nom divin de l'ancêtre ultime du Partholón pré-chrétien, tandis qu'Aithecht/Fathach/Fathecht serait le nom fonctionnel de cet ascendant.

---

1520 *eDIL* s.v. *sruth*; *LEIA* S-189.

1521 *eDIL* s.v. *sruith*; *LEIA* S-189.

1522 Macleod 2007 : 240-242.

1523 Cf. Chap. IX. 1. 1.

1524 Cf. Chap. IX. 1. 1. b.

1525 Macalister 1938-1956 : III 88 n.1.

1526 *eDIL* s.v. *broimm*; *LEIA* B-95.

1527 *eDIL* s.v. *bramánta*.

1528 *eDIL* s.v. 1 *aithech*; *LEIA* A-54.

1529 *eDIL* s.v. *fathach*.

## 1. 2. La vie et l'œuvre de Partholón.

Celles-ci consistent en les causes de sa venue en Irlande, son voyage jusqu'à l'île, ses principales réalisations sur celle-ci et sa disparition.

### 1. 2. a. Voyage et arrivée de Partholón en Irlande.

Différentes dates nous sont données pour la prise de l'Irlande par Partholón. Ainsi, *a* et, lorsque ces textes le mettent en rapport avec l'arrivée de Cessair, *c* affirment que l'arrivée de Partholón se déroula trois cents ans après le Déluge<sup>1530</sup>. La recension *b*, à la fin du récit des origines des Gaels, le fait arriver trois cent onze ans après le Déluge<sup>1531</sup>. Les dates données dans le récit de l'invasion de Partholón par *b* et *c* divergent de ce modèle, puisque, excepté *Lc* qui donne la date de deux mille cinq cent quatre-vingt dix-huit ans, *b* et *c* déclarent qu'il arriva en Irlande mille deux ans après le Déluge<sup>1532</sup>.

Il apparaît donc que les références les plus nombreuses concernent la date de trois cents ans après le Déluge, que les autres nombres d'années tournent autour de trois cents, que l'une des sources donnant ce chiffre se réfère au *CDS* et que les dates de mille deux ans ou de deux mille cinq cent quatre-vingt dix-huit ans après le Déluge semblent être des constructions synchronistes déviantes par rapport au canon originel de la légende christianisée. Sachant cela, les premières versions de la légende de Partholón devaient le faire arriver en Irlande trois cents ans après le Déluge.

En ce qui concerne le lieu d'origine de Partholón, la grande majorité des versions le fait venir de Grèce. Cependant, la première mention de son invasion, dans l'*Historia Brittonum*, le fait venir d'Espagne, avec un millier de personnes<sup>1533</sup>. De son côté, la version F du poème XXII le fait venir de Sicile et *b* s'accorde avec cette version en lui donnant comme origine la Micil, c'est-à-dire la Sicile<sup>1534</sup>. La recension *c*, quant à elle, le fait venir de Mygdonie, c'est-à-dire de Petite Grèce, tout

1530 *Lebor Gabála Éirenn* §§166 (*a*), 186-187 (*c*), 199 (*a*), XLI §4 = Macalister 1938-1956 : II 176-177, 194-197, 268-269 ; III 166-167. Le *Leabhar Fidnacha* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15), Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 2 = Boivin 1993 : 238) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 166-167) font de même.

1531 *Lebor Gabála Éirenn* §172 = Macalister 1938-1956 : II 183-185. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15) contient également cette durée.

1532 *Lebor Gabála Éirenn* §208 = Macalister 1938-1956 : III 2-3. Le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 4-5) donne trois cent cinquante huit ans. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 12) le font arriver trois cent treize ans après le Déluge. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §21 = Macalister – Mac Néill 1916 : 24-25) fixe son arrivée à deux cent soixante dix-huit ans après le Déluge, de même que les *AQM* (*A. M.* 2520 = O'Donovan 1856 : I 4-5).

1533 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §13 = Lot 1934 : 156. Ce nombre est repris par Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 158-159) en mentionnant l'autorité de ce texte et du *Saltair Caiséal*. Le poème XXI (= Macalister 1938-1956 : 210-215) ne précise rien de plus. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-15) le fait venir de Grèce.

1534 *Lebor Gabála Éirenn* §209, XXXII §2 = Macalister 1938-1956 : III 4-5, 62-63. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §22 = Macalister – Mac Néill 1916 : 24-25) lui donne la « Sicile des Grecs » comme origine. Comme signalé par Macalister (Macalister 1938-1956 : II 255) l'orthographe Micil pour Sicile viendrait d'une confusion entre le Σ et le Μ dans certains glossaires géographiques grecs.

comme Keating<sup>1535</sup>. Enfin, un texte synchronistique contenu dans *Lc* énonce que Partholón – comme tous les envahisseurs suivants de l’Irlande – vint de « Sociainie » en « Sceithia Clochaid » (*Scythia Petrae*), ce qui est une référence à la tradition des origines scythiques des Gaels<sup>1536</sup>.

Pour ce qui est des causes de son départ, elles nous sont données dans *b* et *c* :

Voulez-vous savoir pourquoi Partholón vint ainsi de son pays ? Ce n’est pas difficile. Partholón tua sa mère et son père, réclamant la royauté pour son frère : si bien qu’il vint en Irlande pour fuir son parricide<sup>1537</sup>.

Le texte du TCD. H. 4. 22 et du TCD. H. 3. 18 font de même, tout en ajoutant plusieurs détails. Ainsi, on nous dit que son frère se nomme Becsomus, qu’il est son aîné et qu’en conséquence de cette sédition :

Sru chassa Partholón, le blessa et lui enleva son œil gauche. Il fut sept années en exil. Alors, il revint à la Bigin des Grecs [avec] l’équipage d’un navire et il brûla une maison au-dessus de son père et de sa mère et il les brûla tous les deux et il donna la royauté à son frère. Il vint en Irlande, fuyant son parricide<sup>1538</sup>.

H. Morris remarque que les causes de l’exil de Partholón sont similaires à celles de la venue de Brutus en Grande-Bretagne, dans l’*Historia Brittonum*<sup>1539</sup>. Il y a peut-être là un thème celtique commun.

En ce qui concerne le voyage de Partholón en Irlande, celui-ci est décrit dans le poème XXXII, aux strophes deux à quatre :

Il vint de Sicile jusqu’en Grèce –  
un voyage d’un an, sans beaucoup de mensonges :  
un mois de navigation de l’ouest de la Grèce,  
jusqu’en Cappadoce.

De la Cappadoce il voyagea,  
une navigation de trois jours jusqu’en Gothie,  
une navigation d’un mois de la blanche Gothie,  
jusqu’à l’Espagne aux trois coins<sup>1540</sup>.

Après cela il atteignit Inis Fail,  
l’Irlande depuis l’Espagne :  
un lundi, le dixième sans défaut  
une octade prit l’Irlande<sup>1541</sup>.

---

1535 *Lebor Gabála Éirenn* §209 = Macalister 1938-1956 : III 4-5 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 158-159. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 13) le font venir du Péloponnèse (*Morea*). Tandis que le manuscrit H. 4. 22, lui donne comme origine la « Bigin des Grecs » ou, d’après le H. 3. 18, *asin mBethail Gregda*. Les deux correspondent, selon Macalister, à la localisation sicilienne citée ci-dessous (Macalister 1938-1956 : II 264-265). Le *dindshenchas* d’Inber mBuada (*Dindshenchas de Rennes* §134 = Stokes 1894-1895 : XV 140-141 ; *Dindshenchas métriques* = Gwynn 1903-1935 : III 418-421) le fait également venir de Grèce.

1536 *Lebor Gabála Éirenn* §230 = Macalister 1938-1956 : III 36-37.

1537 *Lebor Gabála Éirenn* §211 = Macalister 1938-1956 : III 8-9. Le *Dúan in cethrachat cest* (§5 = Thurneysen 1921 : 131, 134) ; Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §22 = Macalister – Mac Néill 1916 : 24-25) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 160-163) font de même.

1538 Macalister 1938-1956 : II 264-265. La version en prose du *dindshenchas* d’Inber mBuada fait non seulement de lui le meurtrier de ses parents, mais aussi de ses frères, pour les mêmes raisons. Sur le motif d’un meurtre par l’incendie d’une maison, cf. Mac Cana 1958 : 16-23 ; Harris 1980 : 174-185 ; Meulder 2013.

1539 Morris 1937 : 57.

1540 Il s’agit de la même référence géographique à Orose que nous avons déjà notée au chapitre précédent.

1541 *Lebor Gabála Éirenn* XXXII §§2-4 = Macalister 1938-1956 : III 62-63.

La recension *a* le fait arriver le quatorzième jour de la lune, un mardi, sans indiquer le mois<sup>1542</sup>.

Une autre version nous est donnée par la prose de *b* et *c* :

Il eut un voyage d'un mois jusqu'en Aladacie<sup>1543</sup>. Il eut un voyage de neuf jours d'Aladacie jusqu'en Gothie. Il eut un voyage d'un autre mois de Gothie jusqu'en Espagne. Il eut un voyage de neuf jours d'Espagne jusqu'en Irlande. Il atteignit l'Irlande un mardi, le dix-septième jour de la lune, aux calendes de mai<sup>1544</sup>.

Deux autres dates nous sont données, à la suite de la prose suscitée pour l'arrivée de Partholón en Irlande, dans *c*. La première le fait arriver le quatorzième jour de la lune, comme le fait le poème XXXV, qui signale que c'était un mardi et qu'il arriva à Inber Scene<sup>1545</sup>.

La seconde date proposée, contenue dans le poème XXXVI, fixe son arrivée au seizième jour de la lune du mois de mai<sup>1546</sup>. Il ressort de tout cela que son arrivée se déroule aux alentours du 1<sup>er</sup> mai, jour de la fête irlandaise de Beltaine<sup>1547</sup>.

La nature indigène de l'arrivée à Inber Scene a été remise en question par J. MacNeill, du fait de l'emprunt de ce nom à Orose, que nous explorerons en détail en étudiant l'éponyme milésienne de ce lieu, et de la position ici définie, idéale pour permettre d'arriver en Irlande<sup>1548</sup>. Il n'empêche que les liens existant entre le peuplement de Partholón et la symbolique du Munster, exposés dans le chapitre suivant, postulent pour une arrivée dans cette province. Alternativement, Morris évoque une arrivée à Inis Saimer<sup>1549</sup>, car c'est le premier lieu indiqué dans le *dindshenchas* d'Inber mBuada. Partholón et les siens s'y installent. Ensuite, une fois leurs provisions épuisées, ils s'adonnent à la chasse et à la pêche. Le premier endroit où Partholón trouve du poisson est Inber mBuada<sup>1550</sup>. La localisation à Inis Saimer du lieu d'arrivée de Partholón concorde avec le fait que d'autres traditions que nous verrons plus loin le donnent comme son lieu de résidence. Pour Morris, c'est là un argument supplémentaire pour voir dans ce lieu le point d'arrivée de Partholón<sup>1551</sup>.

Il nous faut enfin mentionner une tradition britannique concernant la venue de Partholón en Irlande. Selon Geoffroi de Monmouth, le roi de Bretagne Gurgunt Barbtrud revenait d'une victoire contre les Danois dans les Orcades lorsqu'il rencontra une flotte de trente navires remplis d'hommes

---

1542 *Lebor Gabála Éirenn* §209 = Macalister 1938-1956 : III 5-6.

1543 F. Le Roux (1968 : 386 n. 25) voit dans l'Adalacie une déformation probable de la Dalmatie, mais cela peut être également la Dacie.

1544 *Lebor Gabála Éirenn* §209 = Macalister 1938-1956 : III 5-6. Pour ce qui est d'Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §22 = Macalister – Mac Néill 1916 : 24-25), celui-ci réduit le voyage d'Aladacie jusqu'en Gothie de neuf à trois jours et date l'arrivée, à Inber Scene, un mardi, le dix-septième jour de la lune, sans spécifier le mois en question.

1545 La même date est donnée par le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 4-5). Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 158-159), quant à lui, donne la date du quatorzième jour de mai, mais il cite un poème où il s'agit du quatorzième jour de mars.

1546 Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 13) le font arriver un jour plus tard.

1547 Cf. pp. 364-365.

1548 Cf. pp. 881-883.

1549 Morris 1937 : 58.

1550 *Dindshenchas de Rennes* §134 = Stokes 1894-1895 : XV 140-141 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 418-421. Actuellement Inber mBuada est identifiée avec l'estuaire de la rivière Moy (*DOG* s.v. inber buada), mais Morris (1937 : 61-62) avance des arguments en faveur d'une identification de ce lieu avec l'estuaire de la rivière Erne.

1551 Morris 1937 : 59.



et de femmes menés par Bartholomus. Ils dirent au roi qu'ils avaient été chassés d'Espagne et qu'ils étaient appelés Basques. Le roi leur octroya alors l'île déserte d'Irlande<sup>1552</sup>. Il s'agit sans doute de la combinaison par Geoffroy des traditions bretonnes concernant le roi Gurgunt et d'autres provenant ultimement de la pseudo-histoire irlandaise<sup>1553</sup>. Concernant ces dernières, il s'agit d'une confusion entre les origines espagnoles de Partholón, d'après *l'Historia Brittonum*, et celles des Fils de Míl, puisque certaines sources en font des Basques<sup>1554</sup>. Cette construction de Geoffroy, qui a pour but implicite de justifier les prétentions du roi d'Angleterre, sera reprise, dans le même but, par Giraud de Cambrie<sup>1555</sup>. Cette tradition aura un prolongement dans les écrits de John de Fordun, qui reprend l'anecdote de Geoffroy, tout en la mélangeant avec d'autres sources provenant de la tradition pseudo-historique irlandaise, lorsqu'il mentionne que Pertholomus est l'un des trois fils de Míl qui prirent l'Irlande ensemble, puis ce passage est immédiatement suivi d'un autre, où Pertholomus, sans qu'aucune parentèle ne lui soit donnée, prend seul l'Irlande en dominant les indigènes qui y vivaient, y établissant « des établissements perpétuels en liberté » (*perpetuas cum libertate mansiones*)<sup>1556</sup>. Il n'y a fait aucune référence à la rencontre maritime avec Gurgunt, car la légitimation de la souveraineté anglaise sur l'Irlande, à travers cette anecdote, impliquait la remise en cause de l'indépendance de l'Ecosse, comme tentait de le faire la couronne anglaise au moment de la mise en forme de cette tradition, entre 1136 et 1301<sup>1557</sup>.

### 1. 2. b. Le défrichement de l'Irlande et les jaillissements lacustres.

Le fait le plus marquant de l'invasion de l'Irlande par Partholón est le défrichement de cette île. Celui-ci nous est conté dans les trois versions du *LGE*<sup>1558</sup>. On citera la version de *b* et *c* qui, tout en étant similaire à *a*, comprend quelques différences que nous noterons :

Quatre plaines furent défrichées par Partholón en Irlande : Mag Ethrige<sup>1559</sup> en Connacht, Mag Ítha en Leinster (Íth,

1552 Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne*, III 45-46 = Reeve – Wright 2007 : 60-61.

1553 Van Hamel (1933 : 226-229) a pris comme argent comptant le récit de Geoffroy de Monmouth et en a tiré la conclusion erronée que, à l'origine, le peuplement de Partholón ne disparaissait pas d'Irlande.

1554 Cf. p. 738.

1555 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 8 = Boivin 1993 : 242.

1556 John de Fordun, *Chronica gentis Scotorum*, I 21-22 = Skene 1872 : 19-20. On notera que Partholomus et son peuple partent de la terre désolée d'Espagne « dans leurs paniers et sacs » (*cum sportellis et sarcinis*), il s'agit, bien entendu d'une confusion avec les détails du voyage des Fir Bolg, comme signalé par MacQueen et MacQueen (1993 : 54 n. 135).

1557 Broun 1999 : 80-81.

1558 *Lebor Gabála Érenn* §§ 204 (*a*), 209 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : II 270-271 ; III 10-11. Le poème XXX (= Macalister 1938-1956 : 48-49) fait de même en omettant la plaine de Mag Tuired ou celle de Mag Ethrige et en ne donnant pas Íth comme étant celui qui défricha Mag Ítha. Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) donnent une version très proche de celle de *a*. Le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 4-5) donne les mêmes noms de plaines. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §35 = Macalister – Mac Néill 1916 : 54-55) donne la même liste que celle de *b* et *c*. Les *AQM* (*A. M.* 2550 = O'Donovan 1856 : 6-9) aussi. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 13) signalent qu'il défricha de nombreuses plaines en Irlande, avec ses fils, mais sans citer leur nom.

1559 Dans *a*, la mention de cette plaine est remplacée par celle de Mag Tuired en Connacht.

le serviteur de Partholón, l'applanit)<sup>1560</sup>, Mag Latharna en Dal nAraide, Mag Lii en Ui mic Uais entre Bir et Camus<sup>1561</sup>.

Car Partholón ne trouva pas de plaine en Irlande avant lui, sauf la vieille plaine d'Elta en Edair<sup>1562</sup>.

Bien qu'ils ne soient pas le fait d'une action volontaire, les jaillissements lacustres sont particulièrement importants durant l'invasion de Partholón et leur couplage avec les défrichements indique qu'ils concourent à la même symbolique. La recension *a* nous les conte, ainsi que la *b* et la *c*, de même que le poème XXX<sup>1563</sup>. Nous citerons le passage de *b* et *c*, car il ajoute des détails à *a* :

Sept jaillissements lacustres sur le pays d'Irlande à l'époque de Partholón : Loch Mesca, qui le premier jaillit dans la troisième année après la première bataille. Dans la douzième année après la venue de Partholón en Irlande, le jaillissement du Loch Con et du Loch Dechet ; ils sont tous les deux en Connacht. C'est l'année suivante que Slánga, le fils de Partholón, mourut, l'un des quatre chefs d'Irlande qui vint avec Partholón : c'est dans le cairn de Sliab Slánga qu'il fut inhumé. A la fin des deux années suivantes, le jaillissement de Loch Laiglinne<sup>1564</sup> en Ui mac Uais : Laiglinne, le fils de Partholón, l'un des quatre chefs d'Irlande, c'est en creusant sa tombe que le lac jaillit sur le pays. Le jaillissement de Loch Echtra entre Sliab Modurn et Sliab Fuait. Dix ANS plus tard, il y eut le jaillissement du Loch Rudraige, car ce qui le noya fut le jaillissement du lac sur lui ; de lui est nommé Loch Rudraige en Ulster. La même année, le flux marin de la Bren<sup>1565</sup> sur le pays, et de là est le septième lac : Loch Cuan est son autre nom. Car Partholón ne trouva pas en Irlande, devant lui, plus de trois lacs et neuf rivières. Les trois lacs sont Loch Luimnig et Loch Fodramin, sur lesquels est Traig Li à Sliab Mis en Munster, et Findloch d'Irrus Domnann. Les neuf rivières : Buas entre le Dal nAraide et le Dal Riata, Ruirthech[la Liffey], entre Ui Néill et Laigen, la Lui en Munster ; la Samer, la Slicech et la Muad en Ui Fiachrach, la Mordurn en Tir Eogain, la Find entre Cenel Conaill et Eogain et la Banna entre Lee et Eile<sup>1566</sup>.

Giraud de Barri parle lui du défrichage de quatre forêts et du jaillissement de quatre « lacs immenses », sans citer leurs noms respectifs<sup>1567</sup>.

---

1560 Cette glose n'apparaît que dans *c*.

1561 Mag Ethrige pourrait être un autre nom de Mag Tuired (*DOG* s. v. mag n-etrighe). Mag Ítha (*DOG* s. v. mag n-etrighe) est située dans le comté de Wexford (*DOG* s.v. mag itho 2). Mag Latharna est une petite plaine entre les collines et la mer, près de Larne, dans le comté d'Antrim, en Irlande du Nord (*DOG* s. v. mag Lathraind). Mag Lii est située dans le comté de Londonberry, en Irlande du Nord (*DOG* s. v. mag lí).

1562 Actuellement Moynalty, dans le comté du Meath. Ce passage n'apparaît que dans *a* et *c*. Dans *a*, ce passage est suivi du suivant : « Voila pourquoi elle était appelée la « Vieille Plaine », car jamais aucune branche ou brindille de bois n'avait poussée sur elle. »

1563 *Lebor Gabála Éirenn* §§ 203 (*a*), 209 (*b* et *c*), XXX = Macalister 1938-1956 : II 270-271 ; III 10-11, 48-49. Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) donnent une version très proche de celle de *a*. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 13) donnent les mêmes noms, ainsi que le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 6-9). Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §§37-38 = Macalister – Mac Néill 1916 : 54-57) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 162-165) reprennent la même tradition. Les *AQM* (*A. M.* 2532-2546 = O'Donovan 1856 : 6-7) également, mais sans donner le nom des rivières et lacs qui y existait avant

1564 Loch Laiglinne se situe sur le territoire des Uí moccu uais Breg, c'est-à-dire dans la baronnie de Moyfenrath dans le comté de Meath (*DOG* s.v. loch laiglinne). Morris (1937 : 66) considère qu'il s'agit du Lough Glenade.

1565 La recension *a* de la liste spécifie que ce jaillissement eut lieu quatre ANS avant la mort de Partholón.

1566 Le loch Mesca est l'actuel Lough Mask, dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. loch mesc). Le Loch Con est l'actuel Lough Conn dans le comté Mayo (*DOG* s.v. loch con). Le Loch Dechet est l'actuel Lough Gara dans le comté de Sligo (*DOG* s.v. loch dechet). Le Loch Echtra est l'actuel Lough Muckno dans le comté de Monaghan (*DOG* s.v. loch echtra). Le Loch Rudraige est l'actuelle baie de Dundrum, dans le comté de Down, en Irlande du Nord (*DOG* s.v. loch rudraige). Le Loch Cuan est l'actuel Strangford Lough, également dans le comté de Down (*DOG* s.v. loch cuan). La Buas est l'actuelle Bush (*DOG* s.v. búas). La Lui est l'actuelle Lee (*DOG* s.v. luí). La Samer est l'actuelle rivière Erne (*DOG* s.v. samair 1). La Slicech est l'actuelle rivière Sligo (*DOG* s.v. slicech). La Muad est la Moy (*DOG* s.v. muad). La Find est l'actuelle rivière Finn du Donegal (*DOG* s.v. finn 1). La Banna est l'actuelle rivière Bann (*DOG* s.v. banna 1). La Modurn n'est pas identifiable, mais sa localisation la place actuellement en Irlande du Nord. Concernant ces rivières dans *a*, Morris (1937 : 67-68) considérait qu'elles correspondaient à des cours d'eau que devaient connaître une ethnie côtière du Donegal, expliquant que la Lee n'est pas la rivière du Munster, mais la rivière Laoi, et que les autres noms, qui ne retrouvent pas dans la partie nord de l'Irlande, sont de mauvaises lectures de noms de rivières devenus obsolètes .

1567 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 2 = Boivin 1993 : 238-239.

## 1. 2. c. La mort de Partholón et de son peuple.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'une des plus anciennes mentions de la mort de Partholón et de son peuple est une invasion de Cynocéphales qui les massacrent tous. Nous avons mentionné également une autre version de la mort de Partholón, où il décède des séquelles de blessures reçues lors de la bataille de Mag Ítha<sup>1568</sup>, plusieurs années plus tard.

Les autres récits de la mort de Partholón et des siens les font mourir de maladie. Ainsi, l'*Historia Brittonum* signale que le peuplement de Partholón, après s'être multiplié jusqu'au nombre de quatre mille, mourut de maladie en une semaine<sup>1569</sup>. La version irlandaise du même texte dit la même chose, excepté qu'elle les compte à « plusieurs milliers »<sup>1570</sup>. Dans *a*, il est dit :

Et c'est alors que Partholón mourut, ainsi que cinq mille hommes et quatre mille femmes, en une semaine de maladie lors des calendes de mai. Un lundi la maladie les prit et l'épidémie les tua tous excepté un homme, c'est-à-dire Túan fils de Starn fils de Sera, le neveu de Partholón (...)<sup>1571</sup>.

Le poème XXX est ensuite chanté et celui-ci donne Mag Breg comme lieu de cette hécatombe<sup>1572</sup>. Le rapport fait entre celle-ci et Mag Breg vient sans doute du fait que l'éponyme de cette plaine, Brega, est un membre de l'expédition de Partholón qui est censé y avoir vécu et y être mort<sup>1573</sup>. Cependant, cette tradition a un caractère minoritaire, comme nous allons le voir.

Dans la *b* et *c*, la mort de Partholón et celle de son peuple n'a pas lieu en même temps :

A la fin de quatre ans après l'éruption de la Bren, [il y eut] la mort de Partholón sur la vieille plaine d'Elta d'Edar. Voilà pourquoi elle est appelée « vieille plaine », car jamais aucune branche ou brindille de bois n'y pousse. Partholón mourut à la fin de trente ans après sa venue en Irlande (...). Il y a deux mille six cent vingt-huit ans du commencement du monde jusqu'à la mort de Partholón, et cinq cent trente ans de la mort de Partholón jusqu'à l'affliction de son peuple. Il y a ainsi cinq cent cinquante ans depuis la venue de Partholón en Irlande jusqu'à l'affliction de son peuple<sup>1574</sup>.

Un passage contenu dans *Lc* développe les causes, ici, de la mort de Partholón : c'est l'infection de sa blessure reçue de Cichol. Ce passage est suivi, dans tous les manuscrits de *b* et *c*, par l'explication du toponyme Mag Elta :

Voilà pourquoi elle est appelée Mag Elta [Plaine de la Volée], car les oiseaux d'Irlande avaient l'habitude de s'y prélasser au soleil : il y eut alors une seule forêt en Irlande après le Déluge<sup>1575</sup>.

La suite du texte nous en dit plus sur l'épidémie qui tombe sur le peuple de Partholón, après la division de l'Irlande entre les fils de Partholón :

---

1568 Morris (1937 : 63) considère que la plaine de Mag Ítha en question se trouve entre les rivières Erne et Drowes.

1569 Cf. n. 1981.

1570 *Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 42-43.

1571 *Lebor Gabála Éirenn* §205 = Macalister 1938-1956 : II 272-273. Notons au passage que les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 00), sans faire référence à la mort de Partholón ou de son peuple, indiquent qu'ils se multiplièrent jusqu'à être quatre mille cinquante hommes et mille femmes.

1572 *Lebor Gabála Éirenn* XXX §22 = Macalister 1938-1956 : III 52-53.

1573 Cf. *Infra*.

1574 *Lebor Gabála Éirenn* §§220 = Macalister 1938-1956 : III 18-19.

1575 *Lebor Gabála Éirenn* §§220 = Macalister 1938-1956 : III 20-21.

[...] Alors vint une épidémie sur eux lors des calendes de mai, le lundi de Beltaine. Neuf mille moururent de cette épidémie jusqu'au lundi suivant, à Mag Elta, cinq mille quatre hommes et quatre mille femmes, qui moururent entre les deux lundis. Voilà ce qui est l'affliction du peuple de Partholón en Irlande<sup>1576</sup>[...].

La raison du destin funeste de Partholón et de son peuple nous est expliquée dans les versions *b* et *c*, après le récit de son parricide :

Et après cela [sa venue en Irlande], des maux vinrent sur lui à cause de son parricide Neuf mille moururent en une semaine à cause de son parricide<sup>1577</sup>.

Comme le rappelle F. Leroux, le parricide était fort mal considéré dans la législation irlandaise<sup>1578</sup>, ce qui donne un caractère ignoble à Partholón et aux siens. Cependant, le fait que ce soit la cause ultime de sa mort et de celle de son peuple est sans doute un ajout chrétien<sup>1579</sup>, car – comme nous l'avons vu au chapitre précédent – le schéma mort de maladie du chef de l'invasion suivie par l'affliction de son peuple se retrouve chez Nemed. De plus, nous avons vu que le destin parallèle de ces deux peuples pouvait aussi s'expliquer par l'action des Fomóire. On peut donc dégager deux traditions relatives à la mort de Partholón et de son peuple. Dans la première, Partholón et son peuple meurent en même temps, de maladie ou à cause de l'invasion des Cynocéphales/Fomóire. La plus ancienne mention de cette tradition est le *CDS*. Dans la seconde, il y a un décalage entre la mort de Partholón et celle de son peuple, cette tradition étant plus proche de celle de Nemed et permettant un parallèle entre les deux invasions. On ne peut pas considérer l'une de ces traditions comme plus légitime que l'autre, car les deux, malgré leur décalage, sont très proches et ne sont qu'une variation sur un même thème. Cependant, on doit rappeler la mention par Giraud de Barri du fait que Partholón et ses neuf mille descendants moururent, trois cents ans après son arrivée par « une épidémie brutale, causée peut-être par les émanations pestilentielles des cadavres des géants qui avaient été tués » et mentionne Túan comme seul survivant. Cette version

---

1576 Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1), le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 8-9) notent que la mort de Partholón eut lieu quatre ans après le jaillissement de la Bren, tandis que son peuple fut emporté par une épidémie, comme signalé précédemment, qui mit fin à quatre cent deux ou cinq cent deux ans de présence partholonienne en Irlande. Leur nombre maximal est donné comme ayant été de quatre mille trente hommes et mille femmes. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 13) signalent que le peuple de Partholón resta deux cent soixante neuf ans en Irlande et que lui-même mourut au bout de trente ans. Ces annales décrivent aussi que ses descendants, au nombre de neuf mille huit, moururent en deux semaines, entre le lundi de Beltaine et le suivant, dans la plaine de Mag Elta. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 14-17) mentionne la mort de Partholón et des siens trois cents ans après son arrivée, en une semaine, et en mentionnant le nombre de neuf milles morts. Ó Cléirigh mentionne la première explication du toponyme Mag Elta et reprend une tradition analogue à celle de *b* et *c* au sujet de la mort du peuple de Partholón, sans mentionner Túan (*Do Ghabhálaibh Érend* §§39-40 = Macalister – Mac Néill 1916 : 56-57). Les *AQM* (*AM* 2246-2250 = O'Donovan 1856 : I 6-7) font de même. Keating reprend les deux explications de Mag Elta et reprend la version de *b* et *c*, tout en dénigrant le fait qu'il y eut cinq cent vingt ans entre la mort de Partholón et celle de son peuple (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 166-169).

1577 *Lebor Gabála Éirenn* §220 = Macalister 1938-1956 : III 20-21. Le texte de MS. H. 4. 22 et de MS. H. 3. 18 (= Macalister 1938-1956 : II 265) dit la même chose en substance. C'est également ce parricide qui est la cause de la mort des neuf mille membres de son peuple, d'après le *Dúan in cethrachat cest* (§5 = Thurneysen 1921 : 131, 134). Cela est également dit dans le *Lebor Bretnach* (IX = Todd 1848 : 43-44).

1578 Le Roux 1968 : 386 n. 27.

1579 Le meurtre de ses parents, la mutilation de son œil, son exil et son destin fatidique sont autant de caractéristiques qui ont dû – par analogie avec le modèle caïnite – faire de Partholón un « maudit de Dieu ».

tend à concilier les deux causes précédemment évoquées tout en nous rappelant la nature néfaste des Fomóire.

Tout aussi intéressante est le lieu de la mort de Partholón et des siens, Mag Elta. Cette plaine a un côté sinistre, dénuée de vie et, donc, funèbre, puisqu'elle est dépouillée de toute végétation arbustive. Le fait que tous les Partholoniens se retrouvent dans cette plaine pour y mourir a été expliqué par le *Sanas Cormaic* « à cause de leur sépulture dans ces plaines-là par ceux que n'emportaient pas l'épidémie »<sup>1580</sup>. Le simple fait que ce glossaire fasse référence à cet événement montre bien l'ancienneté de cette tradition, concurremment à celle qui fait mourir les Partholoniens à Mag Breg. Dans cette notice, on sent bien l'embarras des érudits irlandais pour justifier un tel comportement illogique. Pour mieux expliquer cela, il nous faut nous pencher sur le rapport fait entre le nom de cette plaine et les oiseaux qui viennent y prendre le soleil. F. Leroux note, au sujet de cette explication, et à raison, que les oiseaux –blancs, en particulier<sup>1581</sup> – sont les messagers de l'Autre Monde<sup>1582</sup>. Cependant, ici, ces oiseaux pourraient être également l'image des âmes du peuple de Partholón qui vont rejoindre la virtualité de l'Autre Monde<sup>1583</sup>. Ce retour à la virtualité primordiale se retrouve également à travers son statut de plus ancienne plaine d'Irlande<sup>1584</sup>.

## 2. Les proches de Partholón.

Ici, nous nous attacherons à l'analyse des différents membres de la famille proche de Partholón et de ses compagnons les plus importants, nommés au moment de leur arrivé en Irlande.

### 2. 1. La « compagnie de huit » de Partholón.

Lorsque l'expédition de Partholón arrive en Irlande, il est dit d'elle dans *b* et *c* que son nombre est de huit, c'est-à-dire quatre hommes et quatre femmes<sup>1585</sup>. La recension *a* ne mentionne pas les femmes. Selon, Scowcroft, ce nombre de huit personnes serait un héritage de l'histoire biblique de Noé, puisque c'est un tel groupe qui a été formé par celui-ci, sa femme, ses trois fils et leurs

---

1580 *Sanas Cormaic* §1233 = Meyer 1912 : 108-109 ; cf. Stokes – O' Donovan 1868: 160-161.

1581 Le symbolisme lumineux de l'ensoleillement que recherche les oiseaux sur la plaine ne serait-il pas un indice de la blancheur de ceux-ci ?

1582 Le Roux 1968 : 388 n. 35.

1583 Delpech 2005.

1584 Le symbolisme de la date de leur mort sera expliqué au chapitre suivant.

1585 *Lebor Gabála Éirenn* §210 = Macalister 1938-1956 : III 4-7. Dans le poème XXXII (§4 = Macalister 1938-1956 : III 62-63) le groupe est décrit comme étant une octade (*ochtar*) et comme un « groupe de huit personnes » (*dám ochtair*) dans le *dindshenchas* d'Inber mBuada (*Dindshenchas métriques* = Gwynn 1903-1935 : III 418-421). Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 00) signalent que son expédition était composée de quatre hommes et de quatre femmes.

épouses<sup>1586</sup>. Ce nombre aurait frappé l'imagination des Irlandais médiévaux. Ainsi, Scowcroft cite le fait qu'un commentaire du VIII<sup>e</sup> siècle à l'évangile de Mathieu stipule que le nombre huit symbolise ceux qui furent dans l'arche de Noé<sup>1587</sup>. Le même auteur signale que l'octade de Noé est particulièrement mise en valeur dans la tradition irlandaise et dans le *LGÉ* lui-même<sup>1588</sup>. Ce motif aurait alors servi de modèle pour la structure des invasions irlandaises<sup>1589</sup>. En outre, *Lc* donne dix membres à l'expédition, que le poème XXXVII définit comme étant les membres de l'octade plus « deux hommes non libres » (*dís dáerda*) et la prose de *Lc* les définit comme s'appelant Íth et Topa<sup>1590</sup>.

Cependant, comme nous allons le voir dans cette partie, les textes se contredisent à propos de ce nombre. Ainsi, loin de se cantonner à celui-ci, les textes mentionnent par la suite d'autres membres de cette expédition, parfois même au sein du noyau central de l'expédition. Il convient donc d'étudier tout d'abord ce groupe principal, puis de nous tourner vers l'étude des autres proches de Partholón, avant de voir dans la partie suivante les autres membres de cette expédition.

## 2. 1. a. Delgnat/Elgnat, l'épouse infidèle.

Celle-ci n'est pas mentionnée dans *a*. Son nom apparaît sous la forme Delgnat dans *b*, *c*, dans le poème XXXII qui est lié à cette prose et dans les *Dindshenchas*, tandis qu'elle apparaît sous la forme Elgnat dans *b*, dans *Lc* et le poème XXXVIII<sup>1591</sup>.

Elle est donnée comme la fille d'un certain Lochtach « coupable, pécheur, répréhensible »<sup>1592</sup> dans le *dindshenchas* d'Inis Samer<sup>1593</sup> et dans *Lc*. Ces deux textes se référant au même récit – celui de son adultère – son patronyme semble être en adéquation, à la fois, avec l'étymologie que nous proposons pour la deuxième forme de son nom et avec l'infidélité évoquée que nous allons raconter ci-après.

Cet adultère, le premier d'Irlande, aussi mentionné dans le poème XXXII, est le seul où ce personnage a un rôle important. Nous citerons le texte de *Lc*, tout en mentionnant les différences apportées par les deux autres versions :

[...] L'endroit que Partholón choisit [pour construire sa maison] était sur la rivière Da Econd<sup>1594</sup>, car cet endroit est

1586 Genèse 7:6.

1587 Koeberlin 1891 : 49.

1588 *Lebor Gabála Érenn* §§7 (*a*), 11 (*b*) = Macalister 1938-1956 : I 20-21, 30-31.

1589 Scowcroft 1988 : 22. Nous verrons comment il faut considérer l'influence noachique dans le dernier chapitre de notre étude.

1590 *Lebor Gabála Érenn* §§210, XXXVII = Macalister 1938-1956 : III 6-7, 80-81.

1591 *Lebor Gabála Érenn* §§210 (*b* et *c*), 212 (*b*), 232-234 (*Lc*), XXXII, XXXVIII = Macalister 1938-1956 : III 6-7, 8-9, 38-41, 60-73, 80-81. Ó Cléirigh mentionne également cette histoire en citant *b*, puisqu'il utilise la forme Delgnat de son nom, tout en insérant le poème XXXII et la fin tragique de l'amant (*Do Ghabhálaibh Érend* §§25-32 = Macalister – Mac Néill 1916 : 26-35). Keating cite aussi *b* (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 158-161).

1592 *eDIL* s.v. lochtach.

1593 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 288-291.

1594 Cette rivière n'est pas identifiée (*DOG* s.v. sruth daecond).

le plus fertile qu'il trouva en Irlande. Les érudits considèrent que que la plaine sur laquelle cet endroit est situé ne fut pas partagée entre les fils de Partholón. Mag Inis<sup>1595</sup> était son nom et elle est appelée Tadraige de Mag Inis, d'où le druide Cathbad était originaire<sup>1596</sup>.

Voici la raison pour laquelle elle est appelée la Rivière des Deux Fous (*Sruth Dá Écond*) : quand Partholón alla à la chasse et à la pêche, il laissa sa femme Elgnat – fille de Lochtach – et son serviteur Topa pour garder l'île. La femme demanda au serviteur de coucher avec elle, en dépit de Partholón. Le serviteur refusa et la femme dit que le serviteur était un couard. A la fin, le serviteur y consentit, afin de ne plus être injurié par la femme. De l'indécence et de la folie que ces deux-là commirent, le nom resta à l'estuaire depuis ce temps. Ensuite, la soif les prit et ils burent au goulot de Partholón<sup>1597</sup> tant leur soif était grande dans la culpabilité de la faute qu'ils avaient commise. Partholón revint à sa maison à la fin du jour et il sentit le goût de la bouche de Topa et de celle de Delgnat sur le goulot, si bien qu'il prit conscience du méfait ; une grande colère s'empara de lui, et il tua le petit chien de sa femme<sup>1598</sup>, lequel était appelé Saimer ; c'est de là que l'île de Saimer tire son nom<sup>1599</sup>. C'est la première jalousie qu'il y eut en Irlande et Partholón dit :

« Grande est la nouvelle que vous avez répandue :

Elgnat, vous vous êtes moquée de nous ;  
nombre d'enfants d'incertitude,  
devant le visage des rois un affront ;  
dans le cœur des champions une indignation ;  
la paix ne leur apportera pas un cœur tranquille ;  
c'est une mauvaise histoire que vous avez complotée –  
ce n'est pas une petite chose qui les récompensera, pour une grande jalousie ;  
la pratique d'un amour défendu,  
combien grande est la demande ! »

Alors Elgnat répondit en disant : « Mon maître, mon beau Partholón, quand vient la demande d'accouplement, il n'est pas facile d'y résister.

« Regarde les troupeaux de bétail bariolés de belles couleurs,

dans leurs entraves ils ont du désir !  
Regarde les brebis à la belle robe,  
s'ils n'aspirent pas à la courtoise d'un maître !  
Regarde le troupeau tranquille de n'importe qui,  
s'il ne recherche pas le taureau sans discernement.  
Regarde tes brebis blanches quand elles sont en chaleur,  
elles acceptent l'autorité de n'importe quel bélier qui est le premier dans leur crèche.  
Un veau qui est contraint

à ne pas suivre sa mère vache.

Il a été fixé pour le bien des agneaux  
que les agneaux adultes ne peuvent téter.  
Le lait écumeux de ta vache cornue,  
ne doit pas être confié à un chat !  
Une hache toujours tranchante, dure à protéger,  
ne doit pas être confiée à un casseur de pierres ! »

« Grande est la honte que vous avez commise, femme », dit Partholón, « et depuis l'époque où Eve a commis le péché de la pomme, par lequel la race humaine fut asservie et chassée du Paradis, un crime pareil à celui que vous avez commis n'a pas été perpétré. » C'est pourquoi Partholón dit :

Grands sont vos crimes par préméditation,

1595 Cette plaine est l'actuelle baronnie de Lecale, dans le comté de Down, en Irlande du Nord (*DOG s.v. mag inis*).

1596 Cathbad est l'une des grandes figures sacerdotales du Cycle d'Ulster et le père du roi d'Ulster Conchobar mac Nessa (*Ó hÓgáin 2006 : 69-70*).

1597 Le poème XXXII (§11 = Macalister 1938-1956 : III 64-65) présente la boisson de la manière suivante:

Partholón, qui était un homme de savoir, avait  
une cuve de la plus douce des bières :  
de celle-ci personne ne pouvait boire  
sauf par un goulot d'or rouge.

1598 Le *dindshenchas* d'Inis Saimer (*Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 288-291) indique plus exactement que le petit chien vint vers lui et qu'il le tua d'un coup de sa main.

1599 Le *dindshenchas* d'Inis Saimer indique que la rivière porte le même nom.

Votre crime mérite une sanction :  
nous vous avons toujours protégés,  
vous nous avez déshonoré.  
Tout le monde en a assez de tes mauvaises façons,  
Tout le monde trouvera convenable de te mettre en accusation.  
Le péché d'Eve nous l'avons trouvé  
vient en second après lui,  
Delgnat, ou bien est supérieur. »

Le poème XXXII aux quatrains seize et dix-huit à vingt-deux donne un dialogue différent:

C'est alors que le pur du fils de Sera,

l'homme appelé Partholón, dit :

« Bien que court fut le temps où nous fûmes à l'extérieur,  
nous avons le droit de nous plaindre de vous. »

L'homme frappa le chien de la femme

avec sa paume – cela ne fut pas un profit –  
il tua le chien, c'était un cheptel bien mince ;  
si bien que ce fut la première jalousie d'Irlande.  
Delgnat répondit à son mari :

« La faute n'est pas sur nous,  
même si vous trouvez amer de l'entendre de moi,  
vraiment, la faute est sur vous ».  
Même s'il vous déplaît que je le dise<sup>1600</sup>,

Partholón, que ses droits [à elle] me soient accordés :

je suis « celui devant l'autre » ici,  
je suis innocent, une compensation m'est due.  
Du miel avec une femme, du lait avec un chat,

de la nourriture avec quelqu'un de généreux, de la viande avec un enfant,  
un charpentier à l'intérieur et une lame pointue,  
l'un devant l'autre, cela est un grand risque.  
La femme goûtera le miel épais,

le chat boira le lait,  
le généreux accordera la bonne nourriture,  
l'enfant mangera la viande<sup>1601</sup>  
Le charpentier utilisera la lame pointue,

l'un avec l'autre, ils iront ensemble :  
c'est pourquoi il est bon  
de bien les garder [éloignés] dès le début. »

Le poème XXXII se termine plus tragiquement que dans la prose de Lc :

Il vint auprès du serviteur

et le tua avec colère :  
l'aide de Dieu ne lui vint pas  
Au Barrage du Meurtre-en-famille.  
Le lieu où cela fut fait,

de cette façon certainement –  
grande la douceur qui fut là, un jour,  
dans le pays d'Inis Saimer.

---

1600 La suite de ce quatrain semble indiquer qu'il s'agisse du serviteur qui parle ici.

1601 T. Clancy (1993 : 116-117) a identifié deux autres textes où le motif de la juxtaposition d'objets avec des personnes ou des animaux qui les utilisent ou les mangent habituellement est clairement associé à l'adultère. Il s'agit d'un quatrain énoncé par le bouffon Mac Da Cherda à la fin du récit de sa folie (*Les aventures de Mac Dá Cherda* = O'Keeffe 1911 : 38-41) et un poème moyen-irlandais dans lequel un homme se défend devant un autre qui l'accuse d'avoir couché avec sa femme (*Cinaed, cá cin ro buí dúinn* = O' Cuiv 1975 : 9 et ss.). T. Clancy considère que ce dernier poème a probablement été modelé sur celui du *LGÉ*, au regard des comparaisons utilisées.



Et ce fut, sans fausseté,

le premier jugement d'Irlande :

C'est de là que vient, avec un très noble jugement,

« le droit de son épouse contre Partholón. »

Ensuite, il y eut dix-sept ans

jusqu'à ce que vint la mort de cet homme :

la bataille de Mag Itha des combats

fut l'un des hauts faits de Partholón.

Le *dindshenchas* d'Inis Saimer ne fait pas mourir Topa des mains de Partholón : il s'échappe, en s'enfuyant au hasard, et finit dévoré par les chiens et les oiseaux. Le texte date également cette histoire de la seizième année avant la mort de Partholón.

En ce qui concerne l'étymologie du nom Delgnat/Elgnat, F. Leroux voit dans le premier terme un dérivé de *delg* « épine, broche »<sup>1602</sup> auquel aurait été associé le suffixe diminutif *-nat*, lui donnant le sens de « petite broche » ou « petite épine »<sup>1603</sup>. Pour ce qui est du second, s'il n'est pas une corruption du premier, il pourrait être formé d'une manière analogue, mais sur le mot *elg*, qui a trois sens différents. Il signifie « porc », « noble, fameux » ou est glosé comme étant un nom de l'Irlande, dans le *Cóir Anmann*, car Íth (le serviteur de Partholón ou son homonyme milésien?) aurait vu l'île sous la forme d'un cochon<sup>1604</sup>. Si l'on suit la proposition de F. Leroux, qui fait de Delgnat/Elgnat une incarnation de l'Irlande<sup>1605</sup>, il semblerait que le deuxième nom de la femme de Partholón soit le plus ancien, au vu du troisième sens du terme *elg*. Les deux autres sens viennent également renforcer cette proposition, car nous avons déjà vu que la déesse incarnant l'Irlande pouvait avoir une nature porcine et l'adjectif *ard*, qui a également le sens de « noble », est régulièrement attaché à l'Irlande. Si l'on regarde les textes où apparaissent ces deux noms, on remarque qu'ils apparaissent tous les deux dans *b*. Dans la version originale du paragraphe 210, ils sont écrits « Cerbnad<sup>1606</sup>, Delgnad ». Il se pourrait donc que, dans l'un des prototypes de *b*, on aurait eu *Cerbnad*, \**Elgnad* qui par fausse coupe aurait donné la forme que l'on connaît. Cela est d'autant plus probable en raison de la faiblesse sémiologique de Delgnat dans le cadre du *LGE*<sup>1607</sup>.

Macalister a interprété cet épisode comme étant la version dégénérée d'un motif hiérogamique naturaliste<sup>1608</sup>. F. Leroux a vu dans Delgnat/Elgnat un avatar de la déesse de la souveraineté irlandaise, tel Medb du Connacht, qui à travers son infidélité symbolise le caractère fragile, instable

---

1602 *eDIL* s.v. *delg*; *LEIA* D-48.

1603 Le Roux 1968 : 386 n. 26.

1604 Cf. Chap. XI. 1. 1. c. et n. 4282.

1605 Le Roux 1968 : 386 n. 26.

1606 Les manuscrits R et D remplacent le *d* final par un *t*.

1607 Dans E et R (*Lebor Gabála Éirenn* §212 = Macalister 1938-1956 : III 8-9), on a également la variante *elc-* à la place d'*elg-*, cette orthographe a peut-être été favorisée par le rapprochement entre l'histoire de Delgnat/Elgnat et le mot *elc* « méchant, mauvais » qui entre dans la composition du terme *elcmar* dont l'un des sens est « envieux, rancunier » (*eDIL* s.v. *elc*, *elcmar*).

1608 Macalister 1938-1956 : II 266.

et capricieux de la royauté celtique et l'usure du pouvoir<sup>1609</sup>. Cependant, une meilleure analyse serait de voir dans l'infidélité de Medb la transcription narrative de sa continuité : les souverains se succèdent, mais la souveraineté reste inébranlable. Selon Scowcroft, le motif de Delgnat buvant avec Topa après leur union est à mettre en relation avec le motif de la boisson de souveraineté<sup>1610</sup> à travers une dimension contractuelle du conflit marital : Partholón goûte l'adultère, car le partage de la boisson symbolise leur union. Pour Scowcroft, il s'agit d'un emprunt à un thème commun, car l'association de Partholón avec l'un des empires de la chronologie eusébiennne ferait de Partholon une figure suffisamment souveraine pour donner une interprétation politique de son cocufiage<sup>1611</sup>. On peut objecter à cette interprétation que, même si du temps de Partholón, la fonction royale n'existe pas, celui-ci a pris possession de l'Irlande, dont sa femme semble être un avatar, ce qui revient à une prise de souveraineté sur cette terre. La position de cet épisode, à la fin du récit de l'invasion de Partholón et juste avant la disparition de son peuple, est donc bien un signe avant-coureur de la fin du « règne » de Partholón et des siens sur l'Irlande.

Une autre interprétation, qui n'est pas contradictoire avec la précédente, est celle de T. Clancy. Celui-ci a remarqué que certaines des idées liées à cet épisode, comme la luxure, l'insatiabilité – les amants sont assoiffés après leur union – et l'idée de sottise – à travers le toponyme Sruth Dá Écond – sont en rapport avec la figure du fou ou du bouffon (*drúth*) dans la société irlandaise<sup>1612</sup>. Outre le toponyme qui provient « de l'indécence et de la sottise » (*don égcáini 7 don éconn*) des deux amants, il note que le langage de la folie imprègne le texte<sup>1613</sup>. Ainsi, Delgnat/Elgnat désigne Topa comme étant un *midlach*, un mot signifiant ici « couard » mais qui est parfois utilisé comme un synonyme de *drúth*<sup>1614</sup>. Cela caractériserait donc Topa comme étant un étourdi, un « fou ». Cela est d'autant plus probable qu'en s'enfuyant loin de Partholón et de sa femme, dans la nature sauvage où il est dévoré par les bêtes, Topa est assimilé à un *geilt*, un homme revenu à l'état sauvage par le biais de la folie, un type de personnage lié au concept de *drúth*<sup>1615</sup>. Cette association du concept de *geilt*, de celui de *drúth* et des membres du peuple de Partholón n'est pas gratuit, puisque Túan l'est également.

T. Clancy note également la résonance biblique de ce texte, en lien avec le péché originel. Il est vrai que l'adultère de Delgnat/Elgnat est explicitement comparé à l'épisode d'Eve et de la pomme par Partholón. Pour T. Clancy, le fait que la gourmandise les pousse à étancher leur soif et, ainsi, à

1609 Le Roux 1968 : 389 n.40.

1610 En effet, la consécration d'un nouveau roi passait primitivement par une hiérogamie accompagnée de la consommation d'une boisson sacrée, le plus souvent alcoolisée (cf. n. 137).

1611 Scowcroft 1995 : 135-136.

1612 Clancy 1993 : 106-109.

1613 *Ibid.* : 109.

1614 *eDIL* s.v. *midlach*; *LEIA* M-50.

1615 Clancy 1993 : 106, 112-115.

être découvert par Partholón renvoie à la reconnaissance par Dieu du péché d'Adam et Eve, ce qui conduit à la colère de Partholón, au meurtre du chien et à la première jalousie d'Irlande, véritable équivalent insulaire du péché originel<sup>1616</sup>. En tout état de cause, deux autres parallèles en rapport avec cet épisode biblique peuvent être trouvés dans le récit de cet adultère. C'est pourquoi, dans les deux versions de ce récit, le dialogue, où l'épouse infidèle se justifie face à Partholón, ressemble, dans sa tonalité, au même dialogue accusatoire mené par Dieu dans l'épisode du péché originel. En outre, la sanction divine qui découle de ce dernier a comme parallèle la tirade finale de Partholón dans *Lc*, qui voue le couple à l'opprobre général. De plus, la fuite de Topa, dans le *dindshenchas* d'Inis Saimer, peut rappeler Adam et Eve chassés du jardin d'Eden. Cependant, on ne peut considérer cet épisode comme ayant été calqué ou influencé par son correspondant biblique, si ce n'est que l'analogie devait apparaître aux rédacteurs de ces textes<sup>1617</sup>. Plusieurs faits nous conduisent à cette conclusion.

En sommes, les deux derniers parallèles bibliques évoqués sont superficiels et ne sont sans doute que des analogies ayant permis le rapprochement entre ces deux traditions. Plus complexe est la question du rapport entre la consommation de la pomme édénique, la bière des adultères et la découverte de ces deux fautes. Le fait que Partholón se mette en colère en sentant la trace de la bouche des deux amants sur le récipient à bière suppose que la consommation de celle-ci était réservée à son seul couple et, probablement, en lien avec sa sexualité<sup>1618</sup>. Cela nous rappelle les comparaisons faites par F. Leroux et Scowcroft entre Delgnat/Elgnat et la déesse de la souveraineté. Or la boisson donnée par celle-ci est en rapport avec l'arbre et la source cosmique irlandais : les fruits du premier tombent dans l'eau de la seconde, produisant une boisson apportant l'illumination poétique<sup>1619</sup>. Or, c'est la connaissance qu'apporte le fruit défendu biblique. Il apparaît donc que Delgnat/Elgnat considère que le temps de Partholón est révolu et qu'il faut qu'elle se choisisse un nouveau « roi »<sup>1620</sup>. Quelle raison pousserait la femme de Partholón à l'évincer ? Selon le dernier quatrain du poème XXXII, cet adultère s'est produit dix-sept ans avant la mort de Partholón. Cela place l'adultère l'année suivant la bataille de Mag Itha, à laquelle ce même quatrain fait référence. Or, c'est aussi dans *Lc* seulement que l'on nous parle d'une blessure venimeuse infligée à Partholón

---

1616 *Ibid.*

1617 Certains textes apocryphes ont peut-être aidé cette analogie, puisqu'ils considèrent qu'Eve s'unit au serpent, ou à Samael pour concevoir Caïn (*Targum Pseudo-Jonathan*, Genèse 4:1 = Byron 2011 : 17 ; *Pirqe Rabbi Eliezer*, 21 = Byron 2011 : 17). Ce faisant, un pont conceptuel était jeté entre l'adultère d'Eve envers Adam, le péché de la pomme et l'adultère de Delgnat/Elgnat. De plus, il ne faut pas oublier que le péché originel est vu depuis des temps anciens par les théologiens chrétiens comme étant le résultat de la relation sexuelle entre Adam et Eve (Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, XIV).

1618 R. Scowcroft (1995 : 135) considère aussi que le partage de la boisson par les deux amants symbolise leur union.

1619 Oudaer 2011-2012.

1620 Remarquons au passage que le personnage de Topa – le nouveau « roi » de Delgnat/Elgnat – a été assimilé à un *drúth*. Or ce type de personnage peut être assimilé à un alter-ego symbolique du roi (Clancy 1993 : 119).

par Cichol. On peut donc avancer l'hypothèse que cette blessure devait être sexuellement incapacitante et a poussé Delgnat/Elgnat à se trouver un amant<sup>1621</sup>. Ainsi, cette blessure a deux sens qui se rejoignent dans leur finalité. Par l'infection qu'elle produit, elle pourrait être à l'origine de la mort de Partholón, tandis que, par l'incapacité sexuelle qu'elle implique, elle pousse l'incarnation de l'Irlande qu'est sa femme à se trouver un autre partenaire<sup>1622</sup>. Dans le premier cas, comme dans le second que nous avons déjà traité, cette blessure mène à la fin du règne de Partholón sur l'Irlande.

Ensuite, la tonalité bibliquement péjorative du récit est contrebalancée par la nature fondatrice de l'événement. Certes, il est dit explicitement qu'il s'agit de la première jalousie ou adultère d'Irlande, mais il s'agit également du premier jugement qui y est rendu. Dans les deux versions de l'histoire, Delgnat/Elgnat déploie deux argumentations similaires qui peuvent se résumer par le fait que lorsqu'une femme voit son désir insatisfait, il est naturel qu'elle cherche à le combler avec le premier venu, la faute retombant sur celui qui devait normalement remplir cet office. Ce jugement donne raison à la femme de Partholón, selon le poème XXXII. La nature immorale de cet acte fondateur est notée par les frères Rees qui notent que ce « droit de la femme de Partholón » se retrouve en Inde dans les *Mānava-Dharmaśāstra*<sup>1623</sup> – tout aussi fondatrices que le jugement irlandais<sup>1624</sup> - où il est dit que « la femme adultère rejette sa faute sur son mari (négligent) »<sup>1625</sup>. Ce parallèle indien finit donc de nous prouver que cet adultère et tout ce qu'il implique est une composante pré-chrétienne de la tradition du *LGÉ*.

Dans un autre ordre d'idées, la relation entre le nom de l'île, de la rivière et du chien est, quant à elle, tout aussi intéressante. Le nom Saimer provient de *saim* « couple, paire »<sup>1626</sup>. Ainsi, Inis Aimer signifierait « l'Île du Couple », ce qui est un toponyme logique lorsque l'on sait que c'est la résidence de Partholón et de Delgnat/Elgnat, ainsi que le lieu de l'adultère de cette dernière avec Topa. Dans ces conditions, l'explication du toponyme par le nom du chien est secondaire, mais, dans ce cas, pourquoi l'avoir rattaché à cet animal ?

Ce lien s'explique si l'on considère la symbolique du chien de compagnie depuis, au moins l'époque médiévale. En effet, celui-ci est le symbole de la fidélité conjugale, en particulier de celle

1621 Une autre hypothèse est le fait qu'elle est délaissée par Partholón, car il va trop souvent à la chasse et à la pêche. Cela serait aussi en lien avec les circonstances de la mort de Llew, dans le *Mabinogi de Math*, dont la femme le trompe, alors qu'il s'est absenté pour voir son seigneur, Math avec un chasseur de passage, Gronw Pebyr, qui tentera de le tuer (= Lambert 1993 : 112-115). La conjonction d'une femme d'un seigneur délaissé et d'une chasse, en particulier au cerf, est interprété par Gael Hily (2012 : 410-414) comme un contexte de passation de souveraineté.

1622 Comme le héros ulate Celtchar mac Uithidir qui, ayant subi une blessure sexuellement incapacitante d'un coup de lance de Cét mac Magach, voit son épouse le tromper. Comme Partholón, il tuera son rival (Ó hÓgáin 2006 : 74-75).

1623 Rees – Rees 1961 : 106-107.

1624 Ces « Lois de Manu » sont un recueil juridique, composé au II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle avant J.-C, dans lequel le sage mythique Manu (cf. chap. XI. 3. 1. b.) expose différents aspects légaux de la vie quotidienne.

1625 *Mānava-Dharmaśāstra*, VIII 317.

1626 *eDIL* s.v. *saim*; *LEIA* S-14.

de la femme<sup>1627</sup>. Si l'on compare cette symbolique au récit de la mort du chien, cette dernière s'éclaire naturellement. Le petit chien symbolise ici l'harmonie et la fidélité dans le couple de Partholón<sup>1628</sup>. Le fait que celui-ci le tue symbolise la fin de cet état de grâce matrimonial.

Cependant, le motif du chien tué associé à une femme mariée n'est pas propre à ce récit. Ainsi, dans l'un des poèmes des *dindshenchas* concernant la Boyne, Bóand meurt noyée accompagnée de son chien, Dabila, qui est brisé en deux sur les écueils qui porteront le nom de Cnoc Dabilla<sup>1629</sup>. Nous avons vu que l'histoire de Bóand était comparable à celle de Lí Ban, qui est également engloutie avec son chien<sup>1630</sup>. Lí Ban est la fille d'une hypostase du Dagda qui s'est enfuie avec la femme de son père. Enfin, au Pays de Galles, il y a l'histoire de Pwyll et Rhiannon, rapprochée par C. Sterckx de celle de Bóand. Pwyll est un équivalent gallois du Dagda tandis que Rhiannon correspond à ses partenaires féminines<sup>1631</sup>. Peu après la naissance de leur fils Pryderi, celui-ci est enlevé et est remplacé par le cadavre d'un chiot. Rhiannon, suspectée d'avoir tué et mangé son fils, est condamnée par Pwyll à transporter, telle une jument, les invités de son mari sur son dos<sup>1632</sup>. Dans ces trois histoires, nous avons trois femmes qui commettent une faute, réelle ou supposée, qui s'accompagne de la mort d'un petit chien. Dans l'un des cas, il s'agit d'un adultère provoqué par l'impuissance supposée d'Elcmar/Nechtan<sup>1633</sup>, chose que nous avons considérée également dans le cas de Partholón. De plus, un alias du Dieu-Père est toujours associé à la femme fautive et, dans le cas du Dagda et celui de Pwyll, il évince le précédent partenaire de la femme fautive<sup>1634</sup>. Sachant que c'est un lieu (la source) ou une action (l'enlèvement), en lien avec le partenaire éconduit, qui provoque la mort du petit chien, il semblerait que, dans l'histoire de Partholón, Topa soit assimilable à un avatar du Dagda. Cependant, ici, ce n'est pas la mort de la femme « infidèle » qui

---

1627 Mâle 1925 : 426-427.

1628 Une autre interprétation complémentaire nous a été suggérée par C. Sterckx. Ainsi, sachant que le chat domestique n'existait pas dans l'Antiquité, en Gaule ou en Irlande, le chien de manchon était la petite bête poilue qui attirait les caresses à cette époque. Or, il aurait pu symboliser, comme le nom du félinid femelle, la vulve recouverte de poil pubien. Le fait de tuer le chien signifierait alors la rupture de la hiérogamie (Sterckx 2015a). De son côté, Pierre-Yves Lambert nous suggère une interprétation psychanalytique : le chien serait le substitut du partenaire sexuel. Toutes ces interprétations nous semblent valables et doivent sans doute se superposer.

1629 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 32-33. Cnoc Dabilla correspond aux deux petites îles appelées collectivement Rockabill et situées au large de Skerries, dans le comté de Dublin (*DOG* s.v. cnoc dabilla). C. Sterckx (2015a) suggère qu'il y a eu un jeu de mots paronymique entre Cnoc Dabilla et Cnoc dá Bile "la colline des deux arbres sacrés". Ce nom pouvant symboliser la vulve et les deux cuisses qui l'accompagnent. Dans le récit de l'adultère de Partholón, on remarquera que Inis Aimer "l'Île du Couple" peut aussi s'interpréter comme "l'Île de la Paire", où l'île, lieu de toutes les unions sexuelles de Delgnat/Elgnat, est une éminence au sein des eaux, similaire au Cnoc Dabilla et à une colline au sein d'une plaine, donc potentiellement assimilable au sexe féminin et la paire l'étant aux deux membres qui l'encadrent. On remarquera enfin que plusieurs déesses celtiques sont représentées avec pour attribut principal un petit chien de compagnie (Green 2002: 30; 2004 : 28-29).

1630 Lí Ban et son chiot ne meurent pas, mais ils sont transformés en êtres aquatiques – l'une en sirène, l'autre en loutre – ce qui est similaire à la transformation de Bóand en fleuve, en tant que retour à la virtualité aquatique.

1631 Sterckx 1986 ; 2005a : I 212 ; Vielle 1988-1990.

1632 *Mabinogi de Pwyll* = Lambert 1993 : 50-52.

1633 Sterckx 1986 : 68-72.

1634 *Mabinogi de Pwyll* = Lambert 1993 : 46-49. Celui-ci, Gwawl ap Clud est sans doute le ravisseur de l'enfant (Oudaer 2010 : 19).

accompagne celle du chien, mais celle de l'amant. La mort de celui-ci étant d'autant plus proche de celle de Bóand, car, dans le *dindshenchas* d'Inis Saimer, il s'enfuit mais est finalement tué par les bêtes sauvages.

Pour ce qui concerne le nom de Topa/Toba, nous aurions pu le rapprocher de toba « récipient », mais il s'agit d'un emprunt très tardif à l'anglais *tub*. Il nous faut donc renoncer à tenter d'expliquer son nom.

Enfin, comme nous avons pu le voir, Delgnat/Elgnat n'est pas tuée par son mari. D'après le *dindshenchas* du Loch Laiglinde, elle mourra bien plus tard, de chagrin que lui causera la mort de son fils Laiglinne<sup>1635</sup>.

## 2. 1. b. Ses fils et leurs épouses.

Il y a au sujet des fils de Partholón plusieurs traditions. En effet, lors de son arrivée en Irlande, *a* nous dit :

Quatre chefs vinrent avec Partholón : Partholón lui-même, Laiglinne, son fils, de qui est [nommé] Loch Laiglinne en Ui mac Uais de Breg, Slánga et Rudraige, les deux autres fils de Partholón, de qui sont [nommés] Sliab Slánga<sup>1636</sup> et Loch Rudraige. Quand la tombe de Rudraige fut creusée, le lac jaillit dans le pays<sup>1637</sup>.

En ce qui concerne ces trois fils de Partholón, nous ne traiterons pour l'instant que de Laiglinne, car les deux autres ont des homonymes dans un autre groupe de frères meneurs d'une invasion, celle des Fir Bolg, avec lesquels nous les traiterons<sup>1638</sup>. Pour l'instant, évoquons simplement le fait que Slánga – qui s'écrit aussi sous la forme Sláine – est un personnage lié à la troisième fonction, tandis que Rudraige l'est à la fonction guerrière. Il n'y a pas véritablement de définitions fonctionnelle aussi claire pour les fils de Partholón, mais ils ont pu être établis sur un modèle similaire. Pour ce qui est de Laiglinne, son nom pourrait être un composé de *laíg*, forme alternative de *lóeg* « veau, faon, favoris, chéri »<sup>1639</sup> et de *linne* « étendue d'eau »<sup>1640</sup>. Le *dindshenchas* métrique de Sliab Slánga nous explique qu'il fut soigné, par Sláine – qui de là est appelé le premier médecin d'Irlande –, d'une blessure qu'il aurait reçue à la bataille de Mag Ítha<sup>1641</sup>. Le *dindshenchas* du loch qui porte son nom

1635 *Dindshenchas de Rennes* §150 = Stokes 1894-1895 : XVI 164 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 256-257.

1636 Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 00) donnent la même origine à ce toponyme et datent sa mort quatre ans après la bataille de Mag Ítha.

1637 *Lebor Gabála Éirenn* §§200 (a), 210 (b/c), 212 (b), XXX §§9-10, 13 = Macalister 1938-1956 : II 268-269, III 6-9, 46-49. Le poème XXX et les versions de *b* et *c*, ainsi que Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §38 = Macalister – Mac Néill 1916 : 56-57), Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 164-165) et les *AQM* (*A. M.* 2520, 2533, 2535, 2545 = O'Donovan 1856 : I 4-7) n'ajoutent rien de plus. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 12-13) donnent seulement les trois mêmes noms. Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 2 = Boivin 1993 : 238) mentionne ces trois hommes, avec leur nom et le lieu de leur inhumation. Le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 6-7) donne les noms de Slánga et de Laiglinne, ainsi que le lieu de leur inhumation. On peut cependant ajouter que les manuscrits H. 4. 22 et TCD. H. 3. 18 nous disent que Rudraige et Slánga naquirent durant l'exil de Partholón.

1638 Cf. Chap. VII. 1.

1639 *eDIL* s.v. *laíg*.

1640 *eDIL* s.v. 1 *linn*.

1641 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 300-301.

indique qu'il vint à la source de Dera, fils de Scera, avec cinquante guerriers. Une vague surgit de la source qui les tua tous. Cette histoire nous évoque les tentatives indues d'appropriation de la science de la source cosmique. De ce fait, Laiglinne pourrait être éventuellement associé à la première fonction.

Un autre groupe de fils de Partholón – là, au nombre de quatre – nous est donné, ainsi que la division de l'Irlande qu'ils effectuent. Ce passage se retrouve dans F, Y, c, le poème XXXIV et chez Keating. Nous citerons la version c :

Les quatre fils de Partholón se divisèrent en premier l'Irlande, Er<sup>1642</sup>, Orba, Fergna, Feron. Il y avait quatre hommes, leurs homonymes, parmi les Fils de Míl, mais ce ne sont pas les mêmes. D'Áth Cliath des Laigen jusqu'à Ailech Net, cela est la part d'Er. De la même Áth Cliath jusqu'à Ailen Arda Nemid, cela est la part d'Orba. D'Ailen Arda Nemid jusqu'à Áth Cliath Medraige, cela est la part de Ferón. D'Áth Cliath jusqu'à Ailech Net, cela est la part de Fergna. C'est cela la première division de l'Irlande [...] <sup>1643</sup>.

Ajoutons que B témoigne de l'antiquité de cette tradition, puisque, en marge de ce manuscrit, le CDS est donné comme la source de ce premier partage de l'Irlande.

Pour ce qui est des deux premiers fils de Partholón, Ér et Orba, la meilleure hypothèse concernant leur étymologie est celle qui fait d'eux les éponymes de deux ethnies, les Érainn et les Orbraige<sup>1644</sup>. Ferón peut être une graphie alternative de *ferán* « petit homme »<sup>1645</sup> et Fergna semble être une graphie alternative de *fergnia* « homme d'armes »<sup>1646</sup>. L'éponymie des deux premiers et la signification des deux autres s'accordent mal avec la symbolique de leur province respective. Cependant, ces noms s'accordent avec l'interprétation globale de l'invasion de Partholón. En effet, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'invasion de Partholón a la même symbolique que le Munster. Le personnage de Fintan, dont un homonyme antédiluvien de Ferón semble être le doublet, l'est également ; ainsi que la fureur guerrière qui caractérise Fergna<sup>1647</sup>. Or le Munster est la province dont les quatre homonymes milésiens des fils de Partholón sont les co-rois<sup>1648</sup>. Il semble donc que cette version des fils de Partholón ait été au départ liée au Munster et qu'elle ait été ensuite

---

1642 Forme alternative Aer dans F et B.

1643 *Lebor Gabála Éirenn* §§206, 223, XXXIV = Macalister 1938-1956 : II 272-273 ; III 22-25, 76-79. Dans *b* et *c*, cette division apparaît juste après le paragraphe annonçant la mort de leur père. Là, elle semble être consécutive à la mort de Partholón, en tant qu'héritage. Ce n'est pas le cas dans *a* puisque, dans ce texte, Partholón et son peuple meurent en même temps. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 170-173) cite la même tradition relative aux noms de ses fils et au partage de l'Irlande. Ath Cliath est le site de Dublin (*DOG* s.v. áth cliath laigen). Ailech Net est l'ancien nom du Grianan d'Aileach, le siège dynastique des Uí Néill du nord, dans la péninsule d'Inishowen, dans le comté du Donegal (*DOG* s.v. ailech néit). Ailen Arda Nemid est l'actuelle Great Island, dans la baie de Cork (*DOG* s.v. ailén arda nemid). Ath Cliath Medraige se situe à Maaree, au sud-est de Galway (*DOG* s.v. áth cliath medraige).

1644 Cf. p. 906.

1645 *eDIL* s.v. ferán.

1646 *eDIL* s.v. fergnia. Cette étymologie et la précédente sont confirmées par les deux variantes de ces noms qui se retrouvent dans une anecdote étiologiques, cf. *Infra*.

1647 Cf. *Infra*.

1648 Cf. n. 4244.

répartie sur une délimitation traditionnelle des quatre provinces principales par l'auteur de la version du *LGÉ* du *CDS*.

Le fait que l'on ait une tradition vénérable donnant quatre fils à Partholón semble aller dans le sens du caractère tardif et bibliquement inspiré de la liste des trois fils de Partholón. Cependant, le fait que Rudraige et Slánga sont dits être nés après l'exil de Partholón ne cadre pas avec l'assimilation de l'octade aux membres de l'expédition ayant voyagé en bateau. Cela implique que la tradition des trois fils de Partholón n'a peut-être pas été construite sur un modèle biblique, mais elle a pu contribuer à une analogie entre l'expédition de Partholón et l'équipage de l'arche de Noé. Celle-ci a sans doute dû être renforcée ou provoquée par l'association diluvienne du nom de Partholón. Inversement, Scowcroft considère que la tradition des quatre fils de Partholón va dans le sens d'une octade inspirée de la Bible et des quatre fils d'Éber Find dont ils sont les homonymes. Cependant, il considère que la division quadripartite de l'Irlande est traditionnelle<sup>1649</sup>. Il se peut donc que la tétrade des fils de Partholón soit également traditionnelle. D'autant plus que les *Annales de Clonmacnoise* donnent Rudraige, Slánga et Laiglinne comme ayant partagé l'Irlande en quatre avec Partholón<sup>1650</sup>. Cependant, il se peut que cette autre division partholonienne soit une tentative de concilier les deux traditions concernant les fils de Partholón et leur partage de l'Irlande<sup>1651</sup>.

La liste des femmes des frères est un peu confuse et on ne la trouve pas dans *a*. Ainsi, dans *b*, quatre femmes sont nommées en parallèle de Partholón et du groupe de trois frères déjà cités : Nerua, Cichba, Cerbnat et Delgnat<sup>1652</sup>. Dans *Lc*, on nous donne une liste différente des épouses des quatre hommes :

[...] Ici sont les femmes de Partholón : Elgnat, la femme de Partholón, Nerbgene, la femme de Rudraige, Aife la femme de Laiglinne de laquelle est nommée Mag Aife en Osraige, Cichban, la femme de Slánga, de laquelle est nommée Inber Cichmuine, et Crebнат, la femme d'Íth le serf. Les érudits reconnaissent qu'Aife était une fille de Partholón lui-même [...]<sup>1653</sup>.

Enfin, une dernière liste se retrouve dans *b*, où elles sont données comme les épouses des chefs de Partholón ; mais sans préciser de qui elles sont les épouses :

Ceux-ci étaient les chefs de Partholón. Partholón lui-même, Slánga, Laiglinne et Rudraige [...]. Et son serviteur supplémentaire, c'est-à-dire Íth. Leurs femmes, Iafe (= Aife), Elgnat, Nerbgen, Cerbнат<sup>1654</sup>.

Mis à part Elgnat que nous avons rencontré précédemment, il convient d'analyser en détail les listes des épouses des fils de Partholón.

---

1649 Scowcroft 1988 : 25.

1650 *Annales de Clonmacnoise* = Murphy 1896 : 13.

1651 En ce qui concerne la relation existant entre les quatre fils de Partholón et ceux d'Éber Finn, cf. p. 936.

1652 *Lebor Gabála Éirenn* §210 = Macalister 1938-1956 : III 6-7. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §23 = Macalister – MacNeill 1916 : 24-25) reprend cette liste.

1653 *Lebor Gabála Éirenn* §210 = Macalister 1938-1956 : III 6-7. Cette liste se retrouve dans le poème XXXVIII (= Macalister 1938-1956 : III 80-81), contenu dans *c*, mais sans que leurs époux ne soient spécifiés et avec Cerbнат au lieu de Crebнат.

1654 *Lebor Gabála Éirenn* §212 = Macalister 1938-1956 : III 8-9.



On remarquera que parmi les quatre noms restants, seuls deux se retrouvent dans les trois listes : Nerua/Nerbggen et Cerbnat/Crebnat.

En ce qui concerne Nerua/Nerbggen, l'étymologie de la première forme de son nom est assez problématique. En effet, comme le signale F. Leroux, le suffixe *-ua* est inhabituel. Elle suppose, néanmoins, un rapprochement avec le substantif *ner*, employé poétiquement dans le sens de « sanglier » et le rapport serait le même que dans *Banba/Banb* – autre nom en rapport un personnage féminin et porcine – où *-ua* serait peut-être une mauvaise graphie de la lénition (*-bha*) du suffixe *-ba*<sup>1655</sup>. Le *-b-* de Nerbggen pourrait être un vestige de ce suffixe, disparu après accollement du substantif *gen*, au sens de « femme, jeune fille ». Ainsi, sous ses deux formes, ce nom serait un synonyme de *Banba*. Remarquons également qu'elle est appelée, dans le poème XXXVIII, « Nerbggen qui a combattu avec véhémence la violence de femmes » (*Neirbgein dian fich ban fornert*). Ceci, la symbolique guerrière du sanglier et le fait qu'elle semble toujours liée à la figure de Rudraige, permet de la considérer comme un équivalent guerrier de *Banba* et une autre incarnation de l'Irlande.

En ce qui concerne Cerbnat/Crebnat, son nom est formé par l'accolement du suffixe diminutif *-nat* au substantif *cerb* « aiguisé, tranchant, coupant » ou « argent »<sup>1656</sup>. Ces deux sens, comme l'association avec ses trois maris, ne facilitent pas l'interprétation de cette figure. Cependant, si l'on considère que le nom de Cerbnat est lié à l'idée de couper/trancher, cela fait sens avec les défrichements ayant lieu durant l'invasion de Partholón. Or, des deux fils de Partholón qui lui sont associés, l'un d'eux – Slánga – est proche de la troisième fonction. À travers son association éventuelle avec l'idée de défrichements, qui permettent l'épanouissement de la prospérité agricole, le nom de Cerbnat connote cette fonction.

Pour ce qui est d'Aife et de Cichba. Les deux apparaissent ensemble dans *Lc* et le poème XXXVIII, tandis qu'Aife apparaît seule dans la première liste de *b* et Cichba dans la seconde – exceptés R et D.

En ce qui concerne Cichba, son nom est en relation avec *cich* « sein, poitrine féminine » et le suffixe *-ba*. La signification de son nom et son association exclusive à Slánga fait d'elle une bonne représentante féminine de la troisième fonction. Notons au passage que *cich* signifie aussi « colline, sommet » dans le sens où ces éminences sont comparées aux attributs féminins<sup>1657</sup>. Sachant que le

---

1655 Le Roux 1968 : 386 n.26.

1656 *eDIL* s.v. *cerb* (1 et 2); *LEIA* C-70. On considérera Cerbnat comme une corruption de Crebnat, car cette forme ne se retrouve que dans *Lc* et le sens du substantif *creb* « taon » (*eDIL* s.v. *creb*; *LEIA* C-224) nous semble éloigné du présent personnage.

1657 *eDIL* s.v. 1 *cích*; *LEIA* C-95.

nom de certaines collines est associée à des déesses<sup>1658</sup>, Cichba est sans doute une autre incarnation de l'Irlande.

En ce qui concerne Aife, son nom semble signifier « la Belle » et semble être en lien avec la saison claire<sup>1659</sup> et ses homonymes sont surtout connus pour être associés à des histoires de querelles amoureuses ou de duels devant départager deux partis<sup>1660</sup>, comme c'est le cas dans les traditions partholoniennes où elle intervient. La clarté qui est dans son nom tend à l'associer avec Laiglinne, sans qu'une identification fonctionnelle de ce couple ne soit formelle, si ce n'est le lien entre luminosité et première fonction<sup>1661</sup>.

Ces deux dernières femmes se retrouvent de la liste *Lc* et le poème XXXVIII, mais que leur présence commune est absente des deux autres listes de *b*. Or, Íth n'apparaît en tant que mari d'une des femmes mentionnées que dans *Lc*. De plus, il n'apparaît que dans une seule des listes de *b*, où il semble être exclu de l'énumération des chefs de l'invasion, alors qu'il y a quatre femmes mentionnées, comme pour Partholón et ses fils dans l'autre liste de *b*. Le nom de Crebnat ne se retrouve que dans *Lc*, on peut proposer une hypothèse concernant les différences observées.

Ainsi, la liste des chefs et des femmes de *Lc* pourrait être un essai de synthèse des deux listes de *b*, influencé par le poème XXXVIII. La position d'Íth dans la seconde liste de *b* a pu amener à le considérer comme l'un des chefs de l'expédition, alors qu'il n'y avait que quatre femmes, dont Cerbnat notée en dernière position dans la liste des femmes, comme Íth dans celle des hommes. Sachant que, dans la première liste de *b*, Aife était remplacée par Cichba et que le poème XXXVIII connaissait une liste de cinq femmes, le scribe de *c* a sans doute voulu uniformiser la tradition mentionnée dans le poème en rassemblant les deux listes de *b* et en faisant d'Íth le mari d'une des femmes située à la même position que lui dans la première liste de *b*, en modifiant le nom de l'épouse pour qu'il corresponde à celui d'une femme de serviteur. On peut objecter que le rédacteur de *Lc* aurait pu utiliser le nom d'Aife. Cependant, celle-ci avait deux autres maris mentionnés, en plus de l'un des chefs de Partholón. L'importance de la tradition du duel judiciaire pour sa main<sup>1662</sup> a dû l'écarter du choix du rédacteur. Cela se vérifie si l'on met en parallèle le nom des épouses et de leurs époux dans *Lc* et ceux de la liste *b* (§210), après avoir écarté Partholón et Delgnat/Elgnat.

De cette manière, on a, pour la première liste l'ordre suivant pour les époux : Rudraige, Slánga et Laiglinne. Pour les épouses, l'ordre est Nerua, Cichba et Cerbnat. Or, dans *Lc*, Rudraige est avec

---

1658 Cf. les reines des Fir Bolg, au chap. VII. 1. 1. c.

1659 De *aife* « à l'âme noble » (*eDIL* s. v. ?2 aife), dérivé de *oib* « beauté, attractivité, grâce » (*eDIL* s. v. oib ; *LEIA* O-14). Cf. Rees 1981; Sergent 1999 : 226.

1660 *Oidheadh Chloinne Lir* = O'Curry 1863 : 113-157 ; *Duanaire Finn* VIII = MacNeill – Murphy 1904-1953 : I 21-22. Cf. Ó hÓgáin 2006 : 141.

1661 Cf. n. 2757.

1662 Cf. *Infra*.

Nerbgen et Cichba avec Slánga ; Laiglinne étant avec Aife. On remarquera également que dans le cas de Cichba comme dans celui d'Aife, le rédacteur de *Lc* cite une tradition toponymique. « L'accouplement » d'Íth avec Cichba et Aife ne pouvait pas se faire à cause des traditions qui lui étaient associées et Cerbnat apparaissant comme une femme supplémentaire pour Laiglinne, il ne restait plus au scribe qu'à faire de cette dernière l'épouse d'Íth. Il s'ensuit que l'on a, pour reconstituer les couples correspondant dans la seconde liste de *b*, deux hypothèses. Au vu des deux autres listes de couples étudiées, Rudraige est avec Nerbgen. Par conséquent, on a soit Slánga avec Cerbnat et Laiglinne avec Aife, soit l'inverse. Sachant qu'Aife et Cichba sont rattachés à leurs maris respectifs, dans *Lc*, sur la base de toponymes, ce qui les fixe dans leurs couples respectifs et que l'on a Cichba avec Slánga et Cerbnat avec Laiglinne dans la première liste de *b*, on doit donc avoir Cerbnat comme épouse de Slánga dans la seconde liste de *b*. Ce qui nous donne le tableau récapitulatif suivant :

	Rudraige	Slánga	Laiglinne	Íth
<i>b</i> (§210)	Nerua	Cichba	Cerbnat	-
<i>Lc</i> (§210)	Nerbgen	Cichban	Aife	Crebnat
<i>b</i> (§212)	Nerbgen	Cerbnat	Aife	-

Enfin, en ce qui concerne la version de *b* qui a été utilisée par le rédacteur de *Lc*, on peut avancer qu'elle est parente de *R*. En effet, seul ce manuscrit rétablit le nom Aife pour Iafe, note Cichban pour Cichba et Crebnait pour Cerbnat.

Il n'en reste pas moins que l'on a deux traditions : l'une comprend trois femmes pour trois fils de Partholón, dans deux listes comprenant un nom différent dans chaque groupe féminin ; l'autre, dans le poème XXXVIII, donne une liste avec ces quatre noms et celui de la femme de Partholón. Or, cette alternance entre trois et quatre femmes se retrouve dans les deux énumérations des fils de Partholón. De plus, aucun homme n'est rattaché – sauf Partholón – à la liste du poème XXXVIII ; de la même manière qu'aucune femme n'est rattachée à la liste donnant quatre fils à Partholón.

En somme, les listes de femmes de *b* se référeraient à la tradition qui donne trois fils à Partholón, tandis que le poème XXXVIII se référerait à la tradition attribuant quatre fils à Partholón. Sachant que les noms de la seconde tradition se retrouvent dans les noms des deux listes de la première, on pourrait penser à un effort pour faire coïncider la liste des quatre belles-filles de Partholón du poème XXXVIII avec les trois fils de Partholón, en faisant deux listes. Un argument en faveur de la tradition des quatre belles-filles de Partholón et celle de ses quatre fils est que Aife se retrouve dans une anecdote mettant en jeu des fils de Partholón ayant des noms proches de deux de ces quatre fils.

## 2. 1. c. Íth et Topa, le(s) serviteur(s) de Partholón et l'amant de sa femme.

Ces deux personnages sont absents de la prose de *a*. Ceux-ci sont assimilés l'un à l'autre dans *c*.

Voici comment ils sont identifiés dans *Lc* :

[...] Ensuite, Íth<sup>1663</sup> était le nom du serviteur qu'il [Partholón] avait et c'est de lui qu'est nommée Mag Itha, car c'est lui qui l'a défrichée. Toba était un autre nom pour lui. Ou Toba fut l'un des deux serviteurs que Partholón avait, et cela est correct ; c'est ce Toba qui coucha avec la femme de Partholón quelque temps après [Toba était un nom de Partholón lui-même]<sup>1664</sup> [...].

Si l'on se réfère à tout ce que l'on a dit d'Íth, de Toba/Topa, de Partholón et leurs assimilations respectives, le lien entre ces trois personnages est loin d'être évident.

Macalister a tenté de démêler cet écheveau en assimilant purement et simplement ces trois personnages entre eux sur la base de *Lc* et – en y ajoutant le triangle amoureux entre Topa, Delgnat et Partholón – y a vu un équivalent irlandais du mythe du dieu mourant et renaissant cher à Frazer<sup>1665</sup>. Une telle interprétation ne nous convainc pas.

En effet, à part dans *Lc*, Partholón n'est nulle part assimilé à Toba/Topa. De plus, dans l'économie du récit de l'adultère de Delgnat, l'assimilation est complètement absurde. Sachant cela, il convient de faire le point sur ce que nous savons de la mention des deux serviteurs de Partholón.

Ainsi, l'assimilation d'Íth à Toba/Topa n'est connue que de *c*. D'autant plus que celle-ci apparaît à côté de deux autres explications de Toba/Topa : celle qui en fait un autre nom de Partholón et celle qui en fait un personnage différent d'Íth. On a déjà vu, lorsque l'on a étudié le problème des belles-filles de Partholón, que l'auteur de *c*, *Lc* en particulier, avait effectué une synthèse d'éléments d'origines diverses en rapport avec la figure d'Íth. Aussi, l'assimilation d'Íth à Toba/Topa peut se comprendre si l'on considère que la mention dans la prose de la seconde liste de *b* d'un seul serviteur, Íth, a posé à l'auteur de *c* un problème logique, car un autre serviteur, Topa, était mentionné dans le poème XXXII.

Autre élément ajouté par la même version du *LGÉ*, une glose de *c* fait d'Íth le défricheur d'une plaine, acte attribué à Partholón dans *a* et *b*<sup>1666</sup>. Cette mention rejoint un autre problème de *Lc*, celui de l'identification de Topa à Partholón. En effet, selon le glossateur de *Lc*, si Íth était le défricheur d'une plaine attribuée dans *a* et *b* à Partholón, alors Íth était assimilable à Partholón. Donc, si Íth était identique à Toba/Topa, l'assimilation de ce dernier à Partholón résolvait tous les problèmes évoqués, mais malheureusement d'une façon bien simpliste et, au final, illogique. C'est pourquoi, nous pouvons considérer que l'identification d'Íth et de Partholón à Toba/Topa est une invention

---

1663 Ita dans B.

1664 *Lebor Gabála Érenn* §210 = Macalister 1938-1956 : III 6-7. la prose de B ne mentionne que les noms sans mentionner le défrichement de Mag Itha et ne donne que la première assimilation. Dans *b*, seul le nom d'Íth apparaît à la suite de la liste des chefs de l'expédition de Partholón et avant la liste des épouses, ce qui a entraîné une confusion dont nous avons déjà traité.

1665 Macalister 1938-1956 : II 266. Cf. Frazer 1906-1915.

1666 *Lebor Gabála Érenn* §214 = Macalister 1938-1956 : III 10-11.

des auteurs de *c*.

Pour ce qui est d'Íth, le fait qu'il n'apparaisse comme défricheur de Mag Itha que dans *c* pourrait faire penser à un développement logique de ses auteurs, sur la base du toponyme et de sa mention comme serviteur de Partholón dans *b*. Cependant, ce rapprochement aurait pu également être fait par les rédacteurs de cette dernière version, mais ils n'en ont rien fait. Il convient donc de voir ce que l'on peut tirer de ce qui nous reste à étudier d'Íth, son nom.

Ainsi, le nom d'Íth est identique au mot *íth* « gras, graisse, lard »<sup>1667</sup>. John T. Koch fut le premier à signaler que *íth* « graisse » apparaît comme ayant la même racine que celle que J. Rhys proposa pour *Ériu* « Irlande »<sup>1668</sup>, les deux dérivant de la racine indo-européenne *\*peiH-*<sup>1669</sup>. Selon Carey, l'Irlande pourrait donc être le « gras » pays, dans le sens de fertile et d'abondant : une diffusion sémantique se reflète aussi dans l'appariement avec *ith* « grain », originellement « nourriture » (provenant de *\*pitu-*) et *iath* « pays, territoire » (provenant de *\*peitu-*)<sup>1670</sup>. Nous avons donc là un nom fortement lié à l'idée d'agriculture. Une idée qui est – comme nous le verrons dans la partie suivante – importante chez Partholón. Or, plusieurs détails concernant Íth et Partholón sont assez troublants.

Les seuls *dindshenchas* concernant Mag Itha sont ceux concernant l'autre Mag Itha existant en Irlande, lié à un autre Íth, un Fils de Míl cette fois-ci, qui y mourut ou y fut mortellement blessé<sup>1671</sup>. Or, ici, aucun texte n'explique le nom de cette plaine, alors qu'il aurait été facile pour les auteurs des *dindshenchas* d'en faire une localisation alternative pour l'histoire du Íth milésien. Pourtant, cette plaine mériterait une explication toponymique, puisqu'elle est la première plaine mentionnée dans la liste des plaines défrichée par Partholón dans *a* et dans le poème XXXII. De plus, c'est sur cette plaine que s'est produite la première bataille d'Irlande, celle contre les Fomóire. Ensuite, la façon dont Íth apparaît dans la seconde liste de *b* fait penser qu'il fait partie des chefs de l'expédition de Partholón. Enfin, il ne faut pas oublier que le nom d'Íth est archaïque, tandis que celui de Partholón est une création médiévale formée sur une base biblique. La réunion de tous ces éléments amène à formuler l'hypothèse suivante : et si Íth n'était autre que l'ancien nom de Partholón ? Cette hypothèse est intéressante, mais quelle est la cause d'un tel renouvellement onomastique ? Celui-ci peut s'expliquer pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, il y a le fait qu'un autre Íth existait chez les Fils de Míl et était l'ancêtre de nombreuses lignées. Cependant, les noms des quatre fils de Partholón qui effectuent la première

---

1667 *eDIL* s.v. 1 *íth*.

1668 Rhys 1873-1875 : 196.

1669 Koch 1986 : 7-9, 1991 : 22-23.

1670 Pokorny 1959-1969 : II 794. La même suffixation en *-er-* a donné le sanskrit *pīvarī*, la forme féminine de *pīvan* « graisse », et dans le grec *πίερα*, le féminin de *πίωη* du même sens (Carey 2010 : 333).

1671 Cf. chap. X.

division de l'Irlande sont également ceux de quatre rois milésiens, fils d'Eber Finn, sans que les premiers aient été éliminés. Il n'empêche que dans tous les passages mentionnant les premiers, il est bien montré que les deux fratries sont différentes et l'existence de la première a été maintenue. On voit donc là qu'il y a eu une différence de traitement entre Íth et ces quatre fils de Partholón par rapport à leurs homologues Milésiens. On peut expliquer cela par le fait que la conception de la première division de l'Irlande par cette fratrie était trop fortement ancrée pour être éliminée. Il se peut également – sans que cette explication soit incompatible avec la première – que le nom d'Íth, en tant que meneur de la première invasion, n'avait plus de sens après la christianisation du mythe des invasions d'Irlande. Ce besoin d'un nom comme Partholón, à la place d'Íth peut se comprendre si l'on se réfère à son étymologie. Un nom faisant de son porteur le fils d'un survivant du Déluge allait parfaitement au meneur de la première invasion de l'Irlande après ce cataclysme. En outre, un tel nom avait le mérite d'ancrer ce peuplement de l'Irlande, celui de Nemed – qui est lié généalogiquement au premier – et les descendants de ce dernier dans l'histoire biblique.

On peut aussi expliquer le fait que le nom d'Íth ait été conservé, en tant que nom d'un des serviteurs de Partholón, par le fait que Íth le Milésien a une mort similaire à celle de Toba/Topa. Ainsi, il est également tué et poursuivi par les rois des Túatha Dé Danann qui considèrent qu'il veut s'approprier la souveraineté sur l'Irlande, incarnée par les épouses de ces souverains.

Enfin, il ne faut pas oublier que Partholón comme Íth furent mortellement blessé en un lieu du nom de Mag Ítha par leurs prédécesseurs sur le sol irlandais.

Certes, les arguments que nous avançons ici peuvent paraître bien minces, mais nous en ajouterons d'autres, au chapitre concernant les Milésiens, qui viendront fortifier notre hypothèse.

## 2. 2. Les autres membres de la famille de Partholón.

D'autres proches de Partholón nous sont donnés de manière moins canonique que les précédents.

### 2. 2. a. Breccán : un fils méconnu de Partholón.

Un autre rejeton de Partholón, n'apparaissant pas dans le *LGÉ*, est mentionné dans le *dindshenchas* du Coire Breccáin :

Il y a un grand tourbillon dans le nord, entre l'Irlande et l'Ecosse<sup>1672</sup>. C'est le point de rencontre de plusieurs mers, de l'est et de l'ouest, du nord et du sud ; et chacune d'elles se déverse autour de l'emplacement d'une autre, si bien qu'elles tombent dans les profondeurs, et cela ressemble à un chaudron ouvert qui jette le courant en haut et en bas,

---

1672 Selon Valéry Raydon (2015 : 127), il s'agit sans doute de l'actuel maelström appelé Corryvreckan, situé entre les îles de Jura et de Scarba, au large de la côte occidentale d'Argyll en Écosse. Il est considéré comme le second d'Europe et le troisième du monde, en terme de puissance.

et son rugissement s'entend comme le tonnerre lointain. A l'intérieur de celui-ci vint Breccán le fils de Partholón, qui s'éloigna, avec orgueil et obstination, de son père en dehors de l'Irlande, et il [le chaudron] le noya avec ses cinquante navires [suivent alors d'autres explications du nom de ce tourbillon]<sup>1673</sup>.

Le nom de Breccán appliqué à un anthroponyme masculin signifie « le Rouquin », dans le sens de couvert de tâches de rousseur<sup>1674</sup>, dérivé de *brecc* « tacheté, bariolé », terme qui peut aussi désigner une truite ou un saumon<sup>1675</sup>. Le fait que nous ayons plusieurs explications possibles pour le nom de ce tourbillon peut indiquer une tradition secondaire concernant ce fils de Partholón. En ce qui concerne le rattachement de cette tradition toponymique à l'invasion de Partholón, on peut avancer le fait que c'est l'un des membres de cette invasion qui a inventé le chaudron, dont ce tourbillon porte le nom, comme nous le verrons plus bas. Cependant, une hypothèse complémentaire concernant le lien entre le Coire Breccáin et Partholón sera développée dans le chapitre suivant.

### 2. 2. b. Le frère de Partholón.

Nous avons vu que la raison qui avait poussé Partholón au parricide était le fait d'avoir voulu donner la royauté à son frère. Les textes qui nous donnent son nom le nomment Becsomus. Ce nom est sans doute un composé formé sur *bec* « petit » et de *sobus* « conduite, manière, moralité »<sup>1676</sup>. Il serait alors peut-être « (Celui qui a) une petite moralité ». C'est là un nom qui sied bien au frère d'un parricide qui veut prendre le pouvoir sur ses parents. Nous verrons dans le chapitre suivant que Nemed est aussi parfois donné comme le frère de Partholón ; cela s'expliquant par un héritage indigène. Faut-il donc considérer que le nom de Becsomus est une création tardive et que le frère anonyme de Partholón n'est autre que Nemed ? Cela est tout à fait possible, mais il se peut également que le frère anonyme de Partholón ne soit autre que le père de Nemed dans la *STMC*. En effet, Nemed part en Irlande, alors que le frère usurpateur de Partholón reste gouverner son royaume. Il doit donc être différent de Nemed. Inversement, si l'on considère que Nemed est ce roi, une raison a pu le pousser, lui et les siens, à fuir la Grèce. Cependant cette dernière proposition est peu crédible, car aucune source ne donne les raisons de la venue de Nemed.

### 2. 2. c. Les filles de Partholón et leurs époux.

Les filles de Partholón sont plus nombreuses que ses fils. Elles ne sont pas présentes dans *a*. La recension *b* donne la liste suivante pour celles-ci et leurs maris :

---

1673 *Dindshenchas de Rennes* §145 = Stokes 1894-1895 : XVI 157-158 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 82-83. Les *Dinnshenchas d'Edimbourg* (§58 = Stokes 1893 : 478-479) ajoutent que Breccán partit d'Irlande avec un tiers de la population d'Irlande. Tous les *dindshenchas* donnent une identité alternative à Breccán en la personne de Breccán, fils de Maine fils de Niall aux Neuf Otages, qui se noya là durant une expédition commerciale.

1674 *eDIL* s.v. breccán.

1675 *eDIL* s.v. brecc (1 et 2); *LEIA* B-82.

1676 *eDIL* s.v. sobus; *LEIA* S-158.

(...) Aidne et Aife et Aine, Fochain, Muchos et Melepard, Glas, Grennach, Ablach, Gribendach. Leurs dix maris ensuite : Brea, Bóan et Bán, Carthenn, Ecnach, Athcosán, Lucraid, Lugair, Liger, Greber<sup>1677</sup>.

Dans *Lc*, l'énumération est légèrement différente :

Aife, Aine, Etan, Ard Macha, Mucha, Melibard, Glas, Grennach, Anach, Achanach. (...) et il est dit que ceux-ci étaient les beaux-fils de Partholón : Aibri, Bronnad, Ban, Caerthenn, Echtach, Athchosan, Luchraid, Ligair, Lugaid<sup>1678</sup>.

Chaque version apparaît dans le poème XXXI de la recension correspondante. La version de F a sans doute donné celle de *c* et la prose de *Lc*.

En ce qui concerne les filles de Partholón, on remarque que certaines d'entre-elles sont les homonymes de certains lieux d'Irlande. Ainsi, Aidne correspondrait à Mag Aidne<sup>1679</sup>. Pour sa part, Aife est aussi l'éponyme d'une plaine<sup>1680</sup>. Aine viendrait de Mag Áine, sans doute associée à la déesse Áine du même nom<sup>1681</sup>. En ce qui concerne, Ard, il s'agit sans doute une confusion d'un des scribes de *Lc* avec l'adjectif *ard* « noble, éminent », appliqué d'ailleurs à Étan ou Macha. Aidne alterne avec Étan dans les listes. Cette dernière pourrait renvoyer à un terme désignant un paysage et qui est contenu dans plusieurs noms de lieux<sup>1682</sup>. Fochain, qui alterne avec Macha, est également le nom d'une région d'Ulster<sup>1683</sup>. Grenach est le nom d'un lieu du Meath<sup>1684</sup>. Étant donné que Glas peut être vu comme un qualificatif, il peut, peut-être, se référer à Grenach, comme Ard à Macha. Pour ce qui est de Anach/Auach<sup>1685</sup>, il semble que la première forme soit une variante d'\*Enach, qualificatif qui sert à désigner des lieux marécageux<sup>1686</sup>. Auach est peut-être un autre nom d'Uamach<sup>1687</sup>. Ablach correspond à deux toponymes d'Ulster<sup>1688</sup>. Muchos/Mucha et Melepard/Melibard ne sont pas connues comme des noms de lieux. Le nom de la première vient sans doute de *mucha* « précoce, prématuré »<sup>1689</sup>. Pour ce qui concerne le dernier nom, son étymologie est tout à fait obscure.

---

1677 *Lebor Gabála Éirenn* §212 = Macalister 1938-1956 : III 10-11. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §23 = Macalister – Mac Néill 1916 : 24-25) reprend la liste de *b*, tandis que Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 4 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 172-173) ne mentionne simplement que Partholón a dix filles et dix beaux-fils.

1678 *Lebor Gabála Éirenn* §225 = Macalister 1938-1956 : III 26-27.

1679 Dans le comté de Galway (*DOG* s.v. mag aidne).

1680 Située près de Portarlinton, dans le comté de Laois, (*DOG* s.v. mag aife).

1681 Cette plaine est située à Knockainy, dans le comté de Limerick (*DOG* s.v. mag áine). Cependant, il s'agit d'une déesse territoriale du Munster, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent et Aife est aussi le nom d'une figure ayant une certaine consistance dans la tradition irlandaise.

1682 *DOG* s.v. édan, étan, étan tairb.

1683 *DOG* s.v. fochain.

1684 *DOG* s.v. grenach.

1685 Cette dernière forme dans le poème XXXI de F.

1686 *DOG* s.v. anach corcaidi, enach 1-8.

1687 *DOG* s.v. auach.

1688 *DOG* s.v. ablach.

1689 *eDIL* s.v. mocha, mucha; *LEIA* M-57.



Le même genre de rapport peut être fait pour les gendres de Parthólón. Brea est l'éponyme de Mag Breg<sup>1690</sup>. Airbri est le nom de deux localités<sup>1691</sup>. Bóan pourrait être construit sur *bó* « le bœuf, la vache » qui est aussi un qualificatif désignant une terre<sup>1692</sup>. Ban/Bán pourrait être en rapport avec la rivière Bana ou avec Banaibh<sup>1693</sup>, mais il vient plus probablement de *bán* qui peut désigner, au sens figuré, une terre en friche<sup>1694</sup>. Carthenn/Caerthenn pourrait être Carrthann<sup>1695</sup>. Pour Ecnach/Echtach, la seconde forme est une autre orthographe d'Eachtach<sup>1696</sup>. Dans Athcósan/Athchosan, la première partie du nom, *áth*, signifie « le gué »<sup>1697</sup>, tandis que la seconde partie peut être rapprochée du nom de rivière Cossán<sup>1698</sup>. Ligair/Liger est sans doute formé sur *lige* « sépulture »<sup>1699</sup> qui entre dans la composition de plusieurs toponymes<sup>1700</sup>. Lugair/Lugaid proviendrait de Lugar<sup>1701</sup>, la seconde forme et son qualificatif de « guerrier »<sup>1702</sup> s'étant formé par rapprochement de la première forme avec les nombreux héros qui porte ce nom dans la tradition irlandaise. En ce qui concerne Luc(h)raid, son nom pourrait être issu de *luchair* « brillant, resplendissant », un qualificatif employé pour des lieux<sup>1703</sup> ou une déformation de Luachraid, tiré de *luachair* « roseau », d'où « marécage »<sup>1704</sup>, tandis que la signification de Gerber/Greber est obscure.

Il en ressort que les noms des filles et des beau-fils de Parthólón sont liés à la toponymie. Cela est logique si l'on considère que Parthólón est un défricheur : les plaines qu'il crée ainsi par son interaction avec la terre d'Irlande – incarnée ici par son épouse – peuvent être considérées comme ses filles ; d'autant plus que certaines d'entre-elles sont des figures ayant une substance autre que toponymique, comme Aife et Aine que nous verrons jouer un rôle dans une anecdote judiciaire du haut Moyen-Âge. Il s'ensuit que le caractère tardif de cette liste n'est pas certain.

## 2. 2. d. Fea, le premier mort d'Irlande.

Fea est le premier homme de la compagnie de Parthólón à mourir en Irlande. Il est dit qu'il mourut sept ans après l'arrivée de Parthólón et qu'il enterré dans la plaine de Mag Fea, qui depuis

---

1690 Il s'agit de la plaine comprenant l'est du comté de Meath et le nord du comté de Dublin (*DOG* s.v. mag breg).

1691 *DOG* s.v. airbre, airbri.

1692 *eDIL* s.v. bó; *LEIA* B-61.

1693 *DOG* s.v. bana 1-2, banaibh.

1694 *eDIL* s.v. bán; *LEIA* B-82.

1695 Une localisation située dans le comté du Westmeath (*DOG* s.v. carrthann).

1696 Il s'agit du district d'Echtge à la limite du comté de Clare et de celui de Galway (*DOG* s.v. eachtach).

1697 *eDIL* s.v. áth; *LEIA* A-99.

1698 L'ancien nom de la rivière Glyde (*DOG* s.v. cossán)/

1699 *eDIL* s.v. 1 lige.

1700 *DOG* s.v. lige.

1701 *DOG* s.v. lugar.

1702 Ce qualificatif apparaît dans le poème XXXI.

1703 *eDIL* s.v. 1 luchair.

1704 *eDIL* s.v. 1 lúachair.

porte son nom<sup>1705</sup>. La recension *b* ajoute que de lui « est nommée « la première naissance en Leinster », car c'est là qu'il naquit, sur le sommet de la colline ». Il serait donc né peu après l'arrivée de Partholón et des siens en Irlande. A l'opposé de cette tradition, Ó Cléirigh qui fait aussi de Fea le premier mort d'Irlande enterré dans la plaine du même nom, dit que « de lui est la première blessure, car il fut le premier blessé du Leinster, car il fut tué au sommet de la colline »<sup>1706</sup>. Le même auteur intercale le quatrain suivant, qui se réfère à Fea, dans le poème XXX :

Après avoir passé un moment (?) ici  
Partholón, qui ne fut pas conquis,  
Fea, audacieux en tout héroïsme,  
le premier champion qui fut tué<sup>1707</sup>.

Fea a donc une mort violente d'après ce quatrain et son auteur est peut-être même Partholón. De plus, à moins que Fea ait été un nourrisson, il faut sans doute considérer que la mention sur la colline faite par *b* est une erreur de lecture<sup>1708</sup>.

En ce qui concerne la généalogie de ce personnage, toutes les traditions sont unanimes : il est le fils de Tortan, fils de Sru. Il est donc un cousin de Partholón. Comme celui de Fea, le nom de Tortan est toponymique<sup>1709</sup>.

Ces différentes données ne nous éclairent pas plus sur Fea, qui semble avoir eu une certaine importance dans la tradition primitive de l'invasion de Partholón, puisque la tradition mythologique entourant cette plaine est riche. En effet, hormis la déesse Fea, fille d'Elcmar et femme de Nét mac Indui, qui aurait défriché cette plaine, c'est également le même nom qu'un serviteur du roi milésien Éber et défricheur de cette plaine. De même, une certaine Díl, fille de Lugmannar est censée avoir défriché Mag Femen avec l'aide de ses deux bœufs, Fea et Maen, dont les noms composent celui de la plaine<sup>1710</sup>. Ailleurs, cette Díl, fille de Lugmanrach, est liée à un autre bœuf, Brega. Celui-ci a donné son nom à la plaine éponyme, car il y a été transporté avec sa maîtresse dont il était inséparable, depuis leur naissance parallèles<sup>1711</sup>. Ailleurs, Fea et Men, désignés comme les rois des bœufs (*dá rí g damraide*) donnent également leur nom à Femen, mais appartiennent là à la déesse

---

1705 *Lebor Gabála Éirenn* §§201 (a), 215 (b et c) = Macalister 1938-1956 : II 268-269 ; III 12-13. Les *AQM* (A. M. 2527 = O'Donovan 1856 : I 4-5), Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 6 2 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 160-161) et les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) le mentionnent également.

1706 *Do Ghabhálaibh Érend* §36 = Macalister – Mac Néill 1916 : 54-55.

1707 *Do Ghabhálaibh Érend* §41 l. = Macalister – Mac Néill 1916 : 62-63.

1708 En ce qui concerne la différence de sens entre *b* et Ó Cléirigh, il faut voir que le mot qui porte le sens de « naissance », dans *b*, et de « blessure », chez Ó Cléirigh est le même : *gein* (*eDIL* s.v. *gein* 1-2). Il y a là deux sens complètement opposés. Sachant que la glose par *gein* est couplée avec la mention de la mort de Fea, on serait tenté de voir la proposition d'Ó Cléirigh comme authentique.

1709 Il se retrouve ainsi dans le nom de Bile Tortan, l'arbre à la symbolique d'axis mundi déjà rencontré (cf. Chap. I. 1. c.), dont la localisation devait s'appeler Mag Tortan (*DOG* s.v. *mag tortan*). Son nom entre aussi dans le mystérieux Tech Tortan, non localisé (*DOG* s.v. *tech tortan*) et dans celui des Uí Tortain, qui habitaient la région de Mag Tortan (*DOG* s.v. *uí tortain*).

1710 Cf. n. 4334.

1711 Cf. n. 4335.

Brigit, fille du Dagda<sup>1712</sup>. Dans le *Sanas Cormaic*, ces deux bœufs sont similairement donnés comme étant les deux rois des bœufs d'Irlande, ayant donné leur nom à Mag Femen<sup>1713</sup>.

J. Carey considère qu'il ne faut pas lire, dans les *Dindshenchas*, *dam dile* comme signifiant qu'il s'agit des « bœufs de Díl », mais des « bœufs du déluge » (*dam dílenn*), donc des créatures aquatiques mythiques, ce qui remet en cause l'existence d'une héroïne du nom de Díl attachée à ces deux boeufs<sup>1714</sup>. De son côté, C. Sterckx a comparé ces deux bœufs que sont Fea et Femen à deux bœufs gallois, Nynnio et Peibio, qui sont deux frères ennemis, deux rois métamorphosés à cause de leurs pêchés, liés eux aussi, entre autres, à des défrichements et à des phénomènes lacustres. Le même auteur rappelle également que l'affrontement de deux bœufs qui sont en fait des ennemis transformés se retrouve dans le combat du Donn Cuailnge et Finbennach Aí, dans le Cycle d'Ulster, tout en donnant d'autres connections avec des figures du nom de Díllus<sup>1715</sup>. Cela impliquerait un jeu de mots ancien entre *dam dile* et *dam dílenn*, qui permet d'accepter ces deux significations, d'autant plus qu'une Díl est la femme de Donn, le mort paradigmatique de l'invasion milésienne, qui est l'homonyme du taureau du Cycle d'Ulster et qui a, lui aussi des affinités bovines et aquatiques<sup>1716</sup>. N'y a-t-il pas alors plus qu'une coïncidence dans le fait que Fea soit lui aussi le premier mort de son peuple ?

### 3. Le reste de la compagnie de Partholón et l'interprétation de ce peuplement.

Il nous reste à voir les autres membres identifiés de ce peuplement et leur occupations, ce qui nous permettra d'en dégager une interprétation. Il convient, pour cela, de présenter tout d'abord les différentes visions qu'en ont eu ceux qui ont précédemment étudié cette invasion.

#### 3. 1. L'historiographie de l'invasion de Partholón.

Le premier essai d'interprétation de l'invasion de Partholón est celui d'Arbois de Jubainville. Il considère que Partholón et les siens correspondent à la race d'argent hésiodique et qu'elle se caractérise comme celle-ci par son ineptie<sup>1717</sup> et résulte également d'une colère divine. Il évoque également son caractère primordial en tant que premier homme d'Irlande et l'aménageur de celle-ci<sup>1718</sup>. Van Hamel, pour sa part, voyait dans Partholón une ancienne divinité de la végétation, ancêtre

1712 *Tuath Dé Miscellany* §§1-2 = Carey 1992b : 28, 30.

1713 *Sanas Cormaic* §603 = Meyer 1912 : 49, cf. Stokes – O' Donovan 1868: 74.

1714 Carey 1992b : 31.

1715 Sterckx 2008.

1716 Cf. pp. 929, 938.

1717 Arbois de Jubainville 1884 : 25.

1718 *Ibid.* : 28-31.

des populations pré-celtiques de l'île, dont l'histoire aurait été élaborée sur le même schéma que celle des Túatha Dé Danann – par la mention de ses gens d'arts et ses origines grecques – pour être intégrée à la trame invasive irlandaise<sup>1719</sup>. F. Le Roux considère que, même s'il n'est pas primordial, Partholón est essentiellement concerné par l'étage inférieur de la création, celui du monde végétal<sup>1720</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, une vision historicisante a aussi émergé. Ainsi, sur la base de son étude étymologique, MacNeill va proposer de voir dans cette invasion un peuplement picte, c'est-à-dire Cruithin<sup>1721</sup>. À la suite de cette théorie, Morris considère que l'invasion de Partholón est le souvenir déformé d'un peuplement de la région entourant l'estuaire de l'Erne, qui aurait été étendu au reste de l'Irlande<sup>1722</sup>. Dans un ordre d'idée similaire, Ó Rahilly considère que l'invasion artificielle de Partholón aurait remplacé le souvenir de l'invasion historique des Cruithne<sup>1723</sup>. O'Buachalla considère, pour sa part, que l'invasion de Partholón a été inspirée par le mythe d'origine des Cruithne, lui-même lié à l'invasion Milésienne<sup>1724</sup>. Ces conceptions de l'invasion de Partholón sont en fait liées à la généalogie des Cruithne. Lorsque nous étudierons ce peuple, nous verrons que sa généalogie est intimement liée à la personne de Partholón, mais la place qu'il y occupe peut très bien s'expliquer sans recourir aux thèses de ces auteurs. En dernier lieu, Scowcroft, dont nous avons déjà exposé les théories concernant la genèse du nom et de l'invasion de Partholón, considère que le développement des différents éléments de celle-ci est lié à la légende des Milésiens, avant et durant leur venue en Irlande. Il existe, en effet, de nombreux points de convergence entre les deux invasions, mais nous verrons dans les deux chapitres que nous consacrerons aux Milésiens et à leurs ancêtres qu'une explication alternative de cette proximité peut être avancée.

Enfin, concernant les théories de A. et B. Rees, reprises par C. Sterckx et la plupart des indo-européanistes, nous ne les exposerons pas ici, car nous argumenterons en leur faveur dans le chapitre suivant. Avant cela, il nous faut exposer les différents traits principaux permettant de préciser la nature de cette invasion, ce qui nous permettra d'en faire le bilan.

### 3. 2. Les activités de l'invasion de Partholón.

Les membres du peuplement partholonien se signalent surtout par des activités agricoles et artisanales, mais aussi par d'autres occupations bien spécifiques.

---

1719 Van Hamel 1933a.

1720 Le Roux 1968 : 387 n.31.

1721 MacNeill 1909-1910 : 145-146.

1722 Morris 1937 : 71.

1723 O'Rahilly 1946 : 344.

1724 Toutes les variantes secondaires viennent de *b*.

### 3. 2. a. Les agriculteurs et les instruments de leur activité.

L'agriculture est une activité fondamentale parmi les gens de Partholón, comme nous avons pu le voir précédemment à travers le défrichement des premières plaines d'Irlande par ce dernier. Ainsi, *b*, *c* et le poème XXXI donnent le nom des sept principaux laboureurs de Partholón : Tot(h)acht, Tarba, Eocha(i)r, Aithec(bél)/Im(mu)s(s), Cu(a)il(l)(e), Dorc(h)a et Dam<sup>1725</sup>. Les mêmes sources donnent les noms de ses quatre bœufs, que la prose de *F* et de *c* identifie comme le « premier bétail d'Irlande »<sup>1726</sup> : Liac/Lee, Lecmag/Lecad, Ima(i)r, Etrigi/Et(a)irgi. Ó Cléirigh et Keating donnent en substance les mêmes noms<sup>1727</sup>. *Lc* ajoute ceci :

(...) De sa compagnie étaient ses deux laboureurs : Rimead le laboureur de queue et Tairrle le laboureur de tête. De sa compagnie étaient ses deux fers : Fead était le nom du coutre et Fodbac celui du soc (...) <sup>1728</sup>.

Le nom de Tothacht peut avoir le sens de « propriété, bien, richesse »<sup>1729</sup>, d'après ce contexte. Celui-ci, Tarba, a un nom construit sur *tarb* « le taureau »<sup>1730</sup>. Treun, qui le remplace chez Keating, pourrait venir de *trén* « puissant »<sup>1731</sup>. Eocha(i)r est la « bordure »<sup>1732</sup>. Im(m)us(s) est peut-être issu d'*imus*, le nom gaélique du « persil ou du céleri »<sup>1733</sup>. Aithec(h)bél est un composé de *aithech* « paysan » et *bél* « bouche »<sup>1734</sup>. Cu(a)ill(e) vient sans doute de *cúaille* « le piquet »<sup>1735</sup>. Dorc(h)a est l'adjectif *dorchae* « sombre, obscur »<sup>1736</sup>. Il a peut-être été, à l'origine, un qualificatif de Dam, qui signifie « bœuf »<sup>1737</sup>. Liac viendrait de *lía*, « la pierre »<sup>1738</sup>. Pour Lecmag/Lecad, il s'agit sans doute du toponyme *lec(c)mag*<sup>1739</sup>. Ima(i)r doit se comprendre comme *immaire* « sillon »<sup>1740</sup>. Etrigi/Et(a)irgi est sans doute apparenté à *etrigech* « sillonné, ondulé »<sup>1741</sup>. Les noms de Rimead, Tairrle, Fead et Fodbac sont des mots obscurs dont les gloses offrent des équivalents plus courants. Comme nous pouvons le voir les noms des laboureurs et de leurs bœufs se réfèrent au labour et à son champ lexical. Ils ne signifient rien de plus et peuvent très bien être un ajout tardif.

1725 *Lebor Gabála Éirenn* §§212 (*b*), 225(*c*), XXXI §2 = Macalister 1938-1956 : III 8-9, 26-27, 54-55.

1726 *Lebor Gabála Éirenn* §§207 (*F*), 224 (*c*) = Macalister 1938-1956 : II 272-273 ; III 24-25.

1727 *Do Ghabhálaibh Éirenn* §24 = Macalister – Mac Néill 1916 : 26-27 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 6 4 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 172-173.

1728 *Lebor Gabála Éirenn* §225 = Macalister 1938-1956 : III 26-27.

1729 *eDIL* s.v. totacht; *LEIA* T-119.

1730 *eDIL* s.v. tarb; *LEIA* T-31.

1731 *eDIL* s.v. trén; *LEIA* T-135.

1732 *eDIL* s.v. 7 eochair.

1733 *eDIL* s.v. imus.

1734 *eDIL* s.v. bél; *LEIA* B-29.

1735 *eDIL* s.v. cúaille; *LEIA* C-260.

1736 *eDIL* s.v. dorchae; *LEIA* D-175.

1737 *eDIL* s.v. dam; *LEIA* D-19.

1738 *eDIL* s.v. líac.

1739 Trois localisations possibles sont données pour ce toponyme : une plaine du comté de Roscommon ; une autre à l'ouest de la Bann dans le comté de Londonberry ; et une plaine du Munster (*DOG* s.v. lecmag).

1740 *eDIL* s.v. immaire.

1741 *eDIL* s.v. etrigech.

Cependant l'importance des labours et des défrichements durant ce peuplement de l'Irlande n'est pas anodine. Partholón et les siens vont rendre l'île parfaitement habitable en y apportant ce fondement de la civilisation celtique qu'est l'agriculture. En ce sens, ils seront supérieurs aux Fomóire, car, contrairement à ceux-ci, leur alimentation n'est pas entièrement basée sur la chasse et la pêche. Le mode de subsistance des Partholoniens est plus proche de la « culture » que de celui des Fomóire, qui sont des incarnations de la « nature ». Cela est d'autant plus marquant que l'on peut voir la victoire – temporaire – de Partholón et des siens sur les Fomóire comme étant parallèle aux défrichements qui vont « civiliser » l'île, en apprivoiser les forces primordiales. L'importance de l'aspect terraformateur de Partholón se signale également à travers les noms de ses filles et les liens du nom Fea avec les défrichements, en particulier ceux faits par des bovidés.

La centralité du rapport de Partholón avec l'agriculture, en particulier céréalière, est confirmée par les seules traditions folkloriques du comté de Waterford qui conservent une réminiscence de son nom. Celles-ci parlent d'un « jour de Parthanán » prenant place peu de temps avant la fin de la récolte. Si les fermiers n'ont pas fauché tous leurs champs avant le matin de ce jour, Parthanán est dit venir battre le blé sur les épis, si bien qu'il ne peut plus être récolté<sup>1742</sup>. Van Hamel en a déduit que Partholón était, à l'origine, une divinité patronnant les récoltes, dont l'action à la fin de celle-ci était d'en fixer le terme<sup>1743</sup>.

F. Le Roux a également fait ce lien entre Partholón et l'agriculture puisqu'elle compare ses défrichements avec l'action, en Inde, du premier roi consacré, Pṛthu<sup>1744</sup>. Il est le premier roi à apparaître après un interrègne durant lequel la Terre ( Pṛthvī) est retournée à un état sauvage, laissant les êtres humains en proie à la famine. Dans une version de son mythe, il s'élance contre la Terre avec son arc, qui s'enfuit alors sous la forme d'une vache. Il la poursuit longtemps, tout en dialoguant avec elle. Au terme de cette poursuite, elle lui promet de produire les plantes par son lait. Elle lui demande d'aplanir le sol pour que la végétation puisse se développer et Pṛthu le fait à coup de flèches, ce qui permet aux hommes l'agriculture, l'élevage, le commerce et la création des villes et des villages<sup>1745</sup>. De la même manière que Partholón, Pṛthu est un terraformateur dont l'action permettra l'émergence d'une société agricole, le passage de la « nature » à la « culture »<sup>1746</sup>. Cependant, comme le note F. Le Roux, le reste de la légende de Partholón est bien différent de celle du roi indien<sup>1747</sup>. Cependant, nous verrons plus loin que les autres caractéristiques de Pṛthu se

---

1742 Ó Fionúsa 1932 : 284

1743 Van Hamel 1933a : 231-234.

1744 Le Roux 1968 : 387 n.31.

1745 Dumézil 1969 : 115-116.

1746 Carey 1995b : 51.

1747 Le Roux 1968 : 387 n. 31. Il est intéressant, dans le cadre de notre hypothèse qui voit Íth comme étant le nom originel de Partholón que Pṛthu est le masculin du thème en -u de Pṛthvī.

retrouvent sur un autre personnage du *LGÉ*<sup>1748</sup>, ce qui permet de voir Partholón comme un équivalent de Pṛthu dans son rôle de terraformateur agricole.

Rappelons qu'il y a, parmi les Fomóire vaincus par Partholón, deux figures féminines qui pourraient être des incarnations démonisées de la terre d'Irlande, en la personne de Lot/Loth et de Fúata. Si la victoire sur les Fomóire est parallèle au formatage de l'Irlande, cela rappelle également le fait que Pṛthu a une attitude guerrière et agressive vis-à-vis de Pṛthvī. En outre, nous avons évoqué le parallèle existant entre Lot/Loth, Carman et Tailtiu. Celle-ci est une ancienne reine des Fir Bolg qui, après la victoire des Túatha Dé Danann sur son peuple, devient l'épouse de l'un d'entre-eux ; et il est dit qu'elle ou son époux défricha le bois de Cuan. Après sa mort, ce lieu, devenu la colline de Tailtiu, deviendra le lieu de la fête de Lugnasad, une fête marquée par l'abondance matérielle et agricole <sup>1749</sup>. Nous avons donc là la reine, donc une incarnation de l'Irlande, d'un peuple vaincu, rapprochable des Fomóire<sup>1750</sup>, qui est mariée avec un membre du peuple vainqueur. Elle est, en outre, liée au défrichement d'un lieu, avec son mari, qui sera celui d'une célébration agricole, tout en étant assimilable à cette reine tellurique. On retrouve bien là, en Tailtiu un parallèle avec la terre d'Irlande qui doit être défrichée par celui qui l'a maîtrisée. De même Carman, qui est associée aux mêmes traditions festives, est aussi une incarnation de la terre d'Irlande « fomorienne », à travers ces enfants, qui est ensuite « civilisée » par les Túatha Dé Danann.

Ici, Lot/Loth, la terre d'Irlande défrichée par Partholón, est l'équivalent démoniaque et irlandais de Pṛthvī et, par conséquent, Partholón est bien un équivalent de Pṛthu. De plus, nous avons rapproché Lot/Loth de Litavis. Or, le nom de cette dernière provient de la même racine que le nom de la Terre indienne, Pṛthvī. Un tel rapprochement tend à conforter le rapprochement concernant Pṛthu et Partholón. Enfin, on remarquera que le nom de Pṛthu est basé sur la même racine que Pṛthvī, la terre qu'il défriche. Cela tendrait à valider notre hypothèse d'Íth comme nom pré-chrétien de Partholón, puisqu'il serait également le nom d'un défricheur basé sur celui de la terre.

### 3. 2. b. Les inventeurs des « éléments de civilisation ».

Plusieurs membres de l'expédition de Partholón sont définis comme les inventeurs de plusieurs « éléments de civilisation ». Cette tradition est présente dans F, b, c, le poème XXXI, Ó Cléirigh et Keating<sup>1751</sup>. Citons tout d'abord F :

---

1748 Cf. pp. 629-631.

1749 Cf. p. 397 et n. 3332.

1750 Fúata, une autre reine des Fir Bolg est également liée à des défrichements, et est justement l'homonyme de la femme de Cichol. Cf. Chap. VII. 3. 3. e.

1751 *Lebor Gabála Éirenn* §§207 (F), 212 (b), 224-225 (c), XXXI §§12-15 = Macalister 1938-1956 : II 272-273 ; III 8-9, 24-27, 58-61 ; *Do Ghabhálaibh Éirend* §24 = Macalister – Mac Néill 1916 : 26-27 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 6 4 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 172-173.

[...] De sa compagnie était Brega fils de Senboth, par lequel une maison, [un chaudron] de viande et un duel furent faits pour la première fois en Irlande. De sa compagnie fut Samailiath, par lequel boire de la bière et une caution furent faits pour la première fois en Irlande. De cette compagnie fut Beoir, par lequel une auberge fut faite pour la première fois en Irlande [...].

Le poème XXXI est plus descriptif :

Beoir fut le nom de l'homme,

avec ses nobles et avec son peuple,  
qui accepta un hôte dans sa solide maison,  
le premier dans l'île d'Irlande.

Par Brea fils de Senboth

fut pour la première fois une maison, un chaudron sur le feu ;  
- une prouesse que les plaisants Gaels n'abandonnent pas –  
le duel en Irlande.

Par Samailiath furent connus

l'absorption de bière et l'octroi d'une caution :

par lui furent faits ensuite

l'offrande<sup>1752</sup>, la prière<sup>1753</sup> et l'enquête.

[...]

Bacorb Ladra, celui qui était un sage parfait,

il fut le sage de Partholón ;

il fut le premier homme, sans incertitude,  
qui exerça l'hospitalité en premier.

[...]

Bibal et Babal le blanc,

étaient les deux marchands de Partholón :

Bibal amena ici l'or,

Babal amena le bétail.

La première construction d'Irlande sans chagrin

fut faite par Partholón :

la première mouture, le barattage, la bière, une voie de grâce,  
en premier, dans la bonne et noble Irlande.

La prose de *b* est légèrement différente :

(...) et Beoir l'intendant de Partholón, c'est lui qui le premier fit une auberge. Brea fils de Senboth fils de Partholón, le premier qui fit une maison, un chaudron et un duel en Irlande. De plus, Malaliach fut la première caution, le premier brasseur, le premier qui but de la bière de fougère et c'est celui qui inventa l'offrande et la prière et l'enquête (...).

Ces trois inventeurs se retrouvent également dans *c* dont la version *Lc* est la plus développée :

(...) De sa compagnie était Brea fils de Senboth, le plus vieux des chefs de Partholón<sup>1754</sup>, par lequel furent faits en premier une auberge<sup>1755</sup> en Irlande, de la viande dans un chaudron pour des invités et un duel. Et de la compagnie de Partholón fut Samaile le Gris<sup>1756</sup>, par lequel furent faites en premier la bière et la caution en Irlande. Et de la compagnie de Partholón était Beoir<sup>1757</sup>, par lequel fut fait pour une auberge pour la première fois en Irlande.

*Lc* se poursuit avec d'autres précurseurs :

(...) de sa compagnie étaient son poète et son guérisseur, Bacorp le guérisseur et Ladra le poète, et c'est eux qui les premiers de tous reçurent en Irlande. De sa compagnie étaient ses deux marchands Iban et Eban : Iban le premier

---

1752 Alterne avec *adnad* « inspiration » (*eDIL* s.v. *adannad* ; *LEIA* A-75), dans F et *Lc*.

1753 Alterne avec *éred* « explication » (*eDIL* s.v. *éred*, *érid*), dans F et *Lc*.

1754 Senboth est fils de Partholón dans B.

1755 une maison dans B.

1756 Samaililech dans B.

1757 Breoir dans B.



introduisit l'or en Irlande et Eban le bétail (...). Avec l'occupation par Partholón une construction fut faite pour la première fois en Irlande, ainsi qu'une meule, le barattage et la bière (...).

Ó Cléirigh rapporte que :

(...) Accasbel, son [Partholón] serviteur, qui fut le premier qui fit une auberge en Irlande. Brea, fils de Senub, le premier qui fit une maison, un chaudron et un duel. Malaliach, la première caution, le premier brasseur et le premier homme à avoir bu de la bière de fougère ; et c'est celui qui instaura l'enquête, la prière et l'offrande en Irlande. Tath, Fios et Fochmarc, ses trois bouffons ; Miolchu, Meran, Muinechan, ses trois champions. Bachorbladhra, son homme de savoir, il fut le premier tuteur en Irlande. Biobal et Babal furent ses marchands : Biobal, le premier qui amena de l'or en Irlande, et Bibal, le premier qui amena du bétail.(...) A l'époque de Partholón furent faits la première construction, le premier moulin, la première bière et le premier barattage.

Keating indique que :

(...) Beoir (fut) le nom de l'homme qui donna libre divertissement ou hospitalité le premier en Irlande. Breagha, fils de Seanbhoth (il fut) celui qui établit le duel le premier en Irlande. Samaliliath le premier y introduisit la consommation de bière. Fios, Eolus et Fochmorc (étaient) les trois druides. Macha, Mearan et Muicneachán, ses trois hommes puissants. Biobhal et Beabhal ses deux marchands (...).

Pour bien comprendre quel personnage est l'inventeur de telle pratique civilisée, selon les textes, nous allons tout récapituler sous la forme d'un tableau :

	F (§207)	b (§212)	B (§224)	Lc (§224-225)	Poème XXXI	Ó Cléirigh	Keating
maison	Brega	Brea	Brea	-	Brea	Brea	-
(viande dans un) chaudron	Brega	Brea	Brea	Brea	Brea	Brea	-
duel	Brega	Brea	Brea	Brea	Brea	Brea	Breagha
bière	Samailiath	Malaliach	Samaililech	Samaile le Gris	Samaililiath	Malaliach	Samaliliath
caution	Samailiath	Malaliach	Samaililech	Samaile le Gris	Samaililiath	Malaliach	-
Hospitalité (ou libre divertissement)	Beoir	Beoil	Breoir	Brea/Beoir	Beoir	Accasbel	Beoir
Offrande, prière et questionnement	-	Malaliach	-	-	Samaililiath	Malaliach	-
invité	-	-	-	Bacorb et Ladra	Bacorb Ladra	-	-
tuteur						Bachorbladhra	-
or	-	-	-	Iban	Bibal	Biobal	Biobhal (?)
bétail	-	-	-	Eban	Babal	Babal	Beabhal (?)
construction	-	-	-	?	Partholón	?	-
Moulin	-	-	-	?	Partholón	?	-
barattage	-	-	-	?	Partholón	?	-
bière	-	-	-	?	Partholón	?	-

En ce qui concerne les inventions découvertes, on remarquera qu'elles concernent des activités : la construction d'habitations, l'hospitalité – donnée comme reçue – l'élaboration des aliments – à travers la cuisson de la viande, le minotage, le barattage et le brassage de la bière, en particulier de fougère – et le commerce, à travers l'introduction par les deux marchands de Partholón des deux

monnaies d'échanges connues dans l'Irlande médiévale que sont l'or et le bétail<sup>1758</sup>. En dehors de ces découvertes, il y a l'invention du duel judiciaire, celui-ci étant, semble-t-il au départ à vocation matrimoniale puisque qu'il est dit dans cet extrait du poème XXXII :

C'est le premier homme qui prit sa femme<sup>1759</sup>

au temps de Partholón sans fausseté :

Fintan, qui conquiert la femme par un combat –  
Aife, fille de Partholón.

Cependant, une autre version de l'invention du duel judiciaire nous est donnée par le *Senchus*

*Mór* :

Ce sont les deux fils de Partholón qui firent le combat, à savoir Fer et Fergnia, et voici la raison pour laquelle ils combattirent : l'un des deux frères, Fergnia, prit sa sœur, Iain, en mariage, et l'autre frère, Fer, épousa l'autre sœur, Ain. Le prix de la mariée était le premier qu'elle eut, et suivant la loi le dot appartenait à Fer parce que son père n'était plus vivant [...] Fergnia réclamait sa part du mariage mais il était disqualifié et rien ne lui était dû, car la dot de la sœur qu'il avait épousée était contrebalancée par cette dot là, ainsi que le dit le poète :

Les deux fils de Partholón, sans nul doute,

c'est eux qui firent la bataille,

Fer et Fergnia avec une grande valeur

étaient les noms des deux frères.

Et ceci est un exemple de la même chose :

Fer et Fergnia, les hommes,

comme disent les Anciens ;

Ain et Iain qui causèrent la destruction des armées

étaient les deux premières filles de Partholón.

C'est à ce sujet que fut réunie la première assemblée de bataille et il est dit à un autre endroit qu'Aine et Aiffe étaient les noms des deux filles<sup>1760</sup>.

Ce texte sert à justifier une pratique juridique irlandaise, le fait que lorsque l'on veut se saisir d'une propriété féminine, il doit y avoir un intervalle de deux jours, entre la signification préalable et l'acte de saisie et c'est le même délai lorsque les objets qui doivent être saisis sont des armes qui doivent servir à un duel judiciaire, comme nous l'explique d'Arbois de Jubainville<sup>1761</sup>, d'après le *Senchas Mór*<sup>1762</sup>.

B. Sergent, dans son étude de ce texte, indique que l'on a ici un conflit entre deux frères qui débouche sur la création d'une institution juridico-militaire. Il y trouve un parallèle dans le conflit entre les rois jumeaux argiens Proïtos et Akrisios, puisque cette guerre voit l'invention du bouclier<sup>1763</sup>. Il remarque en outre que l'autre inventeur du duel en Irlande, Brea, est également

---

1758 Vendryes 1925; Gerriets 1985. Ce double système de moyens de paiement semble remonter aux temps indo-européens (Sergent 1995b : 310).

1759 Cela est peut-être l'évocation d'un mariage par enlèvement.

1760 *Senchas Már* = Neilson *et al.* 1865 : I 154-155.

1761 Arbois de Jubainville 1884 : 34.

1762 *Senchas Már* = Neilson *et al.* 1865 : I 146-147, 150-151, 154-155.

1763 Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII 200 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 2 1-2 ; Pausanias, *Périégèse*, II 25 7, VIII 50 1.

l'inventeur du chaudron, objet de métal concave, comme le bouclier argien<sup>1764</sup>. Ce qui montrerait l'ancienneté du récit<sup>1765</sup>.

En ce qui concerne l'identité des deux frères, ils semblent correspondre, parmi les quatre fils de Partholón se partageant l'Irlande, à Ferón et Fergna. On aurait donc ainsi deux versions du premier duel judiciaire. Dans l'une, les protagonistes seraient Brea/Brega et Fintan, tandis que, dans l'autre, ce seraient Fer/Ferón et Fergnia/Fergna. Ce parallèle est d'autant plus probant que nous avons déjà signalé que Fer/Ferón apparaît dans une autre tétrade où il est un alter-ego de Fintan. Dans les deux cas, l'objet de ce duel serait toujours Aife. Une telle opposition entre deux hommes à propos d'une femme et donnant lieu à la fondation d'une institution judiciaire se retrouve dans l'histoire de l'adultère de Delgnat/Elgnat. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le rapport entre désir sexuel, institution judiciaire et l'invasion de Partholón fait sens.

D'autres pratiques encore plus évoluées sont mises en place, comme le fait de se porter garant, cette pratique se définissant comme le fait de veiller, de sa personne, légalement et sous serment, à l'exécution d'une promesse. Si elle n'est pas tenue, le garant se doit d'intervenir, au besoin l'épée à la main<sup>1766</sup>. Enfin, il y a la découverte des trois composantes du sacré qui entrent dans le culte.

En ce qui concerne l'identité des principaux personnages liés à ces inventions, on remarquera que le principal inventeur, celui à l'origine de la maison, du chaudron et du duel est Brega ou Brea, la dernière forme étant la plus souvent attestée. De par ses multiples inventions, G. Bondarenko le considère comme un « cultural hero », ce qui semble se refléter dans la signification de son nom<sup>1767</sup>. Sachant que le nom de Brea signifie « Flamme » dans un sens honorifique et qu'il est qualifié, dans *Lc*, d'inventeur de la première auberge et donc de l'hospitalité, comme Beoir, aussi appelé Beoil ou Breoir ; on peut se demander si ce dernier n'est pas un doublet de Brea. En effet, les formes Beoir et Beoil doivent respectivement dériver de béoil « graisse, gras »<sup>1768</sup> et de beóir « bière »<sup>1769</sup>. Ces deux sens sont parfaitement cohérents pour le nom d'un inventeur de l'hospitalité. En outre, la forme Brega de son nom peut se comprendre si l'on considère la tradition des *dindshenchas* qui l'associe à cette région. Ainsi, dans le *dindshenchas* en prose de Bend Étair :

---

1764 Sergent 1992 : 221.

1765 Notons également que nous avons déjà traité de la légende royale argienne dans le cas de Cessair (cf. chap. II. 2. d.). Or, si Fer et Fergnia correspondent à Proitos et Akrisios, cela signifie que leur père – Abas – correspond à Partholón. Nous avons également trouvé des rapprochements éventuels entre le père d'Abas – Lynkheus – et Fintan. De même, nous avons vu que le *FFE* donnait Adna fils de Bith, un alias probable de Fintan, comme étant arrivé en Irlande avant Partholón. Fintan, lui, reste en Irlande et y survit au Déluge. On aurait donc ainsi deux schéma chronologiques parallèles : d'une part, en Irlande, l'expédition de Cessair, la survie de Fintan et le peuplement de Partholón et, d'autre part, à Argos, l'épisode des Danaïdes, la royauté de Lynkheus et celle d'Abas.

1766 Le Roux 1968 : 386 n.29.

1767 Bondarenko 2014 : 36.

1768 *eDIL* s.v. béoil ; *LEIA* B-38.

1769 *eDIL* s.v. beóir ; *LEIA* B-38. Ce terme est un emprunt au vieux-norrois *bjórr*.

Quand Partholón vint (en Irlande), il emmena avec lui Brea fils de Senboth, le premier homme qui construisit une maison, fabriqua un chaudron et fit un duel en Irlande. Celui-ci prit Dún mBrea et son estuaire et c'est là qu'il fut enterré<sup>1770</sup>.

La version versifiée de cette notice toponymique est plus longue :

Partholón détacha vers l'Est

pour qu'il puisse être à la tête de la célèbre Elg [Irlande],  
Brea fils de Senboth à la constante valeur,  
pour des exploits et la vengeance armée.  
Le duel (n'est pas bonne la coutume)

fut institué par le gracieux et noble fils de Senboth,  
les toits des cabanes de chasse en osier,  
les récipients de fer entièrement noirs.  
Brea fils de Senboth des lances eut

une forteresse, un estuaire et une noble mer ;  
Il fut véritablement [...]  
le premier homme qui les habita.  
Alors mourut Brea, assurément,

et toute sa famille avec lui ;  
leurs tombes, avec acte de guerre et de rapine,  
je les ai vus dans le territoire de Cualu<sup>1771</sup>.

Bondarenko cite également un autre récit des *dindshenchas*, dans lequel Brea est donné comme étant l'un des sept voyants d'Irlande et où il est également associé à Dún Brea en Uí Cúalann<sup>1772</sup>.

L'art de Brea permet de le relier à un autre artisan partageant avec lui un lien onomastique. D'après l'*Airne Fíngéin*, cet artisan serait le créateur de l'un des trois objets merveilleux apparaissant lors d'une nuit de Samain :

Les trois principaux objets précieux d'Irlande ont été trouvés et révélés cette nuit ; à savoir le casque de Brian des *síde* de Cruachan. C'est Bréo fils de Smetrach, l'artisan d'Óengus mac Umor, qui l'a fait : c'est un casque de cristal pourpre, de la terre des Indes, avec à son sommet une pomme d'or qui a la dimension de la tête d'un homme. Il est entouré de cent fils d'escarboucle variée, de cent tresses d'or rouge affiné et de cent chaînes de bronze blanc comme ornement<sup>1773</sup>.

Ce Bréo, ici désigné comme le fabricant d'un casque merveilleux, a pour père un certain Smetrach dont le nom est tout à fait obscur. Il est intéressant de voir qu'il est célèbre pour avoir réalisé un objet protecteur concave, pouvant correspondre à un chaudron renversé, de la même manière qu'une maison, soit deux inventions de Brea, comparé précédemment avec celle du bouclier dans la pseudo-histoire argienne.

Dans son étude comparée d'Hermès et d'Óengus, B. Sargent avance que le fait que Bréo soit l'artisan d'Óengus mac Umor, une possible hypostase du dieu Óengus Mac Óc, serait le souvenir du patronage de cette divinité sur cette activité<sup>1774</sup>. Cependant, il se peut, concurremment à cette hypothèse que Bréo soit également une hypostase d'Óengus. En effet, tout comme Bréo, Óengus et

---

1770 *Dindshenchas de Rennes* §29 = Stokes 1894-1895 : XV 330-331.

1771 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 112-113.

1772 Bondarenko 2014 : 36, citant le *Livre du Leinster*, 169<sup>b</sup>.

1773 *Airne Fíngéin* §5 = Vendryes 1953 : 7-8.

1774 Sargent 2004 : 412-414.

Hermès ont un lien avec le feu<sup>1775</sup>. En outre, nous avons montré, dans un récent article, qu'en tant qu'équivalents irlandais d'Hermès et du dieu védique Aryaman, Óengus patronnait l'hospitalité<sup>1776</sup>. Or, le premier hôte d'Irlande semble être un doublet de Brea et deux inventions de ce dernier – la maison et le chaudron pour cuire la viande – sont également en lien avec cette idée<sup>1777</sup>. Enfin, on notera qu'Hermès et Óengus sont liés à des procédures divinatoires<sup>1778</sup> ; de la même manière que Brea, qu'un texte donne comme l'un des sept devins d'Irlande.

Samai(li)liath/Samaile Liath/Samaililech/Malaliach a un nom qui peut se comprendre de plusieurs manières. *Samail* signifie « comme, semblable à »<sup>1779</sup>, tandis que *liath* a le sens de « gris, âgé »<sup>1780</sup>. Il s'en suivrait que les formes Samai(li)liath/Samaile Liath signifierait « Celui qui est comme gris/âgé ». Si l'on prend la forme Malaliach, on a un composé de *mala* « sourcil »<sup>1781</sup> et de *liach* « malheur, cause de douleur, de mauvaise augure »<sup>1782</sup>. Il serait donc un personnage sinistre ou lié à l'idée de « mauvais œil ».

Accasbel peut se comprendre comme un composé de *accas* « cause, raison »<sup>1783</sup> et de *bel* « bouche ». Le lien entre la bouche et l'idée de cause est particulièrement adéquate à l'hospitalité qui fait agir la bouche par la nourriture, la boisson, la parole, etc.

Bacorb est peut-être un composé de *ba*, une graphie alternative pour *bó* « vache » et de *corb* « char »<sup>1784</sup>, ce qui donnerait « Celui du char à bœufs (?) » ; mais cette étymologie ne nous renseigne en rien sur sa personnalité.

Plus intéressant est le personnage de Ladra, donné comme homme de savoir, instructeur et invité. Son nom signifiant « voleur » peut faire référence aux traditions irlandaises qui font des poètes des invités gênants par leurs demandes, c'est-à-dire une vision négative de cette profession.

Iban/Bibal et Eban/Babal ont des étymologies obscures. Seule la signification de Babal se laisse deviner comme un composé de *ba* « vache » et de *bal* « prospérité, succès »<sup>1785</sup>, ce qui pourrait signifier « Celui qui est prospère par le bétail », ce qui est un nom adéquat pour un personnage ayant introduit le bétail en Irlande<sup>1786</sup>.

---

1775 *Ibid.* : 410-411.

1776 Oudaer 2013 : 49.

1777 La dernière invention de Brea est également en lien avec le feu.

1778 Sergent 2004 : 415-417.

1779 *eDIL* s.v. samail ; *LEIA* S-21.

1780 *eDIL* s.v. liath.

1781 *eDIL* s.v. mala ; *LEIA* M-14.

1782 *eDIL* s.v. liach.

1783 *eDIL* s.v. accas ; *LEIA* A-10.

1784 *eDIL* s.v. corb ; *LEIA* C-207.

1785 *eDIL* s.v. bal ; *LEIA* B-11.

1786 L'élément *bal* doit sans doute avoir le même sens dans Bibal, mais la première partie de ce nom ne se laisse pas deviner.

Enfin Partholón lui-même apparaît comme un inventeur. Ainsi, la version métrique du *dindshenchas* d'Inber mBuada dit de lui qu'il est « un chef en chaque art » (*triath cach cerda*)<sup>1787</sup>. Certes, certaines des inventions qu'il patronne le sont déjà par d'autres membres de son peuple, mais d'autres, comme la minoterie et le barattage, ne le sont que par lui. Or celles-ci sont toutes deux des processus de transformation des deux principaux produits alimentaires de l'agriculture irlandaise que sont le grain et le lait. Cela montre bien, là encore, le lien étroit existant entre Partholón et les processus agricoles.

### 3. 2. c. Des représentants de différentes activités.

Il semble y avoir, parmi les membres de l'invasion de Partholón, de nombreux membres de la troisième fonction productrice. Cependant, nous verrons dans le chapitre suivant que nombre d'entre eux n'appartiennent pas en réalité à cette fonction. Le seul membre de cette fonction que l'on peut identifier ici est Bacorb, qui est donné comme le guérisseur de ce peuplement, la médecine étant liée à F3<sup>1788</sup>.

Des druides et des guerriers sont également présents dans la compagnie de Partholón<sup>1789</sup>. Ainsi, le poème XXXI signale :

Les trois druides de Partholón des ports,  
Fiss, Eolas<sup>1790</sup>, Fochmarc :  
les noms de ses trois champions en outre,  
Milchu, Meran, Muinechan.

La liste des druides et des guerriers donnée dans *Lc* et *b* est la même que dans le poème XXXI.

Les noms des druides correspondent aux noms des activités sacerdotales déjà citées, selon F. Le Roux<sup>1791</sup>, puisque Tath provient de *táth* « le lien »<sup>1792</sup> et correspond à l'activité magique, au sortilège ; Fis est la « connaissance, l'invocation »<sup>1793</sup> et convient à l'activité intellectuelle, à l'adoration ; Fochmarc est le « questionnement »<sup>1794</sup> et coïncide avec l'activité prophétique, l'oblation. En ce qui concerne Eolas, c'est *eólas* « connaissance provenant d'une recherche »<sup>1795</sup>. Ce nom apparaissant entre Fochmarc et Fis, il forme avec eux une triade ayant un sens sacerdotal différent, puisque ne se concentrant plus sur les trois activités de la classe sacerdotales, mais sur le savoir et son acquisition divine. On remarquera que la première triade donnée est considérée par Ó Cléirigh comme étant celle des bouffons (*druith*) de ce peuplement. Il peut y avoir là une confusion

---

1787 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 418-419.

1788 Dumézil 1994 : 212-213, 217.

1789 *Lebor Gabála Éirenn* §§212 (b), 225 (c), XXXI §7 = Macalister 1938-1956 : III 8-9, 26-27, 56-57.

1790 Remplacé par Tath dans la version de ce poème contenue dans *b*.

1791 Le Roux 1968 : 387 n.30.

1792 *eDIL* s.v. 1 *táth* ; *LEIA* T-36.

1793 *eDIL* s.v. *fis*, *fius*.

1794 *eDIL* s.v. *fochmarc*.

1795 *eDIL* s.v. *eólas*, *eulas*.

avec le mot pour druide (*druí*), mais nous verrons dans le chapitre suivant qu'il n'est pas inconcevable que cette invasion ait eu des bouffons.

La seconde triade est celle des trois druides ou instructeurs des Túatha Dé Danann<sup>1796</sup>. Or, il y a deux traditions, proches mais de sens différents, concernant la triades des druides de Partholón, où l'une correspond aux trois activités sacerdotales évoquées précédemment et l'autre à une triade de Túatha Dé Danann. Un tel constat nous amène à observer un double phénomène. Premièrement, la première triade semble être une tradition plus « authentique » que la seconde, du fait de son adéquation avec les trois activités sacerdotales. La seconde a sans doute été placée dans *c* dans un souci de rectifier les noms selon ceux des trois Túatha Dé Danann. Il n'en reste pas moins que la première triade partage deux noms sur trois avec la seconde, ce qui indique que celle-ci a été créée sur la même tradition onomastique que celle des Túatha Dé Danann.

Un dernier membre de la classe sacerdotale est ici Ladra ou le Bachorbladhra d'Ó Cléirigh, soit un poète et le premier instructeur d'Irlande.

Pour ce qui est des guerriers, ceux-ci ont également des noms évoquant leur activité<sup>1797</sup>. Milchu correspond à *mílchú* « lévrier, chien de chasse »<sup>1798</sup>. C'est un nom doublement logique pour un guerrier : chien est une kenning pour guerrier en Irlande et la chasse est l'une de leur activité. Meran est un diminutif de l'adjectif *mer* « fou, dément, furieux »<sup>1799</sup>, souvent appliqué aux guerriers pour symboliser la furie guerrière qui est l'une de leurs principales caractéristiques. Enfin, Muinechan est un diminutif de *muinech* « buisson d'épines »<sup>1800</sup>. F. Leroux considère que le nom est métaphorique et correspond à la furie guerrière qui hérissé le guerrier comme un buisson d'épine. Si l'on considère également sa vision de cette triade, composée de personnages dont le nom commence par l'initiale m, comme étant la triplement d'un personnage de la fonction guerrière, on peut ajouter que ces trois guerriers partagent également une unité conceptuelle, qui n'est autre que leur lien avec la fureur guerrière. Cette idée apparaît plus ou moins explicitement dans les deux derniers noms. Pour ce qui est de Milchu, il ne faut pas oublier que les chiens peuvent être « enragés » - au sens propre comme figuré – ce qui rejoint la symbolique des deux autres noms.

Il apparaît donc que l'invasion de Partholón se signale par son caractère de primordialité culturelle. Ce peuplement va introduire la « culture » en Irlande à travers son activité terraformatrice, quitte à affronter ces représentants de la « nature » que sont les Fomóire. Cette

---

1796 *Tuath Dé Miscellany* §13b = Carey 1992 : 28, 30.

1797 Leroux 1968 : 387 n.30.

1798 *eDIL* s.v. *mílchú*.

1799 *eDIL* s.v. 1 *mer* ; *LEIA* M-39.

1800 *eDIL* s.v. 2 *muinech*.

activité se doublera de la création de différentes objets ou coutumes propres à l'établissement d'une société. Le caractère ordonné de cette société émergente apparaîtra à travers la mention des différentes activités présentes au sein de l'invasion de Partholón.

Cependant, cet aspect total et primordial est aussi contrebalancé par la nature négative ou inférieure de ce peuplement. De même si tous les éléments de la civilisation sont présents, chacun étant signalé comme établi pour la première fois, ce peuplement a une nature fonctionnelle bien distincte par rapport aux autres invasions. C'est là un point que nous allons développer dans le chapitre suivant.



## Chapitre V : les trois premières invasions d'Irlande et le concept de quatrième fonction.

Comme nous l'avons évoqué dans notre introduction à l'analyse générale du *LGÉ*, le schéma trifonctionnel dumézilien ne s'est pas révélé concluant dans une analyse globale et sérielle de la séquence des invasions d'Irlande. Cependant, nous avons aussitôt ajouté que deux celtologues gallois, A. et B. Rees lors de leur étude du *LGÉ*, au début des années 1960, avaient réussi une analyse fonctionnelle du schéma invasif du *LGÉ*. Ils avaient dû pour cela élargir la grille de lecture dumézilienne à une quatrième fonction qui permet d'en réduire certaines apories.

Ici, nous reprendrons leurs travaux en partant de leur analyse des trois premières invasions irlandaises et de leurs correspondants sociaux dans la culture médiévale irlandaise, que nous approfondirons par le biais des travaux de C. Sterckx sur ces mêmes catégories sociales.

A partir de là, nous rappellerons la définition globale de la quatrième fonction par les frères Rees et les rapports existant entre les différents éléments appartenant à cette fonction et ceux relevant des trois premières invasions. Nous étudierons également les travaux d'autres scientifiques ayant affiné la définition de cette quatrième fonction. Il s'agit de l'indianiste et indo-européaniste anglais N. J. Allen qui fut le premier, dans les années 1980, à approfondir le concept de quatrième fonction, en l'élargissant au reste du domaine indo-européen, en particulier à la Grèce et à l'Inde. A sa suite, deux indo-européanistes français, P. et A. Sauzeau donnèrent de leur côté leur propre définition de la quatrième fonction, celle-ci divergeant de celle d'Allen par certains points. Les éléments ajoutés par ces récents travaux seront également comparés aux mêmes peuplements irlandais.

Enfin, le fait que ces trois invasions peuvent se décoder selon une quatrième fonction nous permettra de les considérer comme les trois parties d'un ensemble. Cela, nous le montrerons à travers les parallèles existants entre ces trois invasions et ceux existant entre des motifs indo-européens similaires.

# 1. Introduction à l'idée d'une quatrième fonction : la définition du groupe des hors classes fonctionnels.

La nécessité de définir une quatrième fonction indo-européenne a pour origine le besoin des frères Rees de trouver un outil d'analyse des premières invasions du *LGÉ*. Cette analyse des premières invasions et des groupes humains dont elles sont la représentation mythique est tout à fait pertinente pour comprendre la place de ces invasions dans le schéma fonctionnel du *LGÉ*. Cependant, leur définition est loin d'avoir été suffisamment précise, jusqu'aux travaux de C. Sterckx sur les exclus des sociétés indo-européennes et leur rapport aux trois derniers règnes de la royauté romaine.

## 1. 1. Le besoin d'une quatrième classe pour mieux définir la société irlandaise du *LGÉ*.

Dans *Celtic Heritage*, leur ouvrage sur les différentes formes de la tradition celtique insulaire, le point de départ de l'analyse du schéma invasif de l'Irlande par A. et B. Rees provient d'une comparaison avec le matériel indien. Ils ont remarqué que les cinq peuplements pré-gaéliques correspondaient aux « Cinq Familles » (*Pañca Janāh*) primordiales indiennes qui sont décrites, par les plus anciens textes de la tradition indienne, comme des immigrants provenant d'un lieu au-delà des eaux et qui se sont établis en Inde, pour y défricher la terre<sup>1801</sup>. Pour eux, l'origine ultramarine des différentes invasions irlandaises est comparable à celle de ces Cinq Familles qui sont, selon les textes indiens, à l'origine des cinq composantes de l'humanité : les *brāhman* (prêtres), les *kṣatriya* (nobles guerriers), les *vaiśya* (fermiers), les *śūdra* (les serviteurs hors-castes) et les *niṣāda* (les étrangers)<sup>1802</sup>.

Dans la suite de leur étude, ils remarquent que les Túatha Dé Danann, les Fir Bolg et les Némédiens apparaissent respectivement comme des druides, des guerriers et des agriculteurs, soit les représentants des trois fonctions indo-européennes classiques<sup>1803</sup>. Ils remarquent également que ces trois fonctions et les membres des invasions qui les incarnent possèdent leurs correspondant exacts dans la société irlandaise décrite par les lois et les légendes médiévales, en la personne des trois types d'hommes libres : les *druí* « druides », les *flaith* « seigneurs, hommes exerçant l'autorité » et les *bó-aire* « hommes libres », ce qu'ils comparent aux trois *varṇa* (classes) *arya*,

---

1801 Coomaraswamy 1935 : vii, *passim*.

1802 Rees – Rees 1961 : 107, 113. Sur la correspondance entre les Cinq familles indiennes et les cinq composantes de l'humanité : *Vedānta-Sūtra*, I 4 12.

1803 Les détails quant à la caractérisation fonctionnelle de chacun de ces peuples seront abordés dans les chapitres correspondants.

« nobles », « deux fois nées » ou sacrificantes de la société indienne : les *brāhman*, les *kṣatriya* et les *vaiśya* qui correspondent aussi à ces trois fonctions duméziliennes<sup>1804</sup>.

Dans cette analyse, il reste un élément qui ne s'insère pas dans le schéma dumézilien : l'invasion de Partholón<sup>1805</sup>. Ils notent, à la suite de R. A. S. Macalister<sup>1806</sup>, que l'invasion de Nemed et celle de Partholón apparaissent comme des doublets, la différence étant que le statut des Némédiens est supérieur à celui des Partholoniens. Cette supériorité différentielle découle du statut de paysans libres que représentent les Némédiens et non les Partholoniens<sup>1807</sup>. Quelle partie de la population irlandaise Partholón et les siens incarnent-ils donc ? De la même façon que nous avons pu le voir au chapitre précédent, les frères Rees remarquent que les membres de l'expédition de Partholón se définissent comme étant des laboureurs, des chasseurs, des pêcheurs, ainsi que des pratiquants de nombreux arts, dont celui de construire des habitations et de recevoir des hôtes<sup>1808</sup>. Ces deux dernières pratiques, ces auteurs les comparent à celles qui sont décrites par les lois galloises médiévales, où deux des offices des vilains du roi étaient de construire des maisons pour le roi et de recevoir la reine et sa suite lorsqu'elle faisait son circuit annuel, ainsi que des officiers de cour en des occasions similaires<sup>1809</sup>. Le statut servile de ce peuplement apparaît également à travers l'un des aïeuls de Partholón, Aithech « paysan, vassal, roturier, manant, rustre » et l'un des fils de Partholón, Senboth « Vieux Serf ». Sachant cela, se pourrait-il que l'intelligentia de l'Irlande ancienne, voire celle d'autres cultures indo-européennes, ait théorisé une quadruple division de la société, dont l'invasion de Partholón serait le reflet mythique?

A. et B. Rees remarquent alors que la caste subalterne des *sūdra*, celle des travailleurs agricoles, des artisans, des amuseurs publics et des valets correspond, en Inde, au peuple de Partholón<sup>1810</sup>. De même, des attributions similaires sont données dans la *De Lingua Latina* de Varron, où celui-ci cite – après une succession de termes se référant aux officiers de l'Etat et aux prêtres (F I), aux affaires militaires (F II) et à la fortune personnelle (F III) – tout un ensemble de termes pour les artisans et les personnes ayant des talents spéciaux, comme les jongleurs, les boxeurs, les traqueurs, les coureurs, les chasseurs et les cueilleurs de fruits<sup>1811</sup>. Il est donc normal que les frères Rees trouvent une telle « quatrième classe » présente dans un traité juridique irlandais du VIII<sup>e</sup> ou du IX<sup>e</sup> siècle,

---

1804 Rees - Rees 1961 : 111-112.

1805 A. et B. Rees ne traitent pas ici du lien existant entre le peuplement de Partholón et ceux de Cessair et des Fomóire, ni entre ces derniers et le reste du schéma fonctionnel indo-européen. L'analyse de ces liens seront traités par la suite.

1806 Macalister 1938-1956 : III 115.

1807 Rees – Rees 1961 : 109. Les détails concernant les convergences et les divergences existantes entre ces deux peuples seront exposés dans le chapitre suivant.

1808 *Ibid.* : 110.

1809 *Ibid.* : 372 n. 37. Cf. *Dull Dyved* I 1 4, 13 14, 13 21; II 11 7-8, 12 11 = Owen 1841: I 167, 178, 238, 240.

1810 Rees – Rees 1961 : 112-113. Sur la classe des subalternes dans les sociogonies indiennes et scandinaves et leurs rapport à la quatrième fonction, voir Sauzeau – Sauzeau 2012 : 28-34.

1811 Varron, *La Langue latine*, V 93-94.

*l'Uraicecht Becc*. Ce quatrième état est non seulement constitué de serfs, mais également de différents types de personnes, comme les praticiens des arts vocaux et musicaux, les cavaliers et les cochers, les pilotes, les échansons aux festins et aux escortes, les mimes, les jongleurs, les bouffons et tous les arts inférieurs<sup>1812</sup>. Ils notent également que certaines professions peuvent atteindre le statut de « libre inférieur » (*dóer-nemed*) par le moyen de leurs arts, comme les bâtisseurs de maisons, les constructeurs de navires et de bateaux, ceux de moulins, les sculpteurs sur bois, les fabricants de chars, les tourneurs, les travailleurs du cuir, les pêcheurs, les forgerons, les travailleurs du métal, les médecins et, parmi les musiciens, seuls les harpistes<sup>1813</sup>. Ainsi, l'invasion de Partholón, où plusieurs de ces activités se retrouvent<sup>1814</sup>, représenterait le prototype mythique de la frange ouvrière servile de la société irlandaise<sup>1815</sup>. De plus, il nous faut ajouter que l'invasion antédiluvienne des trois pêcheurs espagnols est constituée également de travailleurs serviles, puisqu'ils sont respectivement pêcheur, artisan et médecin.

Cependant, les frères Rees notent que l'addition de cette quatrième classe ne complète pas le schéma sociogonique esquissé puisqu'il laisse de côté deux groupes, en Inde, les *niṣāda* et, en Irlande, les invasions précédant celle de Partholón, qui correspondent aux étrangers, c'est-à-dire à tous ceux qui sont extérieurs à la société, qu'elle soit indienne ou irlandaise<sup>1816</sup>.

Au vu de tout cela, il nous faut penser à une autre vision de ces exclus de la société « normale » que sont la classe servile et les étrangers qu'ils soient hostiles ou non.

## 1. 2. La définition des exclus de la trifonctionnalité selon C. Sterckx.

Dans son article de 1992 sur la sociogonie indo-européenne, C. Sterckx note, à la suite des travaux de P. V. Kane, que les non-*arya*, les *dāsa* se définissent comme des étrangers hostiles et des esclaves en puissance et que les populations conquises par les *arya* ont été intégrées par la suite au système des castes, en tant que *sūdra*<sup>1817</sup>. Il remarque également qu'une classe ouvrière servile se retrouve dans la plupart des traditions indo-européennes, comme les *Hoplés* ioniens ou les *hūiti*

---

1812 *Uraicecht Becc* = Hancock et al. 1865-1901 : V 108-109 (Il. 20-25). Cf. MacNeill 1923 : 280.

1813 *Uraicecht Becc* = Hancock et al. 1865-1901 : V 14-15, 90-91 (Il. 19-21), 106-107. Cf. MacNeill 1923 : 273, 277, 280. Dans cette liste sont aussi mentionnés les juges et les druides. Ces deux professions ne devaient originellement pas être des « inférieurs », même libres, mais des représentants de la première fonction en tant qu'agents du droit et du sacerdoce. Il s'agit sans nul doute d'une des innombrables influences de l'Église sur les lois irlandaises. Ainsi, la position des druides s'explique par la fin de leur sacerdoce à l'époque de la rédaction des ces textes, tandis que la place des juges peut se comprendre si l'on considère que cette dénomination ne recouvrait que ceux qui étaient simplement juges sans être des membres de la classe sacerdotale chrétienne, leur savoir étant alors considéré comme laïc et, donc, inférieur.

1814 Rappelons que l'activité de « bouffon » (*drúth*) est celle qui caractérise le comportement de l'amant de la femme de Partholón, Topa.

1815 Rees – Rees 1961 : 113; Sterckx 1992 : 55.

1816 Rees – 1961 : 113.

1817 Sterckx 1992 : 58; Kane 1968-1975 : II 26-27, 33.

iraniens<sup>1818</sup>. Cependant, la tradition la plus explicite au niveau de la définition des « hors classes » est celle de Rome. Comme nous l'avons vu en Inde, l'étranger est à Rome un esclave en puissance<sup>1819</sup> et Festus indique même que ces deux catégories sont exclues du sacrifice et du droit<sup>1820</sup>, ce qui rejoint la définition indienne du concept d'*arya*. C. Sterckx poursuit en présentant les distinctions opérées au niveau de ces hors castes qui sont différenciables les uns des autres en dépit de leurs caractères communs qui les excluent de la société. Les pérégrins sont les étrangers non-hostiles reçus à Rome tout en étant traités sur un pied d'égalité. Les esclaves sont, à la base, les ennemis capturés et mis au service de la société romaine. Enfin, les ennemis représentent les étrangers hostiles n'ayant pas été réduits en esclavage<sup>1821</sup>. On a donc ici trois classes exclues de la société indo-européenne normale, car étrangères à l'origine à celle-ci. A part ce qui concerne la définition de la classe servile, l'exclusion des deux catégories d'étrangers libres est, la plupart du temps, implicite. Il est donc probable, selon C. Sterckx, que la définition romaine puisse être étendue à l'ensemble des peuples indo-européens.

De la même façon que, selon le modèle partagée par les frères Rees et C. Sterckx, l'idéologie sociale irlandaise est exprimée sous la forme du schéma des invasions d'Irlande, l'idéologie sociale romaine a aussi pris une forme pseudo-historique, sous la forme de la succession des rois romains. G. Dumézil a ainsi identifié les quatre premiers règnes romains comme correspondant aux trois premières fonctions : Romulus et Numa Pompilius se partageraient la fonction souveraine dans leurs aspects varuniens et mitriens<sup>1822</sup> ; le belliqueux Tullus Hostilius est un parfait représentant de la fonction guerrière, tandis qu'Ancus Martius apparaît comme le représentant de la fonction productrice<sup>1823</sup>. A la suite de son analyse des « hors classes » de la société indo-européenne en générale, et romaine en particulier, C. Sterck pose l'hypothèse suivante : de la même manière que les quatre premiers rois de Rome représentent l'idéologie trifonctionnelle romaine, les trois derniers rois avant la République, les rois étrusques, représenteraient les trois types d'exclus de la société normale, dans l'ordre dégressif de leur indignité. Sachant que chaque règne de la sociogonie romaine est équivalent à l'une des invasions irlandaises du *LGÉ*, mais dans l'ordre inverse de leur classement fonctionnel, il convient donc, pour caractériser les trois premières invasions irlandaises, de les comparer aux trois derniers règnes romains et aux types d'exclus qu'ils incarnent.

---

1818 Sterckx 1992 : 60. Il note également que la *République* de Platon comporte aussi une classe d'ouvrier intégrée à la société, de laquelle sont également distingués les esclaves et les étrangers.

1819 Sterckx 1992 : 63.

1820 Festus Grammaticus, *De la signification des mots*, 69 (cité par Sterckx 1992 : 63).

1821 Sterckx 1992 : 64.

1822 La définition de Romulus comme représentant la première fonction dans son aspect varunien est remise en cause par N. J. Allen, comme nous le verrons plus loin.

1823 Dumézil 1968-1973 : I 271-281. *Contra* Allen (1996 ; 2005a : 166-167 ; 2005b) qui considère Romulus comme représentant l'aspect positif de la quatrième fonction dans le cadre de la série des souverains romains.

Comme il a été évoqué précédemment, les exclus possèdent des caractéristiques communes par rapport aux groupes constituant normalement le corps social, et c'est également le cas pour leurs correspondants mythiques. Les trois groupes d'exclus, comme les trois derniers rois romains et les trois premières invasions irlandaises, ont pour caractéristique fondamentale d'être « étrangers » à la société à laquelle ils sont associés. Les trois derniers rois romains sont étrusques, tandis que les trois premières invasions irlandaises n'ont pas d'origine commune directe avec les invasions suivantes<sup>1824</sup>.

C. Sterck note qu'à partir de Tarquin l'Ancien, la régularité de la succession royale romaine se dégrade de plus en plus<sup>1825</sup>. Inversement, c'est après l'invasion de Partholón que le mode normal de succession des peuples irlandais – une invasion faisant la conquête de la précédente et l'incorporant à la société normale – se met en place. Auparavant, les membres de l'invasion de Cessair furent tous exterminés par le Déluge – sauf Fintan, les Fomóire furent temporairement subjugués par Partholón et le peuple de ce dernier fut exterminé par une épidémie ou par les Fomóire – excepté Túan.

C. Sterckx poursuit en remarquant que le rôle religieux des rois étrusques est déprécié par rapport à celui des quatre premiers rois<sup>1826</sup>. Cela est comparable au fait que l'invasion de Nemed marque l'introduction de ce qui distingue le libre par rapport à l'esclave : la participation au culte, aux choses du sacré<sup>1827</sup>.

En ce qui concerne la figure de Tarquin l'Ancien, C. Sterckx note que la tradition est unanime pour en faire un pérégrin immigré à Rome devenu l'ami et l'égal du roi de Rome Ancus Martius<sup>1828</sup>. L'invasion de Cessair semble lui correspondre dans le schéma irlandais puisque celle-ci n'a pas une connotation servile ou hostile et contrairement aux autres immigrés libres et paisibles qui viendront se fixer en Irlande à partir de Nemed, ils ne feront pas souche, restant d'éternels pérégrins.

Servius Tullius est, par son nom même, un « esclave » puisqu'il est fils d'une esclave et d'un homme ou d'un phallus miraculeusement sorti du foyer, ce que les textes ne cessent de rapporter par la suite<sup>1829</sup>. Sachant ce que nous avons dit précédemment de Partholón comme représentant de la classe servile, celui-ci est l'équivalent irlandais de Servius Tullius. Un autre fait rapproche encore Partholón de Servius Tullius. Ce dernier est le fondateur d'un culte de Diane sur l'Aventin et il est tué par son successeur plus jeune et plus fort, Tarquin le Superbe. Or, sa position de roi-esclave lié au culte d'Artémis a été reconnue comme étant parallèle à celle du *rex Nemorensis*, un roi-prêtre,

---

1824 On peut objecter à cela que Partholón est apparenté à Nemed, mais, contrairement à ce dernier, ses éventuels descendants ; les Cruithne, ne seront considérés que comme des étrangers par les Irlandais médiévaux.

1825 Sterckx 1992 : 65.

1826 *Id.*

1827 MacNeill 1923 : 266.

1828 Sterckx 1992 : 66-67.

1829 *Ibid.* : 67-68.

esclave, du culte de Diane à Aricie, dont le culte aventin est la copie<sup>1830</sup>. Dans le *LGÉ*, nous avons vu que Partholón doit également affronter un rival plus jeune et plus vigoureux qui lui dispute la faveur de sa femme, dont nous avons déjà dit qu'elle était similaire à certaines incarnations divines de l'Irlande. Cependant, ici, ce n'est pas le vieux qui est tué par le jeune mais l'inverse.

C. Sterckx observe que Tarquin le Superbe s'oppose radicalement à ses deux prédécesseurs en apparaissant comme l'ennemi par excellence du peuple romain<sup>1831</sup>. Dans la sociogonie irlandaise, l'incarnation paradigmatique des ennemis de la société trifonctionnelle sont, comme nous l'avons vu, les Fomóire.

Cependant, dans cette étude, C. Sterckx n'emploie jamais le terme de quatrième fonction pour caractériser les « hors classes » et il n'emploie l'analyse fonctionnelle que pour caractériser les trois autres classes auxquelles ils s'opposent. Or, N. J. Allen, dans son premier article sur la quatrième fonction, avait déjà l'intuition de l'appartenance des trois derniers règnes de la royauté romaine à celle-ci<sup>1832</sup>.

## 2. Définition et approfondissement de la notion de quatrième fonction.

A la suite de leur définition d'une quatrième catégorie sociale indo-européenne et de ses représentations mythiques, les frères Rees vont tenter d'en tirer une définition d'une quatrième fonction indo-européenne identifiable dans d'autres séries fonctionnellement analysables de la tradition celtique insulaire. Cette notion fut par la suite affinée et étendue par N. J. Allen et les frères Sauzeau, selon des modalités différentes.

### 2. 1. La définition de la quatrième fonction par A. et B. Rees.

Dans leur analyse des cinq provinces traditionnelles ou cinquièmes (*cóiced*) d'Irlande, les frères Rees ont établi que les cinq provinces d'Irlande – les quatre provinces cardinales et la province centrale du Meath – constituent un système hiérarchique qui correspond aux invasions d'Irlande, depuis Partholón jusqu'aux Fils de Míl<sup>1833</sup>. Laissons de côté pour le moment le rapport fonctionnel

---

1830 *Ibid.* : 69. Sur le parallèle entre Servius Tullius et le *rex Nemorensis*, cf. Ridley 1975 : 174-175.

1831 Sterckx 1992 : 69-70.

1832 Allen 1987 : 37. Les frères Sauzeau ont également reconnu l'étude de ces trois règnes par C. Sterckx comme étant proche de leurs recherches sur la quatrième fonction (Sauzeau – Sauzeau 2012 : 36).

1833 Rees – Rees 1961 : 122. En ce qui concerne l'invasion de Cessair, ces auteurs considèrent que le statut incertain de l'expédition de celle-ci est visible dans la double conception des provinces irlandaises. La conception des quatre provinces cardinales et du Meath central serait celle n'acceptant pas Cessair, tandis que la seconde conception

entre les provinces du Leinster, de l'Ulster, du Connacht et du Meath avec leurs invasions respectives – nous explorerons cela dans les chapitres suivants – pour nous pencher sur le cas du Munster et de sa relation avec la quatrième fonction, selon A. et B. Rees<sup>1834</sup>.

Pour ces auteurs, la seule fonction laissée pour le Munster est celle des serfs et ils citent de nombreux arguments qui vont dans ce sens. Ainsi, les plus anciens dynastes du Munster – Mug Nuadat, Mug Láma, Mug Néit – et Mugain, l'incarnation divine de la royauté du Munster<sup>1835</sup>, possèdent des noms formés sur *mug* « serviteur, esclave »<sup>1836</sup>, ce qui les rapproche au passage de Servius Tullius. De plus, le Munster joue un rôle non négligeable dans l'histoire de l'*Expulsion des Dési*, qui raconte l'exil de ce peuple à la suite du meurtre du fils du haut-roi et de l'éborgnement de celui-ci par le champion des Dési, à cause d'une querelle, et leur établissement final en Munster, où ils revendiquent un statut équivalent à celui de ceux qui y règnent<sup>1837</sup>. Les frères Rees comparent le nom des Dési qui signifie « Vassaux » aux termes védiques *dāsas* et *dasyus* « ennemis, démons, esclaves » qui désignent aussi bien des ennemis terrestres que démoniaques<sup>1838</sup> et nous avons déjà rencontré le premier de ces termes dans l'étude de C. Sterckx sur les hors classes fonctionnels. De plus, ils comparent l'événement déclencheur de l'exil des Dési au parricide et régicide de Partholón, ce qui les transforme en hors-la-loi<sup>1839</sup>. Ajoutons à cette remarque que Partholón subit la même mutilation que le champion des Dési fait subir au haut-roi.

Un autre concept attaché au Munster et à la quatrième fonction est celui de la musique dont les praticiens font partie des hors classes et personnifient les démons, c'est-à-dire les forces de l'Autre Monde<sup>1840</sup>. Or, nous avons vu que le lien entre la musique et l'Autre Monde était très présent dans des histoires similaires à celles de Cessair.

Ils notent également que le Munster a une position à part par rapport aux autres provinces, de la même manière que les invasions qui précèdent Nemed sont différentes de celles qui viennent ensuite. Ainsi, l'opinion commune était que la haute-royauté de Tara ne fut pas reconnue en Munster avant le IX<sup>e</sup> siècle<sup>1841</sup>. Cela est le signe, pour les frères Rees, que cette province est

---

provinciale où le Meath est absent et le Munster dédoublé serait celle acceptant l'expédition de Cessair (*ibid.* : 121-122). Nous analyserons plus en détail cette division de l'Irlande lorsque nous étudierons le peuple ayant divisé l'Irlande ainsi, les Fir Bolg. Cependant, nous pouvons déjà annoncer que cette attribution d'un Munster partagé en deux à Partholón et Cessair nous semble être une interprétation partielle de cette division.

1834 La conception spatiale des frères Rees a été reprise et étendue par les frères Sauzeau (2012 : 34-35, 63-71).

1835 Rees – Rees 1961 : 126-127.

1836 *eDIL* s.v. mug, mog ; *LEIA* M-70.

1837 Sur ce récit et les sources des deux principales recensions, cf. Ó hÓgáin 2006 : 164-165.

1838 Rees – Rees 1961 : 127. Cependant, il semble que l'étymologie ancienne des Dési n'ait rien à faire avec celle de ce terme indien, puisqu'elle semble être rattachée à la racine de *dám* « compagnie, troupe », en supposant un dérivé en *-i-* de la racine indo-européenne *\*dem-s* « maison » (McCone 1992 ; *LEIA* D-45). Cependant, la similarité dans la sémantique et la morphologie de ces deux termes est intrigante.

1839 *Id.*

1840 *Ibid.* : 127-128.

1841 Binchy 1958 : 51.



autonome par rapport au reste de l'Irlande et qu'elle possède sa propre hiérarchie<sup>1842</sup>, puisqu'elle est divisée en cinq régions d'orientation similaire à celles de l'Irlande<sup>1843</sup>. Cela et le fait que la description du Munster, dans le *STT*, inclut toutes les fonctions exercées dans la société fait que cette province est un monde en elle-même<sup>1844</sup>, un « Autre » Monde. Cela est également visible dans l'invasion de Partholón puisque nous avons vu que cette invasion, en dépit de son orientation majeure vis-à-vis des représentants de la quatrième fonction, possède tous les éléments constitutifs d'une société normale avec la propriété du bétail (F3), des guerriers (F2), des druides et des poètes (F1). Elle forme donc une société complète, mais liée à la quatrième fonction. De plus, c'est Partholón et ses fils qui effectuent la première division de l'Irlande<sup>1845</sup>.

Le lien avec le monde des morts est particulièrement prégnant en Munster et, pour A. et B. Rees, cela se retrouve dans la fin quasi-complète des compagnons de Cessair et de Partholón<sup>1846</sup>. Cependant, il ne faut pas oublier que, au-delà de ces aspects, l'invasion de Cessair et celle de Partholón nomment chacune un premier mort d'Irlande, respectivement Ladra et Fea. De plus, nous avons vu au chapitre précédent que les Fomóire sont aussi assimilables aux âmes des morts.

Les frères Rees notent également que le Munster est, de façon prééminente, la province des personnages surnaturels féminins<sup>1847</sup>, ce que l'on a vu également avec l'invasion principalement féminine de Cessair, Banba ou Ériu, mais également avec les deux invasions suivantes. La compagnie de Cichol est majoritairement féminine et les Fomóire ont de multiples associations féminines, tandis que Partholón a dix filles pour trois ou quatre fils et sa femme a une position supérieure par rapport aux personnages masculins de l'histoire de son adultère, tout en étant, comme les autres personnages féminins nommés, une incarnation de l'Irlande.

Ces auteurs définissent également le Munster comme étant le lieu des origines, de la primordialité<sup>1848</sup>. C'est à Dún na mBarc, en Munster, qu'arrive l'expédition de Cessair. Et c'est aussi en Munster que se trouve Tul Tuinde, où Fintan et/ou Banba survivront et transmettront à notre éon les bases de son existence présente, en émergeant des eaux primordiales, incarnées par les figures féminines qui poursuivent Fintan<sup>1849</sup>. Cette primordialité est aussi représentée par les Fomóire qui représentent les forces du non-être originel aquatique. On remarquera que les Fomóire de Cichol n'arrivent pas en Munster mais à Inber Domnann, en Connacht. Il s'agit sans doute là d'un effet du

---

1842 Rees – Rees 1961 : 133-134.

1843 *Cóic Mumain* = Lloyd 1905 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 3 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 126-129.

1844 Rees – Rees 1961 : 127.

1845 Si l'on ne considère pas que le partage des femmes par les trois hommes de l'expédition de Cessair est une division – fonctionnelle ou non – de l'Irlande, comme nous l'avons précédemment évoqué.

1846 *Id.*

1847 *Ibid.* : 134-135.

1848 *Ibid.* : 135.

1849 Sterckx 2005a : I 3.

rapprochement opéré très tôt dans les traditions entre les Fomóire et les Fir Bolg, comme nous le verrons dans le chapitre concernant ces derniers.

A. et B. Rees notent que le Munster a une nature trompeuse, changeante et paradoxale comme celle des forces de l'Autre Monde. En ce qui concerne les invasions d'Irlande, ils voient comme exemple de la nature duale du Munster le fait que Cessair, une « exclue », soit également similaire à Banba, qui est aussi une reine ; que Fintan qui est un idolâtre soit également considéré comme le sage suprême et que le même Fintan connaît une existence ponctuée de nombreuses métamorphoses<sup>1850</sup>. De plus, il ne faut pas oublier la nature duale des Fomóire et que l'invasion de Partholón possède un personnage aux métamorphoses similaires à celles de Fintan, en la personne de Túan.

Une autre caractéristique du Munster citée par les frères Rees est le fait, lié à sa primordialité et à sa dualité, que le Munster est la province des contraires, du début et de la fin<sup>1851</sup>. Cet aspect à la fois final et initial, nous le retrouvons avec l'invasion de Cessair qui se termine par le déluge cosmique qui marquera la fin de l'éon précédent et le début du nouveau. On remarquera au passage que nous avons noté le parallélisme entre les vagues du Déluge et le fait qu'une homonyme de Cessair est donnée comme ayant introduit pour la première fois des moutons en Irlande. Or, nous avons vu que les Fomóire, dont le caractère aquatique n'est plus à prouver et dont l'invasion se situe entre celle de Cessair et de Partholón, étaient également fortement liés aux ovins.

Cette conception du Munster comme province de la quatrième fonction va de pair avec celle de la définition du Meath, comme la province royale dont la présence alterne avec celle du second Munster dans les deux conceptions provinciales irlandaises. On peut noter – en relation avec l'aspect total du Munster déjà évoqué – que le caractère royal lié à la quatrième fonction apparaît de façon négative à travers l'histoire de l'adultère de la femme de Partholón, puisque nous avons déjà signalé qu'il correspondait au duel initiatique du *rex Nemoriensis* latin et que la consommation d'alcool par les deux amants de cette histoire représentait un *banais rige* inabouti. Le Meath et tout ce qu'il représente n'est pas fonctionnellement défini par A. et B. Rees. Cependant, ils définissent cette province, sa direction – le centre – et ses représentants sociaux – les rois – comme étant la combinaison des quatre autres fonctions<sup>1852</sup>, ce qui est tout à fait logique géographiquement puisque le Meath est constitué de quatre parties appartenant originellement aux quatre autres provinces<sup>1853</sup>. Il faudra attendre les travaux de N. J. Allen pour avoir une définition fonctionnelle de ce cinquième élément synthétique.

---

1850 *Ibid.* : 136-137.

1851 *Ibid.* : 139.

1852 *Ibid.* : 128-132.

1853 Rees – Rees 1961 : 118-119.

## 2. 2. Extension et redéfinition de la quatrième fonction par N. J. Allen.

Avant sa reprise par N. J. Allen, la théorie de la quatrième fonction ne suscitait pas beaucoup de commentaires, aussi bien positifs que négatifs. G. Dumézil n'avait pas condamné cette hypothèse, mais il considérait que c'était une innovation locale<sup>1854</sup>. Cependant, la théorie trifonctionnelle « classique » avait ses limites. Ainsi, elle ne pouvait expliquer certaines données ou les complications qu'elles entraînaient, qui devaient avoir une place dans un système de pensée tel que celui formulé par les cultures indo-européennes. Cela débouchait, par exemple, sur l'impossibilité de faire entrer dans le cadre trifonctionnel d'importantes divinités, comme Apollon, Artémis et Dionysos chez les Grecs ; Rudra-Śiva chez les Indiens et Neptune ou Saturne chez les Romains<sup>1855</sup>. Ce constat se double d'un autre : la théorie dumézilienne se fonde essentiellement sur des données sérielles, comme les différents types de classifications primitives mis en lumière par Mauss et Durkheim<sup>1856</sup>. Or, comme le constate lui-même G. Dumézil dans son esquisse « De trois à quatre », il existe moins de séries à trois termes que de séries en possédant davantage, en particulier des séries quaternaires. Selon lui, cela s'explique de deux manières. Soit au moins l'une des trois fonctions est dédoublée, ce que l'on retrouve souvent au niveau des panthéons indo-européens. Soit le créateur de la série a ajouté un quatrième terme pour répondre à une nécessité particulière – ce qui serait l'explication du constat des frères Rees<sup>1857</sup>. A. et P. Sauzeau objectent que cela conduit à multiplier les explications *ad hoc* qui nuisent à la crédibilité de la théorie<sup>1858</sup>.

De son côté, N. J. Allen a repris l'hypothèse de la quatrième fonction, en partant des fondements même de la théorie dumézilienne : le concept de classification primitive. En se penchant en parallèle sur les travaux de Mauss et de Durkheim, il vit que ce type de classification concerne non seulement le fonctionnement de la société dont elle émane, mais également le reste du cosmos, ce faisant elles sont plus totalisantes que le modèle dumézilien<sup>1859</sup>. Cette aporie de la théorie dumézilienne, seule l'idée d'une quatrième fonction (F4) peut la rectifier, selon Allen, lui donnant le caractère totalisant d'autres classifications primitives. La définition qu'il donne au départ de F4 est la suivante : cette fonction représente tout ce qui est « other, beyond or outside ». Cette idée centrale peut s'appliquer à l'éloignement psychologique (comme la folie), à la disqualification sociale (comme les hors classes vu précédemment), aux ennemis des dieux (comme les démoniaques

---

1854 Dumézil 1982 : 47-48.

1855 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 232 ; 2012 : 22-23.

1856 Allen 1987 : 27-28. Cf. Durkheim – Mauss 1903.

1857 Dumézil 1982 : 43-50.

1858 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 232-233; 2012 : 23.

1859 Allen 1987 : 27-28.

Fomóire), aux forces étrangères à l'ordre, l'harmonie et la continuité (comme le chaos, les conflits, la mort). Mais cette fonction peut aussi, selon cet auteur, incarner ce qui est au-delà de toute compréhension, ce qui est « uncanny, mysterious, otherworldly and paradoxical ». L'aspect ambigu et paradoxal de F4 est essentiel, sachant qu'un élément dévalué et négatif dans une situation peut avoir une connotation inverse dans une autre<sup>1860</sup>. L'un des avantages de F4 est qu'elle complète la théorie dumézilienne sans la contester<sup>1861</sup>, en répondant aux apories évoquées précédemment. En définissant cette fonction – critiquable du fait de son hétérogénéité et de sa nature abstraite, en théorie, mais acceptable dans les faits<sup>1862</sup> – N. J. Allen n'oublie pas qu'il existe un grand nombre de séries trifonctionnelles parfaitement acceptables. L'absence de F4 dans ces séries s'explique par le fait qu'elle y serait sans intérêt et/ou que sa nature hétérogène serait si extrême qu'elle aurait dû être tabouisée. Par contre, dans d'autres contextes où elle aurait eu un intérêt sans devoir être mise à l'index, elle serait sans doute la première fonction à être identifiée. En effet, F1-3 formerait une sous-structure qui serait plus homogène, solidaire et soudée que la structure totalisante F1-4<sup>1863</sup>. Bien entendu, sa définition de F4 n'est autre qu'une systématisation théorique des faits irlandais observés par les Frères Rees et il le reconnaît<sup>1864</sup>.

Cette définition formalisée de F4 est parfaitement en adéquation avec ce qui a été observé pour l'instant par rapport aux trois premières invasions irlandaises. Cependant, à la suite de ce constat, on peut se demander quel serait le besoin pour la société irlandaise de penser sa sociogonie, selon une série quadripartite, de la même manière que l'on peut se demander quel serait l'intérêt pour d'autres cultures indo-européennes de faire de même. La réponse est dans l'hétérogénéité même de F4. La sociogonie s'intéressant, par définition, à l'émergence des différentes catégories sociales, l'un des meilleurs moyens de définir une idéologie sociale est d'en définir la norme par rapport à ce qu'elle n'est pas mais qui existe à l'extérieur de l'espace social accepté, comme ce que représente F4, et qui explique la place des catégories subalternes qui ne peuvent être totalement acceptées<sup>1865</sup>. De plus, l'aspect totalisant de la structure F1-F4, comme la présence d'éléments cosmogoniques et eschatologiques dans l'invasion de Cessair, posent le problème de la nature même du schéma invasif de la pseudo-histoire Irlandaise, de son rapport au cycle cosmique même dont la cosmogonie et l'eschatologie forment les extrémités. Il en résulte que, à travers cette définition de F4, la structure sociogonique pré-chrétienne du *LGÉ* devait elle-même n'être qu'un sous-ensemble du

---

1860 *Ibid.* : 28-29.

1861 *Ibid.* : 32-33.

1862 *Ibid.* : 34-35.

1863 *Ibid.* : 35.

1864 *Ibid.* : 29.

1865 Nous verrons plus loin que les liens existant entre l'invasion de Partholón et celle de Nemed montrent l'aspect intermédiaire entre F4 et F1-3 de chacune de ces invasions dans leur ensemble respectif.

cycle cosmique sur lequel le *LGÉ* se focalise tout en ne rejetant pas ses éléments cosmogoniques et eschatologiques.

Par la suite, N. J. Allen a affiné sa définition de F4. Tout d'abord en reconnaissant l'existence de deux éléments constitutifs de F4 : l'un représentant l'aspect valorisé de cette fonction (F4+), l'autre représentant l'aspect dévalorisé de celle-ci (F4-). Spatialement, F4+ serait représenté par le centre, tandis que F4- serait symbolisé par la périphérie. Sériellement, F4+ se positionnerait avant F1, tandis que F4- se positionnerait après F3, encadrant le sous-ensemble trifonctionnel<sup>1866</sup>. Ce qui donnerait à l'ensemble non pas une forme linéaire, ayant pour extrémités F4+ et F4-, mais une forme circulaire, cyclique, où les deux aspects de F4 seraient le double point de jonction. Une telle structure circulaire serait parfaitement recevable dans un cycle cosmique faisant finir chaque éon par une eschatologie suivie immédiatement par la cosmogonie du suivant<sup>1867</sup>, comme cela semble être le cas dans le récit de Cessair. Il a également montré que dans certaines séries fonctionnelles, des éléments traditionnellement considérés comme relevant de la partie la plus « noble » et contrôlée de F2, lorsque cette fonction apparaît représentée par deux éléments, pourrait incarner F4+<sup>1868</sup>. Par la suite, Allen a également considéré que l'aspect souverain et varunien de F1 devait être considéré comme appartenant à F4+<sup>1869</sup>. Ce dernier changement est, avec la question de la partition de F4, la pierre d'achoppement principale entre la définition de F4 par Allen et celle des frères Sauzeau, qui ont également apporté leurs propres approfondissements.

### 2. 3. La quatrième fonction selon A. et P. Sauzeau.

Les frères Sauzeau ont également approfondi, à la suite de A. et B. Rees, l'idée d'une quatrième fonction. Ils sont également dans la continuité des travaux de N. J. Allen, même s'ils ne partagent pas tous les aspects de sa définition de F4.

Ainsi, pour eux, la classification des éléments de F4 selon une échelle de valeurs ne doit pas être systématisée et doit être réservée à des situations particulières. Cette fonction peut se définir comme neutre, ambiguë<sup>1870</sup>, car le désordre peut prendre la figure du mal, tout en ne s'y réduisant pas puisque l'absence d'ordre est également le siège de potentialités créatrices infinies. De plus, le non-ordre dépasse le désordre proprement dit ; il inclut tout ce qui est ambigu par rapport à l'ordre. C'est le cas, selon eux, des divinités du mouvement, de la communication, de l'habileté

---

1866 À partir d'Allen 1991.

1867 Allen 2005a. A noter que la proximité circulaire et l'opposition linéaire se rejoignent puisque le gouffre symbolisant l'Autre Monde souterrain (F4-) se trouve à proximité immédiate de l'*axis mundis* (F4+), dans la mythologie pré-islamique du Nuristan (Allen 1991 : 161). Voir aussi Sauzeau – Sauzeau 2012 : 44.

1868 Allen 1999.

1869 Allen 1996.

1870 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 35-36, 47.

intellectuelle et de l'échange (Aryaman en Inde, Hermès ou Prométhée en Grèce), de la distribution et du destin (Bhaga en Inde)<sup>1871</sup>. En ce qui concerne le premier type de personnages, on remarquera que les idées de mouvement et de communication se trouvent incarnées en la personne de Fintan et de Túan qui vont transmettre l'histoire de l'Irlande tout en fuyant constamment divers poursuivants. De plus, la folie ou la peur panique qui frappe ces deux derniers personnages dans leur fuite relève clairement de F4<sup>1872</sup>. Pour ce qui est de l'habileté intellectuelle, il suffit de penser aux différentes inventions réalisées durant l'invasion de Partholón.

L'idée d'échange étant incarnée par les deux marchands de Partholón, Iban/Bibal et Eban/Babal, et par la caractérisation du marchand Breccán comme étant l'un des fils de Partholón. Iban/Bibal introduisant l'or en Irlande, le métal par excellence de F4<sup>1873</sup>. Concernant la même invasion, il ne faut pas oublier aussi qu'elle instaure l'hospitalité et les moyens de celle-ci, la maison et le chaudron. L'hospitalité, en tant que concept faisant communiquer l'hôte et l'étranger, est intimement liée aux divinités du type de l'Aryaman indien<sup>1874</sup>. On remarquera également que l'idée de distribution est également présente à travers le partage des femmes effectué lors de la première invasion de l'Irlande ; la première division de l'Irlande est liée à Partholón et ses quatre fils et c'est Fintan qui refondera, à Tara, la division de l'Irlande en cinq provinces.

De la même manière, le non-ordre regrouperait la plupart des entités divines naturalistes non-maîtrisées par l'Homme, comme le Ciel, la Terre et les astres<sup>1875</sup>. On remarquera ici que de telles figures naturalistes sont tout à fait présentes dans nos textes, puisque Ériu, Banba, Loth/Lot et Delgnat/Elgnat sont clairement des incarnations de la Terre, tandis que Cessair et ses compagnes sont diluviennes. Enfin, les Fomóire sont des démons naturalistes, à travers leurs associations maritimes, végétales et chthoniennes.

Ils développent également la notion de quatrième fonction en signalant que, même si F4 représente des forces étrangères à la société humaine, des éléments de cette fonction ont pu intervenir dans certaines institutions sociales importantes, dans la mesure où des entités marginales y interviennent. C'est le cas de l'ordalie, puisqu'il y a là intervention d'une autre force que la justice humaine<sup>1876</sup>. Or, un type d'ordalie – le duel judiciaire – est inventé lors de l'invasion de Partholón. Au-delà de l'aspect ordalique de la justice, il ne faut pas oublier que c'est lors de cette invasion qu'un jugement est rendu pour la première fois en Irlande et – cela est une caractéristique associée à F4 – en faveur d'une femme, celle de Partholón contre son mari. Ce jugement peut-il être considéré

---

1871 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 240-241 ; 2012 : 23, 38-40.

1872 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 242 ; 2012 : 288.

1873 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 90-91, 93.

1874 *Ibid.* : 302.

1875 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 242 ; 2012 : 40-42.

1876 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 243 ; 2012 : 42.

comme relevant de la quatrième fonction ? On peut le penser, car ce jugement montre qu'une femme délaissée ne peut résister à ses pulsions lorsqu'elle est en présence de l'objet de son désir. Or, le concept de pulsion sexuelle brute est, selon A. et P. Sauzeau, rattachable à F4<sup>1877</sup>. De même, ce concept est présent au sein de l'invasion de Cessair.

Nos auteurs ont aussi signalé que les caprins étaient des animaux en lien avec F4. Or, nous avons vu que les Fomóire pouvaient être aussi des caprins, sous le nom de Gaborchend, si on en considère le sens qui en fait des « Têtes de Chèvres »<sup>1878</sup>.

Un autre type d'institution sociale relevant de F4 est celui des sociétés guerrières, rituelles ou initiatiques<sup>1879</sup>. En Irlande, ce type de société est identifiée par A. et P. Sauzeau avec l'institution du *fian*<sup>1880</sup>. Or nous venons de voir que les Fomóire pouvaient parfaitement être des incarnations mythiques de ce groupe.

De plus, nous avons vu que les Fomóire représentaient le monde des morts. Or, selon ces auteurs, celui-ci est proche de F3, car c'est aussi un réservoir de fertilité et de richesse<sup>1881</sup>, ce qui se vérifiera lorsque nous verrons la transmission des secrets de l'agriculture par Bres.

Pour en revenir à la vision générale de la quatrième fonction proposée par A. et P. Sauzeau, le fait qu'ils ne veulent pas émettre de classement de valeur entre les représentations de F4 est recevable mais, selon nous, selon certaines conditions. Ainsi, lorsque l'on n'a que quatre termes mis en série, et non pas cinq ou davantage : dans ce dernier cas, il arrive le plus souvent que les termes n'appartenant pas aux trois fonctions centrales soient opposés dans leur valeur, comme l'a montré Allen dans la plupart de ses études. Ensuite, il ne faut pas oublier l'aspect royal et central de F4 (labellisé F4+ par Allen) qui se définit comme la réunion, la totalité, comprenant, outre les trois fonctions classiques, ce qui en est extérieur, ce qui est de F4<sup>1882</sup>. Cela est visible par exemple, dans le Meath, la province royale de l'Irlande, qui est constituée d'un morceau de chacune des autres provinces irlandaises, dont celle du Munster qui représente F4. Le corollaire de cette observation est qu'il n'y a pas de classement de valeur lorsque l'on n'a pas d'application sociale d'une idéologie quadripartite. Or, aucune de ces conditions n'est respectée dans le schéma des invasions d'Irlande : il s'agit d'une série à sept termes, dans son acceptation la plus large, et elle est sociogonique. C'est pourquoi, il est clair que les étrangers, les ennemis et les esclaves ne peuvent être mis sur un pied d'égalité avec la personne du roi, en dépit du fait qu'ils ont pour point commun d'être des individus

---

1877 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 242 ; 2012 : 44, 169-185 ; Allen 1996.

1878 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 284-287.

1879 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 243-244 ; 2012 : 147-167.

1880 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 159-162.

1881 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 245 ; 2012 : 48.

1882 A. et P. Sauzeau ne considèrent pas qu'il faille détacher la personne du roi et la souveraineté en général de la première fonction, préférant voir dans le roi l'incarnation de la synthèse des fonctions. Nous exposerons leurs vues et celles de N. J. Allen dans le chapitre concernant les Fils de Mil.

exceptionnels qui ne répondent pas aux règles de l'ordre des trois fonctions centrales, ce qui en fait des représentants du non-ordre.

Cependant, à la décharge de ces auteurs, on peut remarquer que même lorsque F4 est positif ou négatif, il y a toujours quelque chose qui rappelle l'autre aspect de la fonction, son ambiguïté paradoxale précédemment signalée, mais dans l'application de F4 qui est faite ici, l'ambiguïté intrinsèque de celle-ci est minoritaire par rapport au classement de valeur qui lui est appliqué.

Cependant, un des aspects de la quatrième fonction qui n'a pas été étudié par les frères Sauzeau – et pour cause ! – est que l'on retrouve souvent en F4- trois figures qui, tout en appartenant à ce même aspect de la quatrième fonction dont elles partagent des points communs, ont leur individualité à l'intérieur de F4-. Sachant cela, il convient d'examiner les trois premières invasions irlandaises à la lumière de cet aspect à la fois triple et unitaire de F4-.

### 3. La triplicité unitaire de F4- et son rapport aux trois premières invasions d'Irlande.

La triplicité unitaire de F4- a été signalée pour la première fois par N. J. Allen. Ainsi, lorsque celui-ci compara la liste des rois de Rome pour le premier et celle des généraux des « méchants » Kaurava du *Mahābhārata* pour le second, notre auteur remarqua qu'elles se terminaient par un triple terme hétérogène aux quatre premiers. Pour Rome, il s'agit, comme nous l'avons vu précédemment, des trois derniers rois de Rome, tandis qu'en Inde, l'élément hétérogène est représenté par Aśvatthāman. Ce dernier apparaît comme hétérogène au reste des généraux par les faits suivants : contrairement à ses prédécesseurs, il ne donne pas son nom à un livre du *Mahābhāra* ; il ne se bat pas de jour, sur un champ de bataille, en suivant les règles de la guerre, mais de nuit en massacrant ses adversaires, dans leur camp, alors qu'ils sont endormis ; contrairement aux autres généraux, il n'est pas l'incarnation d'une divinité mais de quatre ; enfin, il ne dirige pas une armée, mais il est flanqué de deux compagnons. Ce dernier fait, comme le remarque justement N. J. Allen, offre également une différence supplémentaire, puisqu'à eux trois, Aśvatthāman et ses deux compagnons forment une unité triple comparable aux trois derniers rois étrusques : tout comme Aśvatthāman est flanqué par Krpa et Krtavarman, Servius est flanqué des deux Tarquins<sup>1883</sup>. On a donc à la fin des séries indiennes et romaines des adversaires triples. Or il existe un personnage tricéphale ennemi des dieux dans les traditions indo-iraniennes. Dans la tradition iranienne, le roi qui clôt la première dynastie iranienne – de la même manière que les trois rois étrusques terminent la royauté romaine –

---

1883 Allen 2005b : 26-27.



n'est autre que Aži Dahāka, un homme dont la tête est flanquée d'une tête de serpent, sur chaque épaule, et qui est un serviteur du mal aux appétits anthropophages. Il y a également le cas du tricéphale indien, Viśvarūpa, le brahmane fils de Tvaṣṭr et ennemi des dieux indiens<sup>1884</sup>.

Cependant, comme nous l'avons montré, les trois rois étrusques peuvent s'analyser comme une unité, en tant que hors-classes, mais chacun en représente un type spécifique, que ce soit les pérégrins, les esclaves ou les ennemis. De la même manière, les autres entités « tricéphales » signalées sont des unités ayant trois aspects spécifiques. Il convient donc de rechercher l'aspect unitaire des trois premières invasions irlandaises, tout en montrant la particularité qui leur donne, à chacune, une certaine autonomie au sein de leur unité.

### 3. 1. L'unité au sein des trois premières invasions irlandaises.

Les points de convergence des trois premiers peuplements de l'Irlande sont nombreux. Certains d'entre eux ont déjà été évoqués, nous ne ferons donc que les rappeler.

Le premier point commun à ces invasions est leur extériorité au reste des peuplements de l'Irlande et cela d'autant plus qu'excepté deux personnages, ils ne laisseront aucun survivant appartenant pleinement aux invasions suivantes. De ce fait, à la manière des derniers rois romains, ils représentent fonctionnellement les hors-classes irlandais.

D'autres points communs plus précis sont apparus à travers ce chapitre. Ces trois invasions sont liées à des personnages borgnes, que cela soit Fintan pour les Antédiluviens, les Fomóire durant leur invasion ou Partholón. Notons au passage que nous avons vu que la monophthalmie était un concept proche de celui du « mauvais œil ». Celui-ci transparait non seulement à travers les Fomóire, mais aussi en la personne de Samai(li)liath/Samaile Liath/Samaililech/Malaliach, car l'interprétation de l'un de ses noms pourrait également transcrire l'idée de « mauvais œil », de même, la pratique religieuse qui lui est attribuée semble davantage relever d'une magie plus proche de pratiques occultes que de l'exercice régulier du culte.

L'élément féminin est également prégnant dans ces trois invasions et il s'accompagne d'une propension à la luxure et d'aspects telluriques marqués. Sans oublier le lien de ces invasions avec l'Autre Monde, le monde des morts, qui s'oppose à celui des vivants, celui de la société fonctionnelle, et l'aspect paradoxal et changeant de ces personnages.

Le *dindshenchas* du Coire Breccáin, concernant le fils de Partholón éponyme, est peut-être en rapport avec le mytheme de la source cosmique, déjà abordé au sujet des invasions antédiluviennes. En effet, nous avons vu que Breccán était aussi un nom de la truite. De plus, dans la mentalité

1884 Allen 2001 : 167-168. Nous développerons le cas de cette seconde figure indo-iranienne dans le chapitre dévolu aux Fir Bolg.

celtique, les tourbillons marins sont considérés comme étant des dérivés de la source cosmique, qui est parfois localisée dans l'Autre Monde ultramarin et/ou est assimilée à un chaudron<sup>1885</sup>. Or, nous avons vu que le salmonidé de la source cosmique était identifié à Fintan. Ainsi, un fils de Partholón serait un équivalent négatif – de par son naufrage – de Fintan, le survivant de l'invasion antédiluvienne, qui est elle-même liée à des naufrages marins et à des noyades en lien avec la source cosmique. Or, le Feu dans l'Eau et ses figures sont, pour les frères Sauzeau, des représentants de F4.

Les Leprechaun, l'espèce cousine des Fomóire, est elle aussi liée à la quatrième fonction, à la manière de Partholón. Ils sont renommés pour être des artisans, en particulier des cordonniers. Or, l'invasion de Partholón est celle qui voit la création de plusieurs artisanat (construction, chaudronnerie, brassage, minotage)<sup>1886</sup>. Le rapport des Leprechaun avec le pied, à travers la cordonnerie, certaines de leur description et le qualificatif de leur ancêtre, Bec, comme étant au « beau pied » peut être aussi une marque de cette fonction puisque les conceptions anthropogoniques indo-européennes, en particulier indiennes, lient F4 à cet organe<sup>1887</sup>. En outre, nous avons vu que l'un de leurs attributs sont des instruments à corde. Or, la musique et ses praticiens, en particulier les harpistes, sont liés à la quatrième fonction.

Il ne faut pas oublier non plus que les Fomóire sont associés à l'idée de peur ou de terreur, en tant que source de ce sentiment, tandis que Fintan et Túan sont marqués par la peur panique, un concept irrationnel qui ne semble pas étranger à la quatrième fonction<sup>1888</sup> et qui est présent au sein du Munster, puisque cette province est aussi connectée à ces fous sauvages que sont les *geilt*<sup>1889</sup>, que nous avons rapprochés de certains Fomóire, et dont le comportement est justement celui qu'adoptent les deux témoins de l'histoire irlandaise.

Le lien des Fomóire avec les *fianna*, ces guerriers appartenant aux marges de F4 et de F2, se retrouvent chez Fintan et les Partholoniens. Fintan est le père de fils qui succomberont lors de la première bataille de Mag Tured, en tant que gardes du corps du roi Núadu. Or, cet office de garde du corps royal est le propre des *fianna*<sup>1890</sup>. Pour ce qui concerne l'escorte de Partholón, nous avons vu que les noms de ses trois guerriers se réfèrent à la fureur guerrière, une caractéristique qui est le propre de F4.

---

1885 Sterckx 1996a : 8-12 ; Raydon 2015 : 121-146.

1886 Les frères Sauzeau signalent (2017a : 272-273) que dans l'Hindou-Kouch, les Yush des Kafirs et les Bhut des Kalashs sont des esprits démoniaques liés à l'artisanat, à la minoterie et à l'agriculture – en tant qu'esprits dont il faut se propitier les bonnes grâces – qu'ils rapprochent des Fomóire.

1887 Sur les conceptions anthropogoniques indo-européennes, voir en dernier lieu Lajoie 2013. Sur les liens entre la quatrième fonction et cet organe, voir Sauzeau – Sauzeau 2002 : 285-288 ; 2012 : 29-30.

1888 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 288.

1889 Rees – Rees 1961 : 134 n. 51.

1890 McCone 1986 : 7.

Il y a encore d'autres aspects qui n'ont pas été signalés auparavant, car n'entrant pas directement dans la définition de F4 jusqu'ici explorée et/ou n'étant communs qu'à deux membres de la triade étudiée. Ainsi, le caractère primordial de ces invasions, que cela soit la primordialité cosmique, avec le rapport des invasions antédiluviennes et de celle des Fomóire avec les eaux des origines, ou celle culturelle avec le lien existant entre les Fomóire et Partholón. En effet, les Fomóire sont ceux qui semblent donner aux Túatha Dé Danann, ou tout du moins à Lug, les secrets de la culture des céréales<sup>1891</sup>. Cela a été rapproché par B. Sargent du fait que les Telchines grecs étaient liés à la pratique de la minoterie. Or, c'est lors de l'invasion de Partholón qu'apparaît la culture des céréales et la première meule. Le caractère négatif de Bres en rapport avec l'agriculture<sup>1892</sup> n'est pas non plus étranger à Partholón, puisque nous avons vu que son avatar folklorique est un démon agraire du nom de Parthanán, qui vient chercher les épis laissés dans les champs après la moisson, ce qui nous rappelle le rôle des Fomóire comme destructeurs ou pilliers de récoltes. De plus, le fait que les Fomóire prisonniers de Nemed lui construisent deux forts et que Balor soit donné comme le constructeur du fort de Bres est à rapprocher de l'activité de constructeur qui apparaît avec les Partholoniens. De plus, il ne faut pas oublier que le terme *aithech*, homonyme d'un aïeul de Partholón, a aussi le sens de « géant », ce qui montre bien par référence au vocabulaire social le lien symbolique des Fomóire avec les Partholoniens.

On remarquera également que la chasse et la pêche, c'est-à-dire les moyens de subsistance les plus basiques, les plus proches de la nature, contrairement à l'agriculture, que les hommes sont les seuls à pratiquer, n'apparaissent que lors de l'invasion de Partholón. Avant cela, il est fait mention, dans l'histoire antédiluvienne des trois Espagnols, que ceux-ci sont des pêcheurs, tandis que le mode de subsistance des autres invasions antédiluvienne n'est pas indiqué, mais doit sans doute être identique. Ensuite, il est dit clairement que les Fomóire ne pratiquent que la chasse et la pêche pour se nourrir et c'est également ainsi que font les Partholoniens, avant de défricher les premières plaines d'Irlande. Cependant, même après cela, la chasse restera une activité très présente dans l'invasion de Partholón, puisque c'est lorsqu'il était à la chasse que sa femme le trompa.

En outre, des personnages majeurs d'une invasion sont mentionnés dans une autre invasion, de la même manière, que dans l'histoire royale de Rome, il y a deux Tarquins. Lot/Loth, la matriarche de l'invasion des Fomóire, est mentionnée comme étant l'une des compagnes de Cessair. Les noms de deux compagnons de cette dernière, Fintan et Ladra, apparaissent parmi ceux des Partholoniens. Le fait que, Fors et Fearon, deux des quatre anciens du monde, dont fait partie Fintan, sont les homonymes d'un fils de Partholón, à travers les deux formes de son nom : Fer/Feron. En outre, ce

---

1891 Cf. pp. 613-614.

1892 Cf. pp. 611-612.

Partholonien est lié à une version de l'invention du duel judiciaire, l'autre étant Fintan. De plus, Brea, le petit-fils de Partholón, porte également le même nom qu'un des Fomóire ayant survécu à la bataille de Mag Tuired. Ces deux personnages étant liés à la même région, celle de Brega, dans le Leinster.

Enfin, comme dernière preuve du caractère unitaire de ces trois invasions, il nous faut signaler un conte écossais intitulé « The Pechs » et recueilli par R. Chambers dans les Lowlands, au début du XIX<sup>e</sup> siècle :

Jadis il y avait dans ce pays des habitants appelés Pechs ; c'étaient de petits hommes sauvages aux cheveux rouges ; ils avaient de grands bras et leurs pieds étaient si larges que quand il pleuvait, ils pouvaient les tenir au-dessus de leurs têtes et s'en servir comme parapluie ! Les Pechs étaient de grands bâtisseurs ; c'est eux qui ont élevé les vieux châteaux du pays et savez-vous comment ? Je vais vous le dire : ils se mettaient à la file l'un à côté de l'autre depuis la carrière jusqu'à l'endroit où on bâtissait, et chacun passait les pierres à son voisin jusqu'à ce que le château fût fini. - Les Pechs possédaient aussi le secret de faire de la bière à bon marché avec de la bruyère. Chacun se transmettait ce secret de père en fils et ils s'étaient fait serment de ne jamais le révéler à qui que ce soit.

A la fin, les Pechs eurent de grandes guerres ; beaucoup y périrent et ils se réduisirent bientôt à une poignée d'hommes. Il arriva même qu'après une grande bataille avec les Scots, tous les Pechs furent tués sauf deux, le père et le fils. Alors le roi des Scots fit amener ces hommes devant lui, espérant les forcer par ses menaces à lui livrer leur fameuse recette. Il les menaça de la torture jusqu'à ce qu'ils eussent parlé et leur dit qu'ils feraient bien mieux de se soumettre tout de suite. Le vieillard répondit au roi : « Je vois qu'il est inutile de résister, mais je ne veux dire le secret qu'à une condition. - Laquelle ? dit le roi. - Voulez-vous me promettre de m'accorder ce que je demande si vous n'y voyez rien de contraire à vos intérêts ? - Volontiers, dit le roi, je le promets. » Alors le Pech dit : « Sachez que je désire la mort de mon fils, bien que je ne veuille pas la lui donner moi-même. Faites périr mon fils, avant que je ne révèle comment nous tirons la bière des clochettes de bruyère. »

Le roi fut fort étonné d'une proposition aussi barbare, mais comme il l'avait promis, il fit aussitôt mettre le garçon à mort. Quand le vieillard vit que son fils était mort, il s'écria : « Maintenant, vous pouvez faire de moi ce qu'il vous plaira. Mon fils n'était qu'un faible jeune homme, vous eussiez pu le forcer à parler ; quant à moi, vous pouvez me tuer, je ne vous dirai pas comment se brasse la bière avec les clochettes de bruyère. »

Le roi fut encore plus surpris qu'auparavant, mais, cette fois, c'était d'avoir été vaincu par cet homme sauvage. Cependant, il vit que cela n'était pas nécessaire de tuer le Pech et que sa plus grande punition serait de rester vivant. Il fut fait prisonnier et demeura vivant de très longues années après cela jusqu'à ce qu'il devienne un homme très très vieux, alité et aveugle. La plupart des gens avaient oublié quel homme fou il avait été ; mais une nuit, quelques jeunes gens pénétrèrent dans la maison où il était et commencèrent à se vanter de leur force, il reposait sur le lit et demanda s'il pouvait sentir l'un de leurs poignets pour pouvoir les comparer aux bras des hommes qui vivaient dans les temps anciens. Ceux-ci lui présentèrent alors, par jeu, une barre de fer. Il la rompit en deux comme une brindille. « C'est un bon gros cartilage gris », dit-il, « mais rien à voir avec les poignets de mon jeune temps<sup>1893</sup>. »

Ce conte mêle ici plusieurs traits communs aux trois premières invasions. Les Pechs ou Pechts ici présentés sont la folklorisation des Pictes vaincus par les Scots lorsqu'ils conquièrent l'Irlande au haut Moyen Âge<sup>1894</sup>. Ils sont en cela semblables aux trois premières invasions irlandaises qui sont inférieures aux suivantes. De plus, pour les Scots, les Pictes vaincus ont dû apparaître fonctionnellement similaires aux classes serviles représentés mythiquement par les Fomóire et les Partholoniens . Ici, le trait qui est commun aux Pechs et aux deux invasions déjà citées est leur activité de constructeurs et, en particulier, de manœuvres. Ensuite, beaucoup de détails rappellent les Fomóire. La mention des pieds pouvant servir de parapluies rappellent l'assimilation signalée

---

1893 Chambers 1870 : 80-82.

1894 Briggs 1976 : 322-323.

des Fomóire aux Sciapodes par les lettrés médiévaux. Leur force hors du commun, même dans leur vieillesse, rappelle le caractère terrible et belliqueux des guerriers des Fomóire, tel Balor. Enfin, le marché proposé par le roi des Scots rappelle celui proposé par Lug à Bres à la fin du *CMT*<sup>1895</sup>. Seulement, ici, plusieurs différences apparaissent. La première est qu'il n'y a pas un vaincu, mais deux qui négocient leur vie avec le vainqueur. Cela s'explique narrativement par le fait que le père veut éviter que son fils fasse ce que Bres a fait dans sa faiblesse : donner un secret de sa race. C'est cela la deuxième grande différence entre les deux récits : le secret n'est pas transmis. Ensuite, il s'agit, dans chaque cas, de deux secrets agricoles : c'est celui, dans le conte écossais, de la production d'une boisson spéciale, sacrée peut-on même dire, au vu de la confidentialité qui entoure sa fabrication, tandis que dans le *CMT*, il s'agit des principes de la culture des céréales. Cette boisson possède pour équivalent irlandais la bière de fougère brassée pour la première fois par les Partholoniens, puisque, dans les deux cas, nous avons une bière aromatisée avec des plantes poussant sur les landes. On entrevoit d'autant plus la proximité entre les Fomóire et les Partholoniens si l'on a en tête que la bière est un produit de l'agriculture céréalière.

Enfin, il ne faut pas oublier la mention d'un unique et sauvage survivant à une époque très avancée, ce qui rappelle le motif de l'homme sauvage que nous avons déjà mentionné en connexion avec le personnage du neveu de Partholón, Túan mac Cairill, l'unique survivant de son peuple. De plus, de la même façon que ces deux derniers personnages sont les témoins de l'histoire de l'Irlande, le dernier Pech est le témoignage vivant de la force des membres de sa race défunte.

De ce conte écossais, on peut conclure qu'il a été élaboré, à l'origine, pour donner une vision du peuplement pré-gaélique de l'Écosse, celui des vaincus, des sauvages vis-à-vis de la civilisation triomphante des vainqueurs venus d'Irlande qui les avaient réduits en servitude. Pour élaborer une telle tradition, les Scots ont utilisé le matériel irlandais qui était à leur disposition et qui concernait les peuples qui représentaient les hors-classes serviles, les ennemis vaincus. Certains traits qui lient les Fomóire aux Partholoniens, comme les fonctions agricoles et celle de terrassiers, n'apparaissent, pour les premiers, que lorsqu'ils ont été vaincus. Cela s'explique par le fait qu'un ennemi vaincu est un esclave virtuel.

Comme nous avons pu le voir, ces trois invasions partagent des traits communs qui en font une unité fonctionnelle, puisque ceux-ci appartiennent à F4 et, en particulier à son versant négatif. Cependant, loin d'être le triple décalque d'une même invasion, chacun de ces trois premiers peuplements de l'Irlande possède son identité propre pouvant se définir comme une variation fonctionnelle de F4-.

---

1895 Cf. n. 2961.

### 3. 2. L'identité fonctionnelle des trois premières invasions.

Nous avons vu précédemment, à la suite des analyses des frères Rees et de C. Sterckx, que les trois premières invasions irlandaises formaient, non seulement, le groupe des « exclus » de la société irlandaise, mais qu'en outre, chacune d'entre elles pouvait être caractérisée comme incarnant un type bien particulier d'exclus. Ainsi, les membres de l'expédition de Cessair pouvaient représenter la catégorie des pérégrins, la catégorie des ennemis étant représentée par l'invasion des Fomóire, tandis que le peuplement de Partholón représenterait la classe servile. Nous avons vu également, qu'en plus de partager une nature « asociale » en termes indo-européens, ces trois invasions irlandaises partageaient une même nature fonctionnelle accompagnée de traits interchangeables. Il apparaît que cette unicité triple peut non seulement s'expliquer par le fait qu'il s'agit de trois groupes d'exclus, mais que la nature de l'exclusion peut évoluer : un pérégrin, un étranger reçu dans une société autre que la sienne, peut, s'il devient hostile, se transformer en ennemi et, une fois vaincu, en esclave.

Sachant que ces trois peuplements ont une même nature fonctionnelle (F4-), divisée en trois identités sociologiques propres, il est recevable de poser l'hypothèse suivante : les trois premières invasions d'Irlande pourraient-elles avoir chacune une identité fonctionnelle particulière à l'intérieur de F4- ? Cette hypothèse est d'autant plus intéressante que nous avons vu que le Munster, la province représentant F4-, pouvait être considéré comme composé d'éléments émanant des quatre fonctions. De plus, les frères Sauzeau ont aussi signalé que la distinction entre les fonctions relevant du paradigme dumézilien et les éléments de non-ordre appartenant à F4 est parfois rendue ardue par leur proximité<sup>1896</sup>. Donc, ces peuplements pourraient se caractériser de manière trifonctionnelle.

Les Partholoniens représentant la classe servile, il est naturel de les considérer comme le reflet négatif des représentants de F3. Ils apparaissent fondamentalement comme des producteurs, mais ils ont un statut inférieur. En cela, ils sont les prototypes pseudo-historiques des paysans asservis irlandais, comme nous le montrent le nom d'Aithech et celui de Senboth. Cette catégorie sociale se distingue donc des représentants de la troisième fonction par son statut servile, lié au travail de la terre – le labourage, ses agents et ses instruments ont une place particulière dans l'invasion de Partholón – comme c'est le cas pour leurs équivalents dans les autres sociétés indo-européennes<sup>1897</sup>. Il ne faut pas oublier non plus que les Partholoniens se signalent par leur maîtrise des arts et de l'artisanat. En Irlande, artisans et artistes sont valorisés dans la catégorie sociale des « gens d'art » (*áes dána*)<sup>1898</sup>. Pour G. Dumézil, cette conception élargie de la fonction artisanale dans le monde

1896 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 244 ; 2012 : 48.

1897 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 190-193.

1898 Cf. pp. 661-663.

celtique transfigure et parfois disloque le système des trois classes fonctionnelles. Elle serait le fait d'une réflexion locale sur la place des artisans et des artistes, les autres sociétés indo-européennes en ayant fait de même, selon des modalités différentes. Ces évolutions locales se seraient basées sur un statut marginal et/ou étranger des artisans, à la fois vus positivement et négativement<sup>1899</sup>. Pour les frères Sauzeau, de nombreuses données viennent contredire les vues de G. Dumézil. Les artisans auraient oscillé entre leur intégration en F3 et leur marginalisation en F4-. Selon eux, les techniques mettant en jeu des changements d'états de la matière peuvent être considérés comme étant liés à F4-<sup>1900</sup>. Or, les Partholoniens sont crédités de tels artisanats : le brassage de boissons fermentées, la minoterie, la chaudronnerie, le barattage. De plus, la pulsion sexuelle brute qui caractérise le premier adultère d'Irlande n'est pas l'amour ou la conjugalité féconde – deux concepts appartenant à F3 – même si elle en est proche<sup>1901</sup>.

Pour ce qui est des Fomóire, ils apparaissent comme perpétuellement hostiles et nous avons vu qu'ils avaient des affinités avec les *fianna*. Or, ces derniers en tant que membres d'une société initiatique guerrière, liée aux marges des territoires claniques et à la formation des guerriers irlandais, représentent un cas de contiguïté entre F2 et F4<sup>1902</sup>. Cependant, la fonction guerrière acceptée dans la société normalisée est une garantie de l'ordre social. Ici, les Fomóire ne le sont pas du tout, car ils sont les agents d'un chaos primordial perpétuel qui vient périodiquement menacer l'établissement de la société irlandaise.

Enfin, il ne reste plus que le cas des pérégrins de Cessair à examiner et, par élimination, ils semblent appartenir à F1. Qu'en est-il ? Les pérégrins se définissent comme des étrangers amicaux qui se distinguent des autres nations par leurs coutumes et leur culture. Cette définition est proche de F1, car cette fonction est celle du droit et du sacerdoce, deux concepts d'où découlent les coutumes et la culture d'un peuple. Ensuite, il ne faut pas oublier qu'ils apparaissent comme des idolâtres échappant au Déluge par un oracle. D'un point de vue chrétien, c'est l'opposé de F1. En outre, nous avons déjà vu que A. et P. Sauzeau ont avancé que les puissances qui agissent lors d'une ordalie appartiennent à F4 tout en étant des auxiliaires de F1 ; comme le sont, de toute autre façon, les entités qui patronnent la communication, et donc la conciliation<sup>1903</sup>. Ces deux concepts apparaissent également au sein de l'expédition de Cessair. Ainsi, nous avons rapproché la mort des deux compagnons masculins de Fintan et la fuite réussie de ce dernier face à ce sombre destin avec le motif ordalique lié à la source cosmique irlandaise. En outre, Fintan apparaît comme l'un des deux vecteurs du savoir historique et topographique irlandais, ce qui en fait un auxiliaire de

---

1899 Dumézil 1985a : 201-208.

1900 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 204-209.

1901 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 245 ; 2012 : 48.

1902 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 245 ; 2012 : 159-162.

1903 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 244 ; 2012 : 302-303.

communication de F1. En ce qui concerne ce savoir, nous avons vu, dans le premier chapitre, que la réclusion de Fintan était en lien avec l'illumination poétique. Celle-ci est un concept de quatrième fonction contiguë à F1, selon les frères Sauzeau<sup>1904</sup>. Dès lors, n'est-il pas logique de faire coïncider ce concept avec le personnage de Merlin, l'équivalent britannique de Fintan, comme l'ont fait les mêmes auteurs<sup>1905</sup> ?

On pourrait objecter que le premier jugement et la première institution ordalique apparaissent durant l'invasion de Partholón, comme Túan qui a les mêmes aspects de poète inspiré que Fintan. Cependant, ce jugement, comme cette institution ordalique, apparaissent clairement comme ayant des pulsions sexuelles pour origine, donc comme ayant une accointance avec la contiguïté F3 de F4-. Cependant, il ne faut pas oublier non plus que certaines traditions, ne prennent pas en compte les deux premières invasions. Cela n'est pas forcément dû – à la base du moins – à une influence chrétienne, puisque, tout en étant des exclus de la société « normale », la classe servile en est extrêmement proche dans l'absolu. Seuls les pèlerins et les étrangers hostiles en sont complètement exclus. Il se pourrait donc que l'explication de la présence des noms de Fintan et de Ladra, ainsi que d'éléments pouvant être liés à F1 dans le peuplement de Partholón, soit – d'une façon similaire à la formation de la légende des Pechs – l'accrétion d'éléments appartenant à l'expédition de Cessair, celle-ci n'ayant plus lieu d'être dans ce schéma<sup>1906</sup>.

Il ressort donc de ces observations que chacune des trois premières invasions irlandaises représente le pendant négatif de l'une des fonctions constitutives de la société normalisée : Cessair (F1-), les Fomóire (F2-) et Partholón (F3-)<sup>1907</sup>.

Nous pouvons étendre cette interprétation aux trois rois fomoriens qui interviennent lors de la seconde bataille de Mag Tured. Rappelons que les Fomóire sont l'invasion F4- centrale et que lorsque l'on a des triades liées à F4-, c'est l'élément central qui est le principal. De plus, nous avons précédemment caractérisé les Fomóire comme les incarnations de l'Autre Monde par excellence, donc des représentants paradigmatiques de F4- dans sa globalité. Il n'en reste pas moins que ces trois rois fomoriens présentent chacun une différenciation fonctionnelle de F4-. nous avons déjà vu qu'Elatha était lié à la troisième fonction par de nombreuses caractéristiques, mais le fait que son nom soit en lien avec les arts et qu'il soit comparable avec l'artisan des dieux védiques, le lie avec ce

---

1904 Sauzeau – Sauzeau 2004 : 244 ; 2012 : 244-246.

1905 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 238-239.

1906 Pour ce qui est des Fomóire, ils sont, dans cette optique, considérés comme des étrangers complets puisqu'ils n'apparaissent plus comme peuplement de l'Irlande, mais simplement comme des antagonistes perpétuels des différents peuples qui se succéderont sur cette île.

1907 On peut se demander si cette constitution trifonctionnellement négative des triples représentants de F4- ne pourrait pas être étendue à d'autres aires culturelles indo-européennes. Ainsi, il est dit du tricéphale indien Viśvarūpa que chacune de ses têtes est occupée à une activité et/ou à la consommation d'une substance orientée selon l'une des trois fonctions centrales (Allen 2003 : 23-25).



que nous avons dit du rapport entre l'artisanat, F3 et Partholón. En outre son union avec la déesse Ériu est une pulsion sexuelle socialement dégradante<sup>1908</sup>, tout en lui permettant de produire un fils, ce qui est, comme nous l'avons vu, un aspect de F4- tangent de F3. C'est sans doute son association à F3 qui a fait de lui le père de deux des principaux Túatha Dé Danann<sup>1909</sup>, sachant que l'invasion de Partholón, dont il partage la symbolique, est celle qui est la plus proche de la société fonctionnelle. Enfin, nous verrons plus loin que la conception de Bres, où il tient le rôle principal correspond à une péripétie d'un mytheme indo-européen particulièrement lié à la troisième fonction<sup>1910</sup>.

Le caractère guerrier d'Indech mac Dé Domnann et son agressivité ne sont plus à démontrer.

En ce qui concerne le cas du mystérieux Tethra, il correspondrait, si l'on suit notre hypothèse, à un aspect de première fonction de F4-. Peut-on confirmer une telle interprétation des différentes caractéristiques qu'on lui connaît ? Si on le compare avec les invasions antédiluviennes qui représentent F1-, cela fait sens. Ainsi, l'une des significations de son nom est « Mer », celle du Déluge qui vient mettre un terme aux peuplements initiaux de l'Irlande<sup>1911</sup>. Son épée a pour faculté de pouvoir raconter les différents exploits auxquels elle a participé. Le fait que ce soit Ogma, le dieu de l'éloquence<sup>1912</sup>, qui le tue et récupère son épée n'est sans doute pas fortuit. En outre, Jacqueline Borsje a bien montré que l'épée de Tethra et sa faculté étaient liées à une pratique ordalique attestée dans l'épopée ulate, où les épées des guerriers sont les garantes de la véracité des exploits qu'ils racontent<sup>1913</sup>. Il s'agit donc d'un cas de contiguïté de F4 avec F1 et où l'agent est F2. Enfin, le lien entre l'épée, l'eau et F1 se retrouve dans l'épée de Núadu, comme nous le verrons dans le chapitre sur les Tuatha Dé Danann. Cette épée conteuse de Tethra nous rappelle également que Fintan mac Bóchra est celui qui raconte l'histoire de l'Irlande. Tout comme celui-ci, Tethra est également plongé dans un sommeil, non pas sous une montagne du Munster lors du Déluge comme Fintan, mais dans un Autre Monde ultramarin, sur un rocher d'or. Nous avons vu également que son nom a été lié à celui de la déesse de la guerre, en tant que corbeau, du fait d'une possible signification première de son nom évoquant le cri de cet oiseau. Cela nous ramène là encore à l'usage de la parole, fondamental là aussi pour Fintan. De plus, des oiseaux interviennent également au cours des invasions antédiluviennes. L'association à la déesse de la guerre peut être secondaire, du fait que le corbeau est son oiseau associé, mais il ne faut pas oublier non plus que les invasions antédiluviennes sont majoritairement féminines. De la même manière, il ne faut pas oublier que

---

1908 Gray 1981-1982 : XVIII 203-204.

1909 Cf. pp. 483.

1910 Cf. pp. 617-618.

1911 On rappellera que son « bétail » est une *kenning* pour les vagues. De la même manière, les mouton de Cessair sont assimilables à des vagues.

1912 Cf. n. 1065.

1913 Borsje 1999 : 225-231. Cf. pp. 544-45.

Mag Mell, le royaume marin de Tethra, est également peuplé en majorité de femmes et nous avons vu que le terme *mell* est, semble-t-il, à la base du nom de l'un des frères de Cessair. Enfin, la signification de son nom en tant que « Parangon », c'est-à-dire comme modèle à suivre, connote là aussi la fonction éducative de F1.

A travers ce chapitre, nous avons pu introduire le concept de quatrième fonction dans le schéma des invasions d'Irlande et plus particulièrement la face négative de cette fonction que nous avons longuement caractérisée à travers ses représentants que sont les trois premières invasions d'Irlande. Celles-ci incarnent les trois types d'exclus de la société irlandaise, tout en étant caractérisés comme une anti-société fonctionnelle, reflet déformé des différents aspects et groupes sociaux de la société irlandaise normalisée que définiront les peuplements suivants de cette île.

# **DEUXIÈME PARTIE**

## **L'INVASION DE NEMED ET LES PEUPLEMENTS QUI EN DESCENDENT**

# Chapitre VI : Nemed et ses fils.

L'invasion de Nemed est attestée depuis l'époque de *l'Historia Brittonum*. Elle se trouve à la jonction entre celle de Partholón et les suivantes. En effet, elle partage des origines communes avec la première et elle est à l'origine des deux suivantes. De plus, comme nous l'avons déjà évoqué, l'action centrale de l'épisode némédien est l'affrontement du peuple de Nemed contre les Fomóire et sa dispersion subséquente.

Pour bien comprendre la nature de ce peuple dans le schéma invasif du *LGÉ*, il faut étudier Nemed, son patriarche, et les siens en profondeur. Pour ce qui est des relations des Némédiens et des Fomóire, nous ne ferons que reprendre rapidement ce que nous avons dit dans le chapitre consacré à ce dernier peuple. Par contre, nous étudierons ici les conséquences de l'affrontement final entre les Fomóire et les Fils de Nemed. A partir de tout cela, nous établirons le rôle charnière de ce peuplement de l'Irlande dans la pseudo-histoire irlandaise et la symbolique sociale qui en découle.

## 1. Nemed et les siens.

Comme précédemment, nous étudierons tout d'abord le meneur de cette invasion, ses réalisations et les membres de sa famille.

### 1. 1. Définition du personnage de Nemed.

Là encore, l'analyse de la figure de Nemed passe par l'étude de l'étymologie de son nom et sa généalogie.

#### 1.1. a. Étymologie.

Le nom de Nemed provient de *nemed*. Ce terme, qui remonte au thème proto-celtique *\*nemeto-*, désigne à la base « un sanctuaire, un lieu consacré ». Il a pris par la suite le sens de « privilège, statut, dignité », ce qui a débouché sur la désignation d'une ou plusieurs personnes ayant un statut

légal ou privilégié. Enfin, un dernier sens recouvert par ce terme est celui de « propriété foncière »<sup>1914</sup>. La signification du nom du meneur de cette invasion peut donc être « le Sacré » ou « le Privilégié ». Récemment, il a été avancé par Kelly Kilpatrick que l'utilisation toponymique et sociale du terme *nemed* en Irlande est particulièrement liée au développement de la religion chrétienne dans cette île<sup>1915</sup>. Au contraire, Nicholas Aitchison considère que la notion de *nemed* remonte aux temps païens, car la possession d'une qualité sacrée par une large partie de la société ne semble pas cohérent avec une origine chrétienne de cette notion<sup>1916</sup>. Nous verrons par la suite que la symbolique du personnage de Nemed utilise parfaitement le sens premier de ce terme, sans qu'il soit besoin de se référer à une influence chrétienne.

### 1. 1. b. Généalogie.

*L'Historia Brittonum* et sa version irlandaise font de Nemed, sous le nom de Nîmeth, un fils d'Agnoman<sup>1917</sup>. Le premier texte spécifie en outre qu'il vient d'Espagne. Dans *a*, Nemed est donné comme étant le « fils d'Agnoman des Grecs de Scythie » (*mac Agnomain do Grécaib Scithia*)<sup>1918</sup>. Une autre généalogie, plus détaillée, nous est également donnée par *a*, *b* et *c*<sup>1919</sup> qui en fait le fils d'Agnoman/Adnoman/Agnon, fils de Pamp/Paim, fils de Tat, fils de Sera, fils de Srú, fils d'Esrú<sup>1920</sup>. Cette généalogie fait donc de Nemed un arrière-petit-neveu de Partholón.

Plus étroits sont d'autres liens généalogiques entre Nemed et Partholón. Comme il a été vu précédemment, *Lc* en fait un frère de Partholón par Agnoman, fils de Starn, fils de Tat, fils de Beoan, fils de Mar, fils d'Airthecht, fils de Iartacht, fils de Japhet. Le *STMC* en fait également un frère de Partholón et une fils d'Agnoman, fils de Starbui<sup>1921</sup>. De plus, *b* et *c* donnent une dernière version de l'ascendance de Nemed :

D'autres disent que Nemed était de la semence du fils que Partholón laissa dans l'Est, c'est-à-dire de la semence d'Agla fils de Partholón<sup>1922</sup>.

1914 *eDIL* s.v. *nemed* ; *LEIA* N-9.

1915 Kilpatrick 2010.

1916 Aitchison 1994.

1917 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §13 = Lot 1934 : 156 ; *Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45.

1918 *Lebor Gabála Éirenn* §237 = Macalister 1938-1956 : III 120-121. Giraud de Barri (*Topographia Hibernica*, III 3 = Boivin 1993 : 239) dit en substance la même chose. Le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 8-9) appelle le père de Nemed Adnoman, tandis que les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 14) le nomment Agamemnon.

1919 *Lebor Gabála Éirenn* §§10, 95, 99, 102, 247 = Macalister 1938-1956 : I 22-23, 156-157, 160-163, 166-167, III 126-129.

1920 La fin de cette généalogie se rattache bien sûr aux généalogies d'Esrú. Pour *b* et *c*, le père de ce dernier est Baath fils de Rifath Scot (*Lebor Gabála Éirenn* §247 = Macalister 1938-1956 : III 126-127). Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-17) donne la même ascendance, mais en s'arrêtant à Esru. *F*, *c* et *m* la reprennent aussi mais en rattachant Esru à Brament, fils d'Aithech, fils de Magog (*Lebor Gabála Éirenn* §102, IV = Macalister 1938-1956 : I 166-167, 172-173). C'est également le cas d'Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §42 = Macalister – Mac Néill 1916 : 72-73) et de Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 172-175)

1921 Cf. Chap. I. 1. 2. b.

1922 *Lebor Gabála Éirenn* §§95, 247 = Macalister 1938-1956 : I 156-157, III 128-129.

Cette dernière ascendance de Nemed apparaît également dans H qui remplace Agla par Adla<sup>1923</sup>.

Le nom du plus vieil ascendant de Nemed que nous n'avons pas encore rencontré antérieurement est Tat. Son nom est un hypocoristique d'*athair* « père »<sup>1924</sup>, ce qui nous permet de traduire ce nom par « papa »<sup>1925</sup>.

Le fils de celui-ci, Paim/Pamp, a un nom difficilement traduisible. Pour Macalister, il s'agissait d'un emprunt au latin *Pompeius*<sup>1926</sup>. Pour Sharon P. Macleod, l'initiale *p* semble indiquer une dérivation ou une altération via le Pays de Galles. Elle avance l'idée que les noms Boib<sup>1927</sup> ou Banb/Bainb<sup>1928</sup> pourraient être proches des formes originelles de ce nom. Elle avance également que le nom pourrait être la version irlandaise du nom Priam<sup>1929</sup>. Les emprunts à l'anthroponymie grecque ou latine ne semblent pas motivés par une quelconque raison valable, si ce n'est l'origine grecque de Paim/Pamp. Pour la transformation du *b* initial en *p* par une influence galloise, elle nous semble davantage crédible. En ce qui concerne *banb*, il s'agit d'une désignation du « jeune porc »<sup>1930</sup> sur lequel a été sans doute construit le nom d'une déesse éponyme de l'Irlande, Banba<sup>1931</sup>. D'après ce que nous avons déjà dit concernant les liens entre les noms des meneurs d'invasions et les noms donnés à l'Irlande, en tant que femme de ceux-ci, on peut envisager que ce nom soit celui de l'ancêtre du meneur d'un peuplement irlandais.

Agnoman/Adnoman/Agnon, le père de Nemed, a un nom mystérieux. Pour Macleod, il s'agit d'un emprunt au grec Agamemnon<sup>1932</sup>. Il n'empêche que, là encore, rien, à part l'origine grecque d'Agnoman, ne pourrait motiver un tel emprunt<sup>1933</sup>. Si l'on considère que le -g- alterne avec le -d- dans le nom et que l'on se rappelle les formes Adla/Agla de ce nom, on peut tenter d'avancer une hypothèse. Adla peut être un dérivé d'*adlacad*, une variante d'*adnacul*<sup>1934</sup>, ayant un sens funéraire, que nous avons déjà rencontré lorsque nous avons examiné le cas d'Adna, fils de Bith. Nous avons vu également que Adna pouvait éventuellement être un dérivé d'*adnad*, un terme servant à désigner l'action d'allumer un feu. Sachant qu'Agnoman précède Partholón dans les généalogies, il se pourrait bien que ce dernier soit le même personnage que l'Adna fils de Bith. Quant aux suggestions

---

1923 Lebor *Gabála Éirenn* §95 = Macalister 1938-1956 : I 156-157. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 174-175) connaît aussi cette tradition.

1924 *eDIL* s.v. 1 *athair* ; *LEIA* A-100.

1925 Schmidt 1979 : 119. Cf. Sterckx 2005a : I 59.

1926 Macalister 1938-1956 : III 115.

1927 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §17 = Lot 1934 : 161.

1928 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 115 b 49, 116 b 19 = O'Brien 1962 : 3, 6.

1929 Macleod 2007 : 343.

1930 *eDIL* s.v. *banb* ; *LEIA* B-14.

1931 Cf. p. 647.

1932 Macleod 2007 : 344. Cela nous rappelle la forme déformée d'Agnoman dans les *Annales de Clonmacnoise*.

1933 C'est aussi la position de B. Jaski (2003: 44), du fait des variantes de ce nom. Cependant, contrairement à celui-ci, nous pensons que, même si le latin *agnomen* (« surnom ») n'est pas à l'origine de ce nom, il a du jouer un rôle dans la popularisation des formes en *agno-*.

1934 *eDIL* s.v. *adlacad*.

étymologiques que nous venons de faire, nous verrons dans la suite de ce chapitre, que la symbolique de Nemed nous ferait plutôt pencher vers la seconde solution.

Enfin, en ce qui concerne la généalogie de *Lc*, elle doit être vue comme une construction tardive sur le modèle de la portion némédienne de la généalogie des Fir Bolg, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre.

## 1. 2. La famille de Nemed.

Celle-ci comprend son épouse, ses quatre fils canoniques et leurs épouses.

### 1. 2. a. Macha, son épouse.

La femme de Nemed, Macha, ne nous est connue que par les *Dindshenchas*, ainsi que par les recensions *b* et *c* du *LGÉ*. Dans les deux derniers textes, il est dit :

(...) Mais Macha, femme de Nemed, mourut plus tôt qu'Annind : dans le douzième jour<sup>1935</sup> après qu'ils vinrent en Irlande et la sienne fut la première mort des gens de Nemed<sup>1936</sup>.

Dans les *dindshenchas*, les causes de la mort de Macha sont expliquées – ainsi que celles de deux de ses homonymes :

Ard Macha, d'où cela vient-il ? Cela n'est pas difficile à dire. Macha, femme de Nemed, fils d'Agnoman, mourut là : c'était la douzième des plaines défrichées par Nemed, et il fut donné à sa femme que son nom devienne celui de ce lieu. Elle vit en songe, bien longtemps avant l'événement, tout le mal qui s'est produit dans la *Táin Bó Cúailnge*. En son sommeil, il lui fut montré tout ce qui fut souffert de mal en cette occasion, de peines et de mauvaises querelles. Si bien que son cœur se brisa en elle. C'est de là que vient Ard Macha (« Hauteur de Macha »).

Macha, la très perspicace, vit  
Grâce à une vision – grâces que nous ne disons pas –  
Les épisodes de l'époque (?) de Cúailnge –  
C'était un acte de fierté, non pas de vantardise.

Ou, Macha, fille d'Aed Rúad (« Le Rouge »), fils de Badurn : c'est par elle qu'Emain Macha fut tracée, et elle y fut enterrée quand Rechtaid Rigderg (« Au Bras Rouge ») l'a tuée. Pour la pleurer l'Oenach Macha (« l'Assemblée de Macha ») fut instituée. C'est de là que vient Mag Macha.

Ou bien, maintenant, Macha, femme de Crunn, fils d'Agnoman, vint là courir contre les chevaux du roi Conchobar, car son mari avait déclaré que son épouse était plus rapide que les chevaux. Alors que c'était une femme enceinte. Elle demanda alors un répit jusqu'à ce que son ventre fut tombé, et cela ne lui fut pas accordé. Alors, elle courut la course et elle fut la plus rapide. Quand elle atteignit la limite de la pelouse, elle accoucha d'un garçon et d'une fille – Fír et Fíal étaient leurs noms – et elle dit que les Ulates seraient dans la souffrance des accouchées chaque fois que le besoin devait s'abattre sur eux. Telle fut la souffrance des Ulates, le temps de cinq jours et quatre nuit (à chaque fois), de l'époque de Conchobar jusqu'au règne de Mál fils de Rochraide (107 ap. J.-C.). Et il est dit qu'elle était Grian Banchure « le Soleil des Femmes », la fille de Midir de Brí Leith. Et après cela, elle mourut et sa tombe fut élevée sur Ard Macha, sa lamentation fut faite et son pilier de pierre fut érigé. C'est de là que vient Ard Macha (« Hauteur de Macha »)<sup>1937</sup>.

---

1935 « Année » dans *c* et chez Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 176-177) s'écarte d'eux en la faisant mourir la douzième année après leur arrivée.

1936 *Lebor Gabála Éirenn* §250 = Macalister 1938-1956 : III 130-133. Dans *c*, le paragraphe se poursuit de la façon suivante : « Et c'est d'elle qu'est nommée Ard Macha ». Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §§44-45 = Macalister – Mac Néill 1916 : 72-75).

1937 *Dindshenchas d'Edimbourg* §61 = Stokes 1893 : 480-481; *Dindshenchas de Rennes* §94 = Stokes 1894-1895 : XVI 44-46; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 124-131.

Quant aux deux dernières Macha, deux autres textes nous donnent plus de détails sur elles. Celui concernant la deuxième est un texte extrait du *Livre du Leinster*. Il nous raconte qu'il y avait jadis trois rois en cosouveraineté sur les Ulates, Dithorba, Aed Rúad et Cimbaeth. Chacun leur tour, ils avaient la royauté pour sept ans, sous la garantie de sept druides, de sept poètes et de sept chefs militaires. Après que chacun d'eux aient eue trois fois la royauté, Aed Rúad mourut et le texte nous dit alors :

[...] Cet Aed ne laissait d'autre enfant qu'une fille nommée Macha Mongrúad (« A la Crinière Rouge »). Elle demanda le tour de royauté de son père mais Cimbaeth et Dithorba ne voulurent pas remettre la royauté à une femme. Une bataille fut livrée entre eux et la bataille fut gagnée par Macha. Elle fit ses sept ans de royauté. Dithorba périt à Corann en ce temps-là. Il laissa cinq nobles fils, Baeth et Bras, Bétach et Uallach, et Borbchas. Ils réclamèrent la royauté. Mais Macha dit qu'elle ne la leur donnerait pas, parce que ce n'était pas en vertu des garants qu'elle l'avait acquise, mais sur le champ de bataille, par violence. Une bataille fut livrée entre eux et Macha vainquit les fils de Dithorba avec un grand carnage. Elle les exila dans les déserts du Connacht. Puis elle prit Cimbaeth pour époux pour qu'il commande ses soldats.

Après que Macha et Cimbaeth furent unis, elle alla visiter les fils de Dithorba sous forme de lépreuse, c'est-à-dire avec de la pâte de seigle et de la tourbe barbouillées sur elle. Elle les trouva à Bairenn Connacht [près d'un feu], faisant rôtir un sanglier. Les hommes la saluèrent, elle leur répondit et ils lui donnèrent à manger près du feu. L'un d'eux dit : « Beau est l'œil de la vieille : unissons-nous à elle ! » Il l'emmena sous le bois. Elle lia cet homme par le moyen de la force physique et le laissa dans le bois. Elle revint près du feu. « Où est l'homme qui est parti avec toi ? » dirent-ils. « Il a honte, dit-elle, de revenir vers vous après s'être uni à une lépreuse ». – « Il n'y a pas de honte, dirent-ils, car nous ferons tous de même. » Chacun l'emporta sous le bois. Elle lia chacun d'eux par force et les emporta, liés d'un seul lien, chez les Ulates. Les Ulates dirent de les tuer. « Non, dit-elle, car ce serait pour moi une faute contre le *fír flatha*. Mais asservissons-les en servage et faisons-leur creuser autour de moi une résidence fortifiée (*ráth*) qui soit à jamais la capitale des Ulates. » Et elle traça le contour de la forteresse avec la broche (*éó*) d'or qu'elle avait autour du cou (*muin*) : d'où le nom d'*Emuin* (*Emain*). C'était quatre cent cinq ans avant la naissance du Christ [...]<sup>1938</sup>.

Enfin, un texte concerne la troisième Macha seule, dont nous citerons la version du manuscrit Harleian 5280 :

Il y avait chez les Ulates un riche fermier [...]. Il s'appelait Cruind [Crunn] 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 la femme [...]. Elle s'assit sur une chaise du 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 Cruind. Tout le monde alla se coucher. Elle resta après tous les autres, éteignit le feu, fit un tour à droite, rejoignit Cruind sous sa couverture et lui mit la main sur le côté. Ils furent ensemble jusqu'à ce qu'elle fut grosse de lui. Par son union avec elle, Cruind vit sa richesse devenir encore plus grande. Elle prenait plaisir à le voir florissant et bien vêtu [...]<sup>1939</sup>.

Ensuite, en dépit des avertissements de sa femme, Cruind se rend à l'assemblée des Ulates et, là-bas, déclare que sa femme est plus rapide que les deux chevaux du roi, avec les conséquences qui sont décrites dans le *dindshenchas* d'Ard Macha.

---

1938 *Dindshenchas de Rennes* §61 = Stokes 1894-1895 : XVI 279-283. La version métrique de ce texte (= Gwynn 1903-1935 : IV 308-311) donne une version comparable de cette histoire, tout en résumant l'histoire de la troisième Macha.

1939 *Noinden Ulad* = Hull 1968 : 28-38.



Des récits de ces trois Macha, G. Dumézil a tiré une série trifonctionnelle. Chacune de ces héroïnes, sans être identifiable l'une à l'autre, symboliserait l'une des trois fonctions indo-européennes. La première symboliserait la fonction sacerdotale, car elle meurt en pleine vision et son mari, Nemed, est « le Sacré ». La seconde incarne la fonction guerrière : elle, son père et son meurtrier portent le rouge – couleur des guerriers – dans leur nom, elle obtient le pouvoir par la force, que ce soit contre Cimbaeth et Dithorba ou les fils de ce dernier, qu'elle oblige – par la force, là encore – à lui construire une forteresse, et son mari lui sert de généralissime. Enfin, la troisième représente la fonction productrice, car elle épouse un riche fermier aux nombreux enfants dont elle accroît la richesse, en s'occupant parfaitement de son domaine ; courant plus vite que les chevaux du roi et accouchant tragiquement de jumeaux. Pour cet auteur, il y a là « une exacte distribution des trois fonctions, sans aucun chevauchement ni gauchissement, entre les trois Macha successives »<sup>1940</sup>. Cette dernière réflexion fait référence aux travaux de M.-L. Sjoestedt<sup>1941</sup>. En effet, contrairement à elle, G. Dumézil ne voit pas du tout dans la première Macha un caractère agraire lié à son caractère d'éponyme d'une plaine défrichée par son mari. De même, il dénie tout caractère sexuel dans la domination des fils de Dithorba par la dernière Macha, du fait qu'elle réussit à les maîtriser par sa seule force physique. Nous pensons que la bonne interprétation de ce trio de Macha ne peut être dégagée que par la combinaison des vues de G. Dumézil et de M.-L. Sjoestedt. Il est clair que, dans la logique trifonctionnelle de ce trio, les trois Macha se répartissent chacune selon une fonction, mais principalement seulement.

Ainsi, J. Carey note que l'interprétation de la femme de Nemed par G. Dumézil en tant que représentante de la première fonction est partielle puisque sa prophétie d'événements guerriers la rattacherait davantage à la seconde fonction indo-européenne<sup>1942</sup>. En outre, comme nous le verrons plus loin, l'invasion de Nemed symbolise la troisième fonction dans le schéma invasif irlandais et ici cette Macha a un rôle lié à l'œuvre de son mari puisqu'elle sert d'éponyme au lieu défriché où elle sera enterrée. Pour ce qui est de la deuxième Macha, la victoire finale de celle-ci face aux fils de Dithorba n'est certes due qu'à sa seule force, mais elle le fait dans un contexte sexuel et en utilisant la ruse. Enfin, le contexte de la mort de la troisième Macha – lors d'une assemblée guerrière – et les conséquences guerrières de celle-ci pour les Ulates appartiennent à la seconde fonction, tandis que sa sagacité, l'interdit qu'elle formule et la malédiction qui découle de sa transgression appartiennent à la première fonction.

Il résulte de ces observations que ces trois Macha sont les hypostases fonctionnelles d'une quatrième, la Macha fille d'Ernmas, qui est, avec ses deux sœurs, la correspondante irlandaise de la

---

1940 Dumézil 1954 ; 1968-1973 : I 602-612. Vues partagées également par De Vries (1963 : 137).

1941 Sjoestedt 1940 : 37-41.

1942 Carey 1983 : 267-268.

grande déesse trivalente indo-européenne<sup>1943</sup>. Plus généralement, on peut considérer que Macha représente plus spécifiquement la troisième fonction parmi les trois filles d'Ernmas. Certes, comme l'écrivait G. Dumézil, le fait que la première Macha donne son nom à une plaine défrichée par son époux n'est pas un fait véritablement concluant, par contre, il l'est si l'on prend en considération le nom de cette héroïne. Celui-ci proviendrait d'un antique \**Magesia* (« Plaine, Champ, Terre ») apparenté au gaélique *mag* et au gaulois *magos* (« plaine »)<sup>1944</sup>. Une telle étymologie se vérifie à travers les termes gaéliques *macha* (« un enclos pour les vaches laitières ») et *machaire* (« un grand champ, une grande plaine »)<sup>1945</sup>. Il en résulte donc que la figure même de Macha semble être liée fondamentalement à la troisième fonction, tout en participant aux deux autres.

Certains ont objecté que Macha femme de Nemed était une addition tardive à la tradition pseudo-historique du *LGÉ*. Le premier à avoir évoqué cette conception fut Ó Buachalla. Suivant sa théorie sur le caractère tardif du *LGÉ* par rapport aux légendes dynastiques irlandaises, il concevait la femme de Nemed comme étant un doublet de la seconde Macha, la reine d'Ulster<sup>1946</sup>. Pour Carey, le fait que la première Macha est attachée à la figure de Nemed, un personnage qui ne se retrouve que dans le *LGÉ*, tend à rendre son existence douteuse ; d'autant plus que son nom apparaît dans une liste de plaines défrichées par Nemed<sup>1947</sup>. De même pour Scowcroft, le fait que Macha n'apparaît pas dans *a* et que Nemed défriche Mag Macha, implique que la femme de celui-ci n'est qu'une simple dérivation toponymique tardive<sup>1948</sup>. Michael B. Ó Mainnín, dans son étude comparée des trois Macha et de leurs liens toponymiques, considère que la femme de Nemed est la moins développée des trois et celle qui a eu le moins d'impact sur la tradition toponymique. Cependant, il ne remet pas en cause le lien mythologique entre Macha et Nemed<sup>1949</sup>. De son côté, Gregory Toner reprend les arguments de Carey contre l'existence de la femme de Nemed, tout en remettant en cause également l'existence de la troisième Macha<sup>1950</sup>. Cependant, face à ces objections, il ne faut pas oublier que l'un des arguments décisifs en faveur de l'existence ancienne d'une déesse Macha,

---

1943 Sur cette dernière, cf. p. 672. Pour De Vries (1963 : 68-69) il y aurait un lien entre la parèdre du Mars gaulois portant le nom de Nemetona et Macha qui est la parèdre de Nemed. Il évoque aussi le fait que certains auteurs l'ont associée avec la déesse de la guerre Nemain, épouse du dieu Nét, proche de la Mórrigán (Rhys 1888 : 42 ; Sjoestedt 1940 : 18 ; Le Roux – Guyonvarc'h 1983). Toujours selon De Vries, la différence linguistique est trop grande pour confirmer cette assimilation. De plus, malgré l'association de Nemetona avec Mars et une Victoire, cela ne suffit pas à en faire une déesse de la victoire à partir de son dossier (De Vries 1963 : 144-145). Cependant, Macha fait bien partie de ce cercle de déesses guerrières.

1944 Le Roux – Guyonvarc'h 1983 : 135-143. Arthurs (1952-1953 : 25-29) a proposé le prototype \**Makosia*. Celui-ci est beaucoup moins assuré.

1945 *eDIL* s.v. macha, machad, machaire ; *LEIA* M-3.

1946 Ó Buachalla 1962 : 75-76.

1947 Carey 1983 : 268.

1948 Scowcroft 1995 : 125 n. 16.

1949 Ó Mainnín 2009.

1950 Toner 2010.

liée à la terre et à la fécondité, est la présence de figures étymologiquement apparentées dans l'épigraphie gallo-romaine.

En effet, les épithètes de certaines triades de déesses-mères gauloises – les Matres – rappellent l'étymologie de Macha<sup>1951</sup>. C'est par exemple le cas des Magiseniae de Strasbourg<sup>1952</sup> ou des Matres Mageiae d'Anduze (Gard)<sup>1953</sup>.

Ainsi, ces déesses et Macha semblent avoir fait partie d'un ensemble conséquent de déesses-mères dont les noms furent construits sur la même racine. Outre ces figures, il faut ajouter la latine Maia/Maiia et, surtout, à la suite de Václav Blažek<sup>1954</sup>, la russe Mokoš. Le peu que l'on sait de cette dernière en fait une déesse protectrice de la prospérité, comme Macha<sup>1955</sup>.

Cette logique montre bien que Macha pouvait très bien faire partie de la plus ancienne strate de l'histoire de Nemed. Cependant, l'interprétation symbolique de son mari comme pouvant être son défricheur a été appliquée plus tardivement aux épouses des fils de Nemed.

### 1. 2. b. Les quatre fils de Nemed et leurs épouses.

Ils sont présents dans les trois versions du *LGÉ*<sup>1956</sup>. Dans *a*, ils sont nommés, mais pas leur femme, contrairement à ce qui est fait dans *b* et *c* :

Avec Nemed, il y avait quatre chefs : Starn, Iarboneil Fáith (« le Devin »), Fergus Lethderg et Annind [qui étaient les quatre fils de Nemed]. Leurs quatre femmes étaient Macha Meda, Eva<sup>1957</sup>, Cera<sup>1958</sup> ; [et Nemed n'était pas inclus dans le compte de ces quatre hommes]<sup>1959</sup>.

Starn pourrait être apparenté à l'irlandais moderne *storn* « épingle, objet piquant »<sup>1960</sup>. Si c'est le cas, le caractère potentiellement offensif de ce nom s'accorde bien avec le caractère guerrier de ses descendants, les Fir Bolg.

Iarboneil, aussi appelé par la suite Iardan, peut se comprendre de multiples manières, selon Macleod<sup>1961</sup>. La forme Iardan pourrait venir de *íar*, « au-delà, sombre, obscur »<sup>1962</sup> et de *dán* « don, art, en particulier de la poésie »<sup>1963</sup>, ce qui permettrait l'interprétation « Art Sombre ou de l'Au-

---

1951 Lajoie 2012b : 221.

1952 *AE* 1980 : 653a.

1953 *AE* 1963 : 116.

1954 Blažek 2006.

1955 Lajoie 2012b : 220-222.

1956 *Lebor Gabála Érenn* §§237, 249 = Macalister 1938-1956 : III 120-121, 130-131.

1957 *Ibba* dans E, *Iuua* dans R.

1958 N'apparaît pas dans R.

1959 Les mêmes fils apparaissent dans le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-17) – avec Iardan pour Iarboneil –, dans les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 14), chez Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §44 = Macalister – Mac Néill 1916 : 72-75), dans les *AQM* (*AM* 2850 = O'Donovan 1856 : 8-9) et chez Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 174-175). Seuls Ó Cléirigh et les *AQM* nomment pareillement les femmes des fils de Nemed.

1960 Dinneen 1904 : 694 (d'après une suggestion de C. Sterckx).

1961 Macleod 2007 : 345-346.

1962 *eDIL* s.v. *íar* (1 et 3).

1963 *eDIL* s.v. *dán* ; *LEIA* D-22.

delà ». Pour la forme Iarbonel, elle propose une dérivation de *íarmó* « arrière-petit-fils ou enfant, descendant »<sup>1964</sup> pour le premier élément et de *nél* « nuage » pour le second, ce qui donnerait le « Descendant du Nuage ». Les interprétations de ces deux noms ne sont pas sans rapports avec la lignée de Iarbonel/Iardan, les Túatha Dé Danann, puisque, d'une part, leur art druidique est dit venir de l'Autre Monde obscur, et, d'autre part, ils sont dits venir en Irlande, depuis ce lieu d'origine, au moyen de sombres nuages<sup>1965</sup>.

Fergus Lethderg est le seul des fils de Nemed au nom duquel est attaché un *cognomen*. Son nom serait un composé thème en *-u-* avec *fer-* « homme » + *-gus* « choix » (< *\*wiro-ghustu-s*) ; ce qui permettrait de l'interpréter comme « le choix, l'élite des hommes »<sup>1966</sup>. Son surnom lui vient de *leth* « demi- »<sup>1967</sup> et de *derg* « rouge »<sup>1968</sup>. Son surnom pourrait être traduit comme « Demi-(rouge)doré ».

Certains textes donnent trois fils<sup>1969</sup> et d'autres quatre, et cela dans les trois recensions<sup>1970</sup>. Cette différence peut être due à la mort précoce d'Annind.

En ce qui concerne le nom de celui-ci, il s'agit peut-être d'un composé de *an-* « très »<sup>1971</sup> + *finn* « blanc, pur, fraîche »<sup>1972</sup>. Il pourrait donc se traduire comme le « Très Blanc » ou « [Celui qui est] en-dessous de [l'eau]blanche/pure/fraîche ». Concernant ce nom, il semble résulter de l'identification avec le lac du même nom, où il est inhumé. On verra que cet enterrement aquatique, qui est le seul de l'invasion de Nemed, pourrait trouver un écho dans la coloration fonctionnelle du personnage d'Annind.

Enfin, on signalera que l'un des poèmes du *STMC* reprend ces différents fils de Nemed et introduits deux autres figures qui pourraient également en faire partie : Scemel « au bouclier blanc » (*sciathgel*) et Cacher<sup>1973</sup>. Le nom du premier vient de *sceimel* « couverture protectrice »<sup>1974</sup>, tandis que le nom Cacher est sans doute une variante de Caicher, dont nous verrons plus loin la symbolique<sup>1975</sup>.

En ce qui concerne les épouses des fils de Nemed, le fait que l'on ait vu précédemment que la femme de Nemed est Macha pose problème ici, car une Macha est ici attachée à l'un des quatre

---

1964 *eDIL* s.v. 1 *íarmo*.

1965 Cf. chapitre VIII.

1966 Hily 2014 : 121.

1967 *eDIL* s.v. *leth*.

1968 *eDIL* s.v. *derg* ; *LEIA* D-57. Ce dernier terme semble en fait plutôt connoter une couleur qui serait originellement plus proche du doré que du rouge à proprement parler.

1969 *Lebor Gabála Éirenn* §§248, XLI = Macalister 1938-1956 : III 130-131, 168-169.

1970 *Lebor Gabála Éirenn* §§237, 249 = Macalister 1938-1956 : III 120-121, 130-131.

1971 *eDIL* s.v. *an-* ; *LEIA* A-70.

1972 *eDIL* s.v. 1 *finn*.

1973 *Scél Tuáin meic Chairill* §6 = Meyer 1897 : 288, 297.

1974 *eDIL* s.v. *sceimel* ; *LEIA* S-38.

1975 Cf. p. 770.

frères. Si un commentateur a éprouvé le besoin de signaler, après la liste des quatre femmes, que Nemed fait bien partie de leurs maris, c'est probablement parce que la tradition faisant de Macha l'un de ses belles-filles l'avait surpris. De plus, Annind est le seul parmi ces fils de Nemed qui ne fournira aucun descendant qui formait d'autres peuples. En ce qui concerne les autres belles-filles de Nemed, Cera et Eva portent le nom de deux plaines défrichées par Nemed. Sachant que leur nom n'est attesté nulle part ailleurs, il est hautement probable, comme le souligne Carey, que ces deux figures soient des inventions médiévales tardives<sup>1976</sup>. Ce rapport entre des plaines défrichées par Nemed et ses deux belles-filles, rejoint ce qui a été dit concernant les filles de Partholón et le rapport entre Nemed et Macha. Medu, de son côté, a un nom ressemblant à celui de Medb, l'hypostase de la déesse de la souveraineté qui est fréquemment attachée à l'homonyme ulate de Fergus Lethderg. Il s'ensuit que ce nom a sans doute été formé sur celui de cette figure féminine attachée à Fergus.

Un autre des fils mentionnés est Artoad, dans *b* et *c*, dont il est dit qu'il meurt face aux Fomóire à la bataille de Cnamros<sup>1977</sup>. Selon Bart Jaski, il n'y a aucune preuve que l'occurrence de ce nom dans les généalogies ou les sagas soit liée à la figure du roi Arthur ou aux récits médiévaux faits sur lui en Irlande. Cependant, il semble avoir été surtout lié à des lignages du Leinster et cela depuis le haut Moyen Âge<sup>1978</sup>. L'inclusion de ce fils de Nemed pourrait donc avoir été faite par un auteur originaire de cette province. Or, le site de Cnamros est justement situé en Leinster. On remarquera que l'appartenance de l'un des fils de Nemed à l'onomastique du Leinster concorde avec la connexion de Nemed et de cette province, comme nous le verrons par la suite.

### 1. 3. La vie et l'œuvre de Nemed.

Comme dans le cas de Partholón, nous étudierons ici les circonstances de la venue de Nemed en Irlande, ses réalisations sur l'île et sa disparition.

#### 1. 3. a. Voyage et arrivée de Nemed en Irlande.

L'*Historia Brittonum* est le premier texte à nous faire part de l'arrivée de Nemed en Irlande. Il y est dit qu'il navigua sur la mer pendant un an et que ses bateaux se fracassèrent sur les côtes d'Irlande ; puis qu'il y resta plusieurs années avec les siens avant de retourner en Espagne<sup>1979</sup>.

---

1976 Carey 1983 : 264.

1977 *Lebor Gabála Éirenn* §254 = Macalister 1938-1956 : III 134-137. Il apparaît également chez Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 178-179) et, sous le nom d'Artúr, chez Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §53 = Macalister – Mac Néill 1916 : 78-79), où il est l'un des meneurs des Némédiens contre les Fomóire.

1978 Jaski 2008.

1979 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §13 = Lot 1934 : 156.

De la venue de Nemed en Irlande, *a* ne mentionne que ceci :

Alors l'Irlande fut vide, ensuite, pendant une période de trente ans après Partholón, jusqu'à ce que Nemed fils d'Agnoman des Grecs de Scythie vint avec ses quatre chefs ; [ils étaient les quatre fils de Nemed]. Il avait quarante-quatre bateaux sur la Mer Caspienne pendant un an et demi, mais un seul navire atteignit l'Irlande (...) <sup>1980</sup>.

Les recensions *b* et *c* développent les péripéties de ce voyage :

Il partit de Scythie vers l'ouest, voyageant sur la Mer Caspienne, jusqu'à ce qu'il arriva dans son errance au grand océan dans le nord. Sa compagnie était de trente-quatre bateaux, avec trente dans chaque navire. Une tour d'or leur apparut alors sur la mer, et ils allèrent tous la capturer : et tous furent noyés excepté l'octade de Nemed. Quand la mer était haute, elle passait par-dessus cette tour, et quand c'était le reflux la plus grande partie de celle-ci était exposée. Si grande fut l'avidité pour l'or qui s'empara d'eux qu'ils ne perçurent pas la mer qui se déchainait autour d'eux ; si bien que le courant leur prit leurs navires, excepté un bateau, celui qui transportait Nemed et ses trois fils avec lui : et c'est eux qui protégèrent les femmes. Nemed erra ensuite un an et un jour jusqu'à ce qu'il arriva en Irlande <sup>1981</sup>.

Dans les deux extraits du *LGÉ*, la mention de la Mer Caspienne comme étant une mer ouverte sur un océan nordique est due à Strabon ou Pomponius Mela <sup>1982</sup>. Dans le second texte, l'explication de l'arrivée en Irlande d'un seul navire nous est donnée, comme résultant d'un engloutissement insulaire qui a pour parallèle inverse celui qui clôturera l'invasion des Némédiens, comme nous le verrons plus bas. Cette tour a été considérée comme située au pays des morts et comme étant la demeure du dieu de l'Autre Monde <sup>1983</sup>. Le fait que le navire survivant de Nemed soit désigné ici comme transportant une octade est, selon Scowcroft, une référence au déluge biblique <sup>1984</sup>. Ce faisant, en désignant les membres du navire de Nemed de la même manière que l'équipage de l'arche de Noé, les rédacteurs du *LGÉ* l'auraient assimilé au patriarche biblique et auraient inventé l'histoire de ce naufrage pour coller au plus près à la tradition noachique. La mention de l'octade – qui est fautive puisque la famille de Nemed compte sept membres au total – est clairement une référence biblique qui permet d'établir l'analogie entre Nemed et Noé. Le côté artificiel de cette octade est vérifié par le poème XLI, où seuls trois fils de Nemed sont cités à côté de leur père <sup>1985</sup>. Cependant, cela ne remet pas forcément en cause l'origine indigène du naufrage en lui-même, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre. Il n'en reste pas moins que tous les récits rapportant l'invasion de Nemed font mention d'un naufrage de sa flotte ayant lieu au large des côtes irlandaises.

---

1980 *Lebor Gabála Éirenn* §237 = Macalister 1938-1956 : III 120-121. Une référence à un tel événement est également faite par le *STMC* (cf. chap. I. 1. 2. b.). Le *Leabhar Fidnacha* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-17) mentionne une telle durée entre les invasions de Partholón et de Nemed.

1981 *Lebor Gabála Éirenn* §248 = Macalister 1938-1956 : III 128-131. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 178-179) cite également un passage similaire à *b* et *c*, développant les références des géographes antiques, tout en affirmant qu'il ne s'agit pas de la Mer Caspienne, mais de la Mer Noire, en évoquant l'impossibilité d'atteindre l'Irlande depuis la Caspienne. En outre, il ne mentionne pas l'anecdote de la tour d'or et le fait qu'il ne reste plus qu'un seul navire. Ó Cléirigh, quant à lui, cite l'anecdote de la tour à la manière du *LGÉ* (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §43 = Macalister – Mac Néill 1916 : 72-73).

1982 Strabon, *Géographie*, XI 6 1 ; Pomponius Mela, *Chorographie*, III 5.

1983 Arbois de Jubainville 1884 : 86, 118-120 ; Le Roux 1968 : 389 n.44.

1984 Scowcroft 1988: 22.

1985 *Ibid.* : 25.

Mentionnons, enfin, que le *Chronicon Scotorum* fait arriver Nemed à Inber Scene, sans plus de détails<sup>1986</sup>. Il s'agit de la seule source qui mentionne le lieu d'arrivée de Nemed.

### 1. 3. b. Les défrichements, les éruptions lacustres et les autres réalisations némédiennes.

Une fois arrivé en Irlande, Nemed y défricha des plaines que les trois versions de cette invasions mentionnent<sup>1987</sup>, citons *a* :

Douze plaines furent défrichées par Nemed en Irlande : Mag Cera, Mag Eba, Mag Cuile Tolaid et Mag Luirg en Connacht ; Mag Seired en Tethba ; Mag Tochair en Tir Eogain ; Mag Seimne en Araide ; Mag Macha en Airgialla ; Mag Muirthemne en Brega ; Mag Bernsa en Laighne ; Leccmag et Mag Moda<sup>1988</sup> en Munster.

Son séjour est aussi ponctué d'éruptions lacustres qui sont mentionnées par les trois versions du texte<sup>1989</sup>, nous citons *a* :

Il y eut quatre éruptions lacustres en Irlande au temps de Nemed : Loch Cál en Uí Nialláin, Loch Muiremair en Luigne, Loch Dairbrech, Loch Annind en Meath. Quand sa tombe [celle d'Annind fils de Nemed] fut creusée et qu'il fut enterré, il y eut une éruption lacustre sur le pays<sup>1990</sup>.

De plus, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les Fomóire, il gagne trois ou quatre batailles sur ceux-ci et leur fait également construire deux forts royaux : Ráith Chimbaíth en Seimne, et Ráith Chinn Eich chez les Uí Nialláin<sup>1991</sup>.

### 1. 3. c. La mort de Nemed.

Toutes les versions du *LGÉ* nous décrivent la mort de Nemed de la même manière. Après sa dernière victoire sur les Fomóire, il serait mort de peste à Ailen Arda Nemed en Uí Liathain<sup>1992</sup>.

---

1986 *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 8-9.

1987 *Lebor Gabála Éirenn* §§240 (*a*), 252 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : III 122-123, 132-135.

1988 Mag Cera se trouve dans la baronie de Carra, dans le comté de Mayo (*DIG* s.v. mag cerae). Mag Eba se trouve entre le Benbulbin et la mer, dans le comté de Sligo (*DOG* s.v. mag ebha). Mag Cuile Tolaid est localisée dans la baronie de Kilmaine, dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. mag cuili tolaid). Mag Luirg est l'actuelle Moylurg, au sud de la rivière Boyle, dans la baronie de boyle, dans le comté de Roscommon (*DOG* s.v. mag luirc). Mag Sereid est le site sur lequel s'est fondé le monastère de Kells, dans le comté du Meath (*DOG* s.v. mag sered). Mag Tochair se trouve au pied du Slieve Snecht, dans la baronie d'Inishowen, dans le comté du Donegal (*DOG* s.v. mag tóchair). Mag Seimne est l'actuelle péninsule d'Islandmagee, dans le comté d'Antrim, en Irlande du Nord (*DOG* s.v. mag semne). Mag Macha forme les alentours de l'actuel Armagh (*DOG* s.v. mag macha). Mag Muirthemne est l'actuelle baronie de Dundalk, dans le comté de Louth (*DOG* s.v. mag murthemni). Mag Bernsa se trouve près des rivières Burren et Barrow à Carlow, dans le comté du même nom (*DOG* s.v. mag mbernsa). Leccmag et Mag Moda ne sont pas clairement identifiables (*DOG* s.v. leccmag, mag moda).

1989 *Lebor Gabála Éirenn* §§239 (*a*), 250 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : III 120-123, 130-133.

1990 Les noms de ces plaines et de ces lacs se retrouvent chez Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §§46, 48 = Macalister – MacNéill 1916 : 74-75), Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 176-177) et dans les *AFM*. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 15) font de même, mais sans donner les noms des plaines et des lacs. Le Loch Cál est l'actuel Loughgall dans la baronie d'Oneilland West, dans le comté d'Armagh (*DOG* s.v. loch cal). Le Loch Muiremair est l'actuel Lough Ramor, près de Virginia, dans le comté de Cavan (*DOG* s.v. loch muiremair). Le Loch Dairbrech est l'actuel Lough Derravaragh, dans le comté de Westmeath (*DOG* s.v. loch dairbrech). Le Loch Annind est l'actuel Lough Ennell, localisé près de la ville de Mullingar, dans le comté du Westmeath (*DOG* s.v. loch n-aindind).

1991 Cf. chap. III. 1. 2. a.

1992 *Lebor Gabála Éirenn* §§241 (*a*), 254 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : III 122-123, 136-139. A part N, les autres versions ajoutent qu'un certain nombre de membres de son peuple meurent avec lui : F et Lc parlent de deux mille morts ; b et B de trois milles. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §50 = Macalister – Mac Néill 1916 : 76-77), les AQM

Chose intéressante pour notre propos, un homonyme de Nemed est dit avoir donné son nom à Ard Nemid. Il s'agit de Nemed mac Sroibcinn qui est un roi des Érainn du Munster (*Erna Mumu*). Il tua le haut-roi Conaire Cóem et se maria avec la veuve de celui-ci, Sárarit, aussi appelée Macha. Les trois fils de Conaire, appelés les trois Cairbre, vont jusqu'en Munster où ils le défont à la bataille de Cenn Abrat. Nemed s'enfuit alors à Ard Nemid, sous la protection de son épouse, mais il est tué par l'un des trois fils de celle-ci, Cairbre Musc<sup>1993</sup>. Comme signalé par O'Rahilly et Ó hÓgáin<sup>1994</sup>, il y a des liens très nets entre ces deux histoires, à travers le nom de ce roi, le lieu de sa mort et le nom de sa femme. Sachant que les trois Cairbre seront à l'origine de trois tribus : les Múscraige, les Corcu Baiscind et les Dál Riata<sup>1995</sup>, alors que Nemed est à l'origine de trois lignées sociogoniques et que la signification du nom de Nemed est, comme nous le verrons, profondément attachée à ces trois lignées, l'histoire de Nemed mac Sroibcinn semble être une adaptation généalogique locale de celle de Nemed mac Agnomain. En effet, on remarquera que, dans les deux histoires, suite à la mort de leur père, trois frères, fondateurs de trois lignées, vont affronter un usurpateur qui va mourir de la main de leur aîné sur une île au large de l'Irlande. Certes, Nemed mac Agnomain n'est pas explicitement tué par Conann et les siens, mais si l'on prend en considération ce que l'on a dit concernant le rapport entre les Fomóire et les épidémies, il semble bien que ceux-ci soient impliqués dans la mort de Nemed. On remarquera que l'homonyme de ce dernier est le meurtrier, il y a là une inversion due à la nécessité de conserver l'ancêtre originel – Conaire Cóem – tout en incluant Nemed<sup>1996</sup>. En outre, le fait que Conaire Cóem soit, au départ, l'un des trois rois du Munster<sup>1997</sup>, que la triple royauté du Munster est un rappel des trois fonctions centrales indo-européennes et que les fils de Conaire Cóem sont trois, peut donner à ces derniers une symbolique analogue à celle que nous développerons au sujet des trois descendants de Nemed et de leurs lignées.

---

(AM 2859 = O'Donovan 1856 : 10-11) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 180-181) de trois mille morts. En ce qui concerne l'association de ce lieu avec Nemed, K. Kilpatrick considère que celle-ci est tardive et remonte à une popularisation de la mythologie du LGÉ, sur la foi de la mention de ce lieu chez Keating (Kilpatrick 2010 : 42-43), alors que nous venons de signaler que la connexion entre Nemed et Ard Nemid remonte aux strates les plus anciennes du LGÉ. Ard Nemid est l'actuelle Great Island, dans la baie de Cork (*DOG* s.v. ailén arda nemid).

1993 Gwynn 1912.

1994 O'Rahilly 1946 : 75-76; Ó hÓgáin 2006 : 374.

1995 *Généalogies du Livre de Leinster*, 324 g 49 = O'Brien 1962 : 381.

1996 On remarquera également que le nom de l'île où meurent Nemed et son homonyme peut se traduire par « la Grande (ou haute) [Île] de Nemed ». La polysémie de l'adjectif *ard* a pu aider à mettre en parallèle cette île avec la babelique Tour de Conann. Ce faisant, la conjonction entre le lieu de la mort de Nemed et celui de la mort de Conann a pu permettre la fusion de ces deux figures et l'inversion constatée.

1997 Sur ce roi, aussi appelé Conaire mac Moga Láma, cf. Ó hÓgáin 2006 : 98-99.



## 2. La destinée des Némédiens après la mort de leur meneur.

Le peuplement némédien de l'Irlande ne s'arrête pas avec la mort de son meneur : son peuple lui survit, se trouve d'autres chefs, tout en étant menacé par les Fomóire.

### 2. 1. L'oppression des Fomóire et la révolte des descendants de Nemed.

Contrairement aux partholoniens les Némédiens sont opprimés et non détruits par les Fomóire, mais ils réussirent aussi à se débarrasser de leurs persécuteurs.

#### 2. 1. a. Le tribut des Fomóire.

Comme évoqué dans le chapitre sur les Fomóire, le peuple de Nemed est, après la mort de celui-ci, sous l'oppression des Fomóire<sup>1998</sup>. Selon *a*, ces derniers leur imposèrent que les deux tiers de leurs enfants, de leur grain et de leur lait leur soient apportés chaque nuit de Samain à Mag Ceitne<sup>1999</sup>.

Les recensions *b* et *c* ajoutent des détails quant à ce tribut. Citons la première version :

Cela était l'oppression : ils [les Fomóire] firent de l'Irlande une terre à moutons, et personne n'osait laisser voir sortir de la fumée d'une maison en Irlande, de jour, en ce temps-là ; et les deux tiers de leur grain, de leur lait et de leur progéniture étaient pris par eux en tribut. Les hommes d'Irlande devaient l'apporter chaque nuit de Samain aux Fomóire, à Mag Ceitne. Et c'est pour cela que celle-ci est appelée Mag Ceitne, à cause de la fréquence avec laquelle ils devaient fournir ce tribut : comme s'ils s'étaient dits : « Est-ce que c'est à la même plaine (*mag cétna*) que le tribut doit être apporté cette fois-ci ? C'est pourquoi on l'appelle Mag Ceitne<sup>2000</sup>.

En ce qui concerne la plaine de Mag Ceitne, H. D'Arbois de Jubainville et F. Le Roux considèrent que c'est la plaine de l'Autre Monde sur laquelle se place la lutte des occupants de l'Irlande contre les Fomóire, à la manière des Túatha Dé Danann qui les affrontent à Mag Tured<sup>2001</sup>. Pour notre part, nous pensons que cette interprétation est bien hasardeuse, car il s'agit du lieu de perception et non celui de l'affrontement des Némédiens contre les Fomóire. En effet, nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu'une anecdote des *dindshenchas* mentionnait la collectrice du tribut des Némédiens comme étant une certaine Liag et leur première victime dans leur révolte contre l'oppression des Fomóire. Elle n'est pas abattue à Mag Ceitne, mais à Mag Léige. En outre, les descendants de Nemed vont affronter leurs oppresseurs sur l'île côtière où réside Conann et non sur une plaine à l'intérieur des terres.

---

1998 Cf. Chap. III. 1. 2. a.

1999 *Lebor Gabála Érenn* §§242 = Macalister 1938-1956 : III 122-125.

2000 *Lebor Gabála Érenn* §255 = Macalister 1938-1956 : III 138-141. La version irlandaise de l'*Historia Brittonum* (*Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45) évoque l'oppression des Fomóire sans donner plus de détails. C'est également le cas des *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 15) et des *AQM* (*AM* 3066 = O'Donovan 1856 : 10-11). Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-17), quant à lui, parle tout aussi laconiquement de l'oppression des Fomóire, tout en précisant que la Tour de Conann fut construite par celui-ci pour opprimer les Némédiens et qu'il y eut deux cent onze ans entre l'arrivée de Nemed et la destruction de la tour. O' Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §51 = Macalister – Mac Néill 1916 : 76-77) donne une version similaire à *b*, tout comme Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 180-183), qui y ajoute le tribut pris par Liag.

2001 D'Arbois de Jubainville 1884 : 102; Le Roux 1968 : 391 n.48.

## 2. 1. b. L'expédition des descendants de Nemed contre la Tour de Conann.

La lourdeur de ce tribut entraîne une expédition des descendants de Nemed contre les Fomóire<sup>2002</sup>. Parmi ceux-ci des meneurs se distinguent, d'après les trois recensions :

[...] Ils [les Némédiens] avaient trois champions, Semul<sup>2003</sup> fils de Iarbone<sup>2004</sup> le Devin fils de Nemed, Erglan<sup>2005</sup> fils de Beóan fils de Starn<sup>2006</sup> fils de Nemed, Fergus Lethderg fils de Nemed. Trente milles sur la mer, un autre [groupe de] trente milles sur la terre, ceux-ci prirent d'assaut la tour. Conann et sa progéniture tomba.

Alors, après la capture, Morc, fils de Dela vint sur eux avec les équipages de soixante navires et ils tombèrent dans un massacre mutuel. La mer vint sur le peuple d'Irlande, et pas un d'eux n'échappa de l'autre, si grave fut la lutte : aucun n'en réchappa sauf un navire, dans lequel ils y avaient trente guerriers [...] <sup>2007</sup>.

Le poème XLII nous décrit plus en détail cette expédition :

La prise de la Tour de Conann avec valeur  
contre Conann le grand, fils de Febar :  
les hommes d'Irlande vinrent à Elle,  
trois brillants meneurs avec eux.

Erglan fils de Beón fils de Starn,  
Semeon fils de Iardan<sup>2008</sup> le rude,  
avant l'exil vint le guerrier des plaines,  
le fils de Nemed, Fergus Lethderg.

Trois fois vingt mille, d'une manière brillante,  
sur terre et sur mer,  
tel est le nombre de ceux qui partirent de chez eux,  
les enfants de Nemed, pour la prise.

Torinis, l'île de la tour,  
la forteresse de Conann fils de Febar ;  
par Fergus lui-même, un combat valeureux,  
Conann fils de Febar tomba.

Morc fils de Dela y vint,  
c'était pour aider Conann.  
Conann tomba avant,  
pour Morc ce fut une grave nouvelle.

Trois fois vingt navires sur l'océan,  
tel fut le nombre avec lequel vint Morc fils de Dela :  
ils les rencontrèrent là avant qu'ils ne vinsent à terre,  
les enfants de Nemed avec une puissante force.

Les hommes de toute l'Irlande dans la bataille,  
après la venue des Fomóire,  
le flux les noya tous,  
hormis trois fois dix hommes.

Erglan, Matach, Iartach le noble,  
les trois fils de Starn fils de Beóan à la ceinture blanche;  
Beothach, Britán après le combat,  
Baath le glorieux et Ibath.

Bechach, Bethach, Bronal, Pal,

---

2002 Cf. Chap. III. 1. 2. a.

2003 Se(i)me(o)n dans *b* et *c*.

2004 Iardonel dans *D*, *E* et *R*.

2005 Heargal dans *F* et Ergalan dans *D*, *E* et *Lc*.

2006 Sdarn dans *F*, *B* et *Lc*.

2007 *Lebor Gabála Éirenn* §§242 (*a*), 256 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : III 122-125, 140-143.

2008 Iarton dans *D* et Iarnan dans *Lc*.

Gorthigern, German, Glasan,  
Ceran, Gobran, Gothiam le pur,  
Gam, Dam, Ding et Deal.

Semeon<sup>2009</sup>, Fortech, Gosten le brillant,  
Grimaig, Guilluc l'astucieux.  
Taman, Turruc et Glas,  
Feb et Feran à la chevelure frisée (...) <sup>2010</sup>.

Hormis les circonstances de cette bataille que nous avons précédemment étudiée<sup>2011</sup>, ce poème nous indique deux choses intéressantes. La première est le nom de celui qui vaincra Conann, Fergus Lethderg, qui mourra dans la bataille, puisqu'il n'est pas compté dans la liste des trente survivants. Cependant, nous verrons que cette tradition contredit les différentes versions de la prose du *LGÉ*. Ensuite la liste des survivants peut nous fournir diverses informations, si l'on met à part les noms des descendants de Nemed. Ainsi, Bechach et Bethach semblent être des doublets de Beothach. Bronal est sans étymologie<sup>2012</sup>. Pal, orthographié Fál dans la prose de *c*, pourrait être alors le nom de l'Irlande. Gorthigern est le nom du langage que parlaient les hommes avant la dispersion de la Tour de Babel, ou la transcription irlandaise du nom du prince gallois Vortigern<sup>2013</sup>. German vient du nom de la Germanie. Si l'on prend en compte la référence à la Tour de Babel, Glas et Glasan pourraient rappeler l'un de ses linguistes, Gáedel Glas<sup>2014</sup>. Ceran est mystérieux, si ce n'est qu'il rappelle le nom d'une des belles-filles de Nemed, Cera. Gothiam vient du nom de la Gothie. Gam vient de *gam* « tempête hivernale »<sup>2015</sup>, ce qui concorde bien avec l'inondation qui met fin à l'expédition. Dam provient de *dam*, qui peut être la désignation d'un bœuf ou d'un cerf diluvien<sup>2016</sup>. Taman proviendrait

2009 Semul est aussi appelé Semeon (*b*), Seimeon (B) et Semon (M).

2010 *Lebor Gabála Érenn* XLII §§1-10 = Macalister 1938-1956 : III 181-185.

2011 Pour ce qui est des autres textes formant notre corpus, ils donnent des versions similaires. Ainsi, le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-17) fait assiéger la Tour de Conann par soixante mille hommes qui, dans les combats qui se déroulent à proximité, ne font pas attention à la marée déferlante, sauf les trente survivants qui réussissent à s'échapper. Les *AQM* (*A. M.* 3066 = O'Donovan 1856 : 10-13) font s'exterminer les deux armées durant la destruction de la tour, d'où ne reviennent que les trente survivants némédiens. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 182-185) nous dit que les trois champions qui menèrent les soixante mille Némédiens contre les Fomóire furent « Beothach, fils de Iarbhoineol le prophète, fils de Neimheadh; Fearghus Leithdhearg, fils de Neimheadh; and Earglan, fils de Béoan, fils de Starn, fils de Neimheadh, avec ses deux frères, à savoir, Manntán et Iarthacht ». L'affrontement se termine de la même manière que dans les versions précédemment données et, des trente survivants, sont cités « Simeon Breac, fils de Starn, fils de Neimheadh; Iobath, fils de Beothach, fils de Iarbhoineol Fáidh, fils de Neimheadh; et Briotán Maol, fils de Fearghus Leithdhearg, fils de Neimheadh ». Ce passage semble suggérer que Fergus trouva la mort lors de cette bataille. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 14), quant à elles, confondent la bataille de Murbolg, où meurt Starn, et la prise de la Tour de Conann puisque ces chroniques disent qu'ils prirent d'assaut la Tour de Conann avec six mille hommes, mais ils furent vaincus et détruits par les Fomóire qui les réduisirent ensuite en servitude. Les Némédiens qui se révoltèrent furent, par la suite, chassés du pays par les Fomóire. En ce qui concerne la version du *Do Ghabhálaibh Érend*, elle est assez particulière pour avoir sa propre étude.

2012 A moins qu'il ne s'agisse d'un dérivé de *bronnaid* « acte de consumer, de détruire » (*eDIL* s.v. 1 *bronnaid* ; *LEIA* B-96), ce qui serait en adéquation avec l'événement où il apparaît.

2013 Macalister 1938-1956 : I 248. Pour celui-ci, il s'agirait d'une transcription corrompue du *Vox Domini* des Psaumes, le langage censé être parlé au Paradis, sur une formation *gair* + *tigern*, soit « voix/appel du seigneur ». Cette théorie est reprise par D. Ó Cróinín (1983 : 141 n. 6.3), qui considère que le parallèle entre Gorthigern et Vortigern n'est pas plus qu'une curieuse coïncidence.

2014 Cf. chap. IX.

2015 *eDIL* s.v. *gam*.

2016 *eDIL* s.v. *dam* ; *LEIA* D-19. Sur les bœufs ou cerfs diluviens, cf. Carey 1992b : 31.

de *taman* dans son sens figuré de « chef, meneur, descendant »<sup>2017</sup>. *Turruc* viendrait de *turrac* « attaque, calamité, désastre »<sup>2018</sup>. *Feran* renverrait à *ferán* « petit homme »<sup>2019</sup> ou à *ferann* « terre, territoire, domaine »<sup>2020</sup>. Gobran, Guilluc, Ding, Dial, Grimaig et Feb n'ont pas d'explications pertinentes.

Il apparaît donc que les noms qui se laissent interpréter semblent se référer au contexte diluvien cataclysmique de cette expédition, tout en faisant référence à la dispersion des nations après l'épisode de la Tour de Babel. Cela rejoint les vues de Scowcroft qui voyait l'épisode de la Tour de Conann comme étant un mélange du Déluge et de la Tour de Babel, ainsi que de l'Exode. Il est vrai que Isidore et Augustin relient le Déluge et la Tour de Babel<sup>2021</sup> et nous avons vu précédemment que les Fomóire, du fait de l'ascendance biblique qui les faisait remonter à Caïn ou Cham, avaient pour collatéraux Nemrod et les Egyptiens, selon le même auteur<sup>2022</sup>. Le poème V de *b* juxtapose les mesures de la tour de Babel à celle de l'Arche<sup>2023</sup>. De plus, une longue tradition patristique identifie le Déluge et le passage de la Mer Rouge<sup>2024</sup>.

Ce dernier point nous rappelle que la prise de la Tour de Conann est justement synchronisée avec l'Exode biblique<sup>2025</sup>. Certes la sujétion des Némédiens et leur fuite après un engloutissement peuvent en effet être comparés à la servitude des Hébreux et à leur fuite à travers la Mer Rouge qui engloutit l'armée de Pharaon. Cependant, il existe de grandes différences entre les deux événements. Premièrement, la révolte des Némédiens est violente par rapport à celle des Hébreux et elle se termine, non seulement par l'engloutissement des Fomóire, mais aussi par celui de la majorité des Némédiens. Il y a là de grandes différences entre les deux traditions. Il faut donc voir une analogie entre le texte irlandais et la Bible, plutôt qu'un emprunt du premier au second. Scowcroft insiste également sur l'emprunt biblique en faisant une octade noachique de l'ensemble formé par les trois meneurs de l'invasion – un fils, un petit-fils et un arrière-petit-fils de Nemed – et de Nemed<sup>2026</sup>. Mais il n'y a aucun rapport entre ces trois-là, qui forment un groupe cohérent, et Nemed, qui est mort depuis longtemps, dans le contexte de l'épisode, en dépit de leur lien généalogique avec leur patriarche. C'est une analogie encore plus lointaine que celle précédemment évoquée.

---

2017 *eDIL* s.v. *taman* ; *LEIA* T-25.

2018 *eDIL* s.v. *turrac*, *torra(i)n*, *tuirenn* ; *LEIA* T-186.

2019 *eDIL* s.v. *ferán*.

2020 *eDIL* s.v. *ferann*.

2021 Isidore, *Étymologies*, IX 1 1, 2 2 ; Augustin, *la Cité de Dieu*, XIV 11.

2022 Isidore, *Étymologies*, IX 2 10.

2023 *Lebor Gabála Éirenn* V §43 = Macalister 1938-1956 : I 190-191.

2024 Scowcroft 1988 : 28 n. 77.

2025 *Lebor Gabála Éirenn* XLII §14 = Macalister 1938-1956 : III 186-187. Cf. Scowcroft 1988 : 21.

2026 Scowcroft 1988 : 25.

Les différentes versions de la prise de cette tour sont relativement laconiques, mais il existe une version de la prise de la Tour de Conann qui est particulièrement développée, celle du *LGÉ* d'Ó Cléirigh.

## 2. 1. c. La prise de la Tour de Conann selon Ó Cléirigh.

Comme dans les autres versions, les Némédiens se révoltent contre les Fomóire à cause de la lourdeur du tribut qu'ils subissent si bien que leurs trois chefs réunirent en un seul lieu tout leur peuple, et décidèrent de se rendre à la Tour de Conann pour y demander un allègement de leur oppression ou, s'ils échouaient, pour combattre les Fomóire<sup>2027</sup>. Voici comment est décrite leur expédition :

Ceux-ci étaient leurs chefs : Fergus Lethderg, fils de Nemed ; Semeon, fils de Iarbonel, fils de Nemed ; Erglan, fils de Beoan, fils de Starn, fils de Nemed. Il y avait en outre d'autres princes et nobles dans cette assemblée, avec Arthur Mór (« le Grand »), fils de Nemed et Alma Enfiachlach (« A la Dent Unique »), etc. Trente mille sur la mer et le même nombre sur terre, c'était l'histoire des Enfants de Nemed qui allèrent à cette destruction, en plus des étrangers, des bons à rien et d'une populace qu'ils emmenèrent pour augmenter leur rassemblement contre l'oppression des Fomóire.

Après qu'ils eurent atteint le rivage de Torinis ils firent des cabanes et des huttes près du bord de la baie. Alors ils décidèrent en conseil d'envoyer Alma Enfiachlach à Conann, pour demander un répit au sujet de la taxe jusqu'à la fin de trois années. Alma partit et atteignit la forteresse de Conann. Quand il entendit ses paroles, Conann fut furieux contre le prince martial, si bien qu'il ne tira rien de bon de son voyage. Il retourna vers son peuple et leur dit les mots du chef. Ils furent abattus en entendant cela et ils incitèrent Alma à y retourner, pour demander un répit d'un an à Conann, pour lui montrer leur pauvreté et leur besoin, pour porter le témoignage de leur incapacité à produire ainsi le lourd tribut de cette année, et que celui-ci viendrait à lui dans sa plénitude à la fin de cette période. Ils lui dirent en outre de proclamer la guerre contre Conann, s'il n'obtenait pas le délai qui lui était demandé, car ils préféraient tomber ensemble en un endroit, hommes, femmes, garçons et filles plutôt que d'être plus longtemps dans la grande détresse dans laquelle ils étaient.

Alma retourna vers Conann et lui dit les mots des Enfants de Nemed en sa présence. « Ils auront la grâce », dit Conann, « à la condition qu'ils ne se séparent ni ne se dispersent les uns des autres jusqu'à la fin de cette année, si bien que moi et les Fomóire les auront en un endroit, pour leur destruction, à moins qu'ils paient l'impôt dans sa totalité à la fin du délai. »

Alma retourna auprès des siens et leur raconta ses nouvelles. Ils acceptèrent alors cela, en espérant qu'ils puissent envoyer des messagers à leur parents et à leur race originelle en Grèce, pour leur demander l'aide d'une armée contre les Fomóire, car Relbeó, fille du roi de Grèce était la mère de deux des enfants de Nemed, Fergus Lethderg et Alma Enfiachlach. Smol, fils d'Esmol, était roi de Grèce en ce temps là.

Quand les messagers de ses parents lui arrivèrent, il fit venir et assembler les nobles de Grèce tous ensemble, si bien qu'il réunit une immense armée de guerriers de choix, des druides et des druidesses, des loups et des animaux venimeux à travers les rivages. Il les envoya devant les Enfants de Nemed et lui-même les rejoignit ensuite avec le rassemblement complet des Grecs. La progression de cette expédition guerrière n'est pas relatée jusqu'au moment où ils abordèrent à la Tour de Conann.

Les Enfants de Nemed les accueillirent et il fut convenu par eux après leur arrivée de déclarer la guerre à Conann, à moins qu'il ne leur rende leur liberté. Ils lui envoyèrent des messagers à ce sujet. Conann devint furieux envers eux après avoir entendu cela, si bien qu'il accepta de combattre. Les messagers retournèrent auprès de leur peuple. Conann envoya chercher Morc, fils de Dela, l'autre prince des Fomóire. Malgré tout, il pensait qu'il était peu glorieux de différer le début de la bataille, car il était sûr que les Enfants de Nemed n'étaient pas prêts à combattre avec lui, à cause du nombre et de la valeur de son armée.

Alors les hommes d'Irlande envoyèrent un espion au château de Conann, à savoir, Relbeó, la fille du roi de Grèce, qui était venue dans l'armée de ses enfants. Elle était une druidesse, et elle alla dans le château sous la forme d'une concubine de Conann, si bien qu'elle était dans sa confiance amoureuse pendant un moment, à cause de la

---

2027 *Do Ghabhálaibh Érend* §52 = Macalister – Mac Néill 1916 : 76-79.

confusion de son esprit. Une bataille eut lieu en premier entre leurs druides et une autre entre leurs druidesses, si bien que cela alla contre les Fomóire. En bref, chaque bataille qu'ils menèrent par la suite contre les Fomóire, ils la gagnèrent, si bien que leur peuple fut détruit dans une large mesure.

Un mur puissant et difficile à abattre fut construit par les Enfants de Nemed près du château après cela, sur le conseil de leur espionne. Et ils envoyèrent les animaux nuisibles que les Grecs avaient apportés pour leur assistance jusqu'à la tour après cela, si bien qu'ils percèrent ensemble chaque partie et chaque côté de celle-ci devant eux. Si bien que l'offensive suivit leur trace à travers les chemins qu'ils avaient faits vers l'avant du château. Les puissants hommes du château ne supportèrent pas de rester à l'intérieur de celui-ci, à cause de la force et du venin des étranges animaux nuisibles mêlés avec eux à cette occasion.

Conann, avec ses escadrons guerriers s'enfuit et il pensa que cela était ignoble de ne pas attaquer les armées face à face, car il considérait qu'il était plus facile de les combattre que d'attendre dans le château avec les venimeuses bêtes sauvages qui étaient venues à travers les murs après qu'elles les aient détruits. L'armée attaquante les mit sous le joug, à la fois chiens et porcs venimeux, après que ses guerriers eurent quitté le château. Ils laissèrent une garde sur celui-ci ensuite et ils poursuivirent le combat [...] <sup>2028</sup>.

Conann fut tué par Fergus Lethderg, tandis que ses deux plus grands guerriers, Giolcas, fils de Fébar, et Orcifanat, furent respectivement tués par Semeon et Iarbonel. Les Némédiens entourèrent ensuite les guerriers des Fomóire et les massacrèrent, puis ils pillèrent la tour et l'incendièrent, y faisant périr ainsi toutes les femmes et les enfants des Fomóire. Les Némédiens se partagent le butin avec les Grecs, qui partent ensuite, tandis que les premiers restent sur le lieu des combats pour enterrer leurs nobles tués là <sup>2029</sup>. Arrive alors, la flotte de Morc :

Cela ne fut pas long avant qu'ils virent une flotte au grand complet s'approchant d'eux, de soixante navires était son nombre, grouillant d'un choix de guerriers, menés par Morc, fils de Dela, l'autre chef des Fomóire, venant pour aider Conann, si bien qu'ils accostèrent en leur présence. Les Enfants de Nemed allèrent contre eux pour disputer la rade avec eux, bien qu'ils fussent épuisés, car cela était leur résolution : ne plus supporter que les Fomóire fréquentent plus longtemps l'Irlande.

Cependant, bien que grande fût le ressentiment et la haine de Morc, fils de Dela, contre les Enfants de Nemed avant cela, cela était de loin plus important en cette occasion et il incita son peuple contre eux pour venger cette grande offense sur eux. Une brûlante bataille désespérée fut menée entre eux de chaque côté. Si forte fut l'intensité du combat et la grandeur de leur hostilité mutuelle qu'il ne perçurent pas que la gigantesque vague de la marée montante s'abattait de chaque côté autour d'eux, car il n'y avait aucune attention dans leur esprit si ce n'est pour leurs exploits guerriers seuls, si bien que la majorité fut noyée et annihilée, sauf l'équipage d'un seul navire des Fomóire et un groupe de trente hommes des Enfants de Nemed. L'équipage de ce navire rentra et raconta leur histoire au peuple et ils furent abattus en entendant cela <sup>2030</sup>.

Ó Cléirigh nous donne ensuite parmi les trente guerriers survivants les noms des trois chefs restant : Beothach, fils de Iarbonel, fils de Nemed ; Semeon, fils d'Erglan, fils de Beoan, fils de Starn, fils de Nemed et Britan, fils de Fergus Lethderg, fils de Nemed ; puis, plus loin la liste complète des trente guerriers <sup>2031</sup>.

Selon Macalister, cette version de l'attaque de la Tour de Conann par les Enfants de Nemed est un embellissement d'Ó Cléirigh. En effet, Macalister signale que l'anecdote de la séduction de Conann par Relbeo est similaire à l'épisode biblique de Judith et Holoferne et la mention des animaux venimeux pourrait venir de la tradition des *Mille et Une Nuits* <sup>2032</sup>.

---

2028 *Do Ghabhálaibh Érend* §§53-61 = Macalister – Mac Néill 1916 : 78-83.

2029 *Do Ghabhálaibh Érend* §§62-64 = Macalister – Mac Néill 1916 : 84-85.

2030 *Do Ghabhálaibh Érend* §§65-66 = Macalister – Mac Néill 1916 : 84-87.

2031 *Do Ghabhálaibh Érend* §§67, 69 = Macalister – Mac Néill 1916 : 86-89.

2032 Macalister 1938-1956 : III 117-118.

Cependant, nous pouvons objecter à cela trois points. Premièrement, le fait est que le dernier paragraphe est similaire au fragment développé de la fin de l'offensive de la Tour de Conann que nous avons présenté précédemment. Ces deux textes commencent par une harangue de Dela aux siens pour qu'ils vengent leur honneur, puis la bataille survient et, dans les deux cas, ils ne perçoivent pas la marée montante, car toute leur attention est tournée vers leurs exploits guerriers. De même, dans les deux cas, seul un vaisseau des Fomóire et trente guerriers Némédiens s'en sortent. Le vaisseau fomorien retourne dans leur pays où leur histoire provoque l'abattement de leur peuple. Vu que le fragment est plus développé que le texte d'Ó Cléirigh, on peut regretter que l'on n'ait que la fin de ce texte à comparer à celui-ci.

Deuxièmement, trois nouveaux personnages du camp némédien font là leur apparition. Cette version donne à Fergus Lethderg une ascendance maternelle différente de celle des autres fils de Nemed, puisqu'il est dit qu'il est le fils d'une certaine Relbéo, sœur du roi de Grèce, Smol, fils d'Esmol, et qu'il a pour frère Alma Enfiacloch. Penchons-nous sur ces nouvelles figures. Relbéo est définie comme une druidesse. La première partie de son nom est assez énigmatique, tandis que la seconde partie, *béo*, a le sens de « vivant ».

En ce qui concerne Smol, fils d'Esmol, son nom provient sans doute de *smól* « braise, charbon ardent, feu » et, au sens figuré, « souillure »<sup>2033</sup>. Pour ce qui est d'Esmol, deux hypothèses non-exclusives peuvent conduire à son étymologie. On peut le comprendre comme un dérivé de *esmail* « reproche, injure »<sup>2034</sup>, ce qui est comparable au sens moral de *smól*, et/ou il y a eu construction du nom du père sur le nom du fils sur le modèle de cet autre souverain grec, parfois donné comme un ancêtre de Nemed, qu'est Srú, fils d'Esrú.

Enfin, Alma Enfiacloch « À la Dent Unique » ou « Denté comme un oiseau »<sup>2035</sup> est le messager des Némédiens auprès de Conann. Son nom provient d'*alma* « troupeau »<sup>2036</sup>. Or, à la fois son nom et son surnom cadrent parfaitement avec la symbolique de l'invasion des Némédiens<sup>2037</sup>. De plus, on ne peut pas dire que ce personnage a été inventé de toutes pièces par Ó Cléirigh, puisqu'il est mentionné, dans un poème de l'*ANS* et des *dindshenchas*, comme étant l'un des éponymes de la colline d'Almu<sup>2038</sup>, la résidence de Finn mac Umaill, et il est dit qu'il le posséda au temps de Nemed et qu'il y mourut soudainement d'une peste<sup>2039</sup>. On pourrait nous objecter que Ó Cléirigh s'est inspiré

2033 *eDIL* s.v. *smól* ; *LEIA* S-140.

2034 *eDIL* s.v. *esmail*(t).

2035 De *én* forme alternative d'*óen* « unique » (*eDIL* s.v. *óen*) ou de *én* « oiseau » (*eDIL* s.v. *én*) et de *fiacloch* « denté ou ayant une grande dent ou une défense proéminente » (*eDIL* s.v. *fiacloch*). Ces deux expressions sont quasi-synonymes, car les oiseaux, n'ayant pas de dents véritables, mangent avec leur bec.

2036 *eDIL* s.v. *alma* ; *LEIA* A-59.

2037 Cf. *Infra*.

2038 Il s'agit de l'actuelle colline d'Allen, située dans le comté de Kildare (*DIG* s.v. *almu*).

2039 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : II 72-73; *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 121, II 131 ; Dooley – Roe 1999 : 39. Les *dindshenchas* ajoutent qu'il prit ce lieu par la force.

de l'*ANS* ou des *Dindshenchas* pour composer son histoire, mais, d'une part, l'*ANS* ne fait pas mention du surnom d'Alma, et, d'autre part, O'Cléirigh ne mentionne pas la connexion d'Alma avec Almu et la cause de sa mort.

Dans le même ordre d'idée, on peut signaler que si Ó Cléirigh avait inventé de nombreux éléments de sa version du peuplement de Nemed, il aurait inséré dedans les autres traditions des *dindshenchas* concernant des Némédiens.

Enfin, nous avons montré au chapitre concernant les Fomóire que la mention des chiens et des cochons sauvages et venimeux était une référence traditionnelle d'une haute antiquité<sup>2040</sup>.

Nous pouvons donc dire que les éléments développés dans ce texte remontent bien à une version perdue de l'*Orgain Tuir Chonaind*.

L'ancienneté de cet affrontement est encore davantage révélé par la mention déformée qu'en fait l'*Historia Brittonum*.

## 2. 1. d. La prise de la Tour de Conann selon l'*Historia Brittonum*.

Peu après nous avoir décrit la fin du peuplement de Nemed sur lequel nous reviendrons bientôt, l'*Historia Brittonum* nous décrit une curieuse histoire qui semble concerner les Fils de Míl au premier abord :

[...] Après cela les trois fils du Soldat d'Espagne (*Miles Hispaniae*) vinrent avec trente navires avec eux et avec trente femmes dans chaque navire, et ils restèrent pendant l'espace d'une année. Plus tard, ils aperçurent une tour de verre au milieu de la mer et ils aperçurent des personnes sur cette tour et ils tentèrent de parler avec eux, mais personne ne voulut leur répondre. Si bien qu'une année, ils s'empressèrent d'attaquer la tour avec tous leurs navires et toutes leurs femmes, à l'exception d'un navire qui fut détruit par un naufrage, dans lequel étaient trente hommes et un nombre égal de femmes. Les autres navires attaquèrent la tour et tandis que tous étaient descendus sur la plage qui était autour de la tour, la mer les recouvrit et ils furent submergés et pas un seul d'entre eux n'en réchappa. De l'équipage de ce navire qui fut laissé derrière à cause d'un naufrage, toute l'Irlande fut peuplée jusqu'à ce jour. Et après cela, petit à petit, ils vinrent des parties de l'Espagne et occupèrent de très nombreuses régions<sup>2041</sup>.

Notons que, dans la version irlandaise de l'*Historia Brittonum*, ce ne sont ni les descendants de Nemed, ni ceux de Míl qui attaquent la tour, mais les Túatha Dé Danann. Ceux-ci étant absents de la version britannique de ce texte et leur invasion étant située juste avant celle des Milésiens, nous avons là un des deux éléments expliquant qu'ils aient attiré à eux cette anecdote. Nous verrons que l'autre est intimement lié au récit de la seconde bataille de Mag Tured.

Concernant la version britannique de cet événement, O'Rahilly considère qu'il s'agit originellement d'un événement appartenant à l'invasion des Fils de Míl qui s'est retrouvé associé sous la forme des deux naufrages des Némédiens en rapport avec une tour insulaire. Le second naufrage aurait été le plus authentique. Dans l'invasion milésienne, l'expédition vers la tour

---

2040 Cf. Chap. III. 2. 3. j.

2041 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §13 = Lot 1934 : 156-157.



mystérieuse correspondrait au naufrage de certains Milésiens et à leur séjour à Tech Duinn, la maison de Donn, le royaume des morts et le silence des habitants de la tour ne serait autre que celui des morts. Dans l'invasion des Némédiens, elle symboliserait la rencontre de ceux-ci avec leur mort, tandis que le vaisseau réussissant à s'échapper ne serait autre que les survivants de l'attaque ou de la noyade<sup>2042</sup>.

Une telle interprétation nous semble être partiellement correcte. Nous verrons par la suite que le motif des deux tours auxquelles survivent deux groupes de Némédiens a sa propre raison d'être. Cependant, le parallèle fait entre le silence des habitants de la tour et celui des âmes des morts peuplant l'Autre Monde est tout à fait pertinent, même si, comme l'indique Scowcroft, un parallèle avec le motif de l'incompréhension des langues lors de l'épisode de la Tour de Babel est également possible<sup>2043</sup>. Cet aspect de la tour de l'*Historia Brittonum* est tout à fait différents des tours némédiennes qui, tout en faisant partie de l'Autre Monde, ne sont pas explicitement peuplées de défunts. Or, l'île de Donn et son naufrage correspondent bien à la thématique funèbre de la tour mystérieuse. Cependant, cette île et sa symbolique ne préexistait pas au naufrage de Donn et des siens. Il s'ensuit que, originellement, dans le récit ayant servi de modèle pour l'*Historia Brittonum*, l'invasion némédienne se terminait par la prise de la tour, la submersion des assaillants et la survie d'un seul navire ayant donné par la suite les futurs peuples d'Irlande via un retour de ceux-ci vers la terre d'origine de Nemed. Le fait que l'expédition vers la tour de Conann est menée par trois descendants de Nemed, celui-ci étant originaire d'Espagne, comme les trois Fils de Míl, implique une fusion de l'épisode de la Tour de Conann avec celui de l'arrivée des Milésiens en Irlande, qui vont donner le futur peuple irlandais, de la même manière que les descendants de Nemed le seront aussi, en tout cas sociogoniquement.

Au vu des multiples traditions concernant la prise d'une tour de l'Autre Monde par des Némédiens, Scowcroft considère qu'il s'agit d'une preuve de l'abondance de cette tradition élaborée sur la base de modèles bibliques. Certes, les références bibliques sont présentes, mais il s'agit surtout de synchronismes et d'analogies et de nombreux éléments de cette tradition peuvent avoir une origine indigène. Le fait que cet épisode survive dans les listes médiévales de récits peut nous indiquer la haute antiquité de cette tradition.

---

2042 O'Rahilly 1946 : 493-494.

2043 Scowcroft 1988 : 29.

## 2. 2. Les Némédiens après la défaite des Fomóire.

La destinée des Némédiens ne s'arrête pas à leur victoire sur les Fomóire : elle se prolonge à travers leur partage de l'Irlande et leur exil de celle-ci.

### 2. 2. a. Les différentes traditions.

Les survivants de l'expédition de la Tour de Conann s'enfuirent d'Irlande par la suite d'après les trois recensions et connurent des aventures diverses<sup>2044</sup>.

Ainsi, *a* nous raconte leur destin :

[...] Ils s'en allèrent alors, partant d'Irlande, fuyant la maladie et la taxation. Bethach mourut en Irlande de maladie ; ses dix femmes lui survécurent l'espace de vingt-trois ans. Ibath et son fils Baath allèrent au nord du monde. Matach, Erglan et Iartach, les trois fils de Beóan, allèrent à Dobar et Iardobar dans le nord d'Alba.

Semeon vint au pays des Grecs [...].

Et pour ce qui est de Fergus Lethderg et de son fils, Britan Máel de qui descendent tous les Bretons du monde, ils prirent Móin Cónáin et remplirent de leur progéniture la grande île, *Britannia Insula* : jusqu'à ce que Hengist et Horsa, les deux fils de Guictglis, roi des Vieux Saxons, vinrent et les conquièrent repoussant les Bretons aux extrémités de l'île [...].

Les recensions *b* et *c* diffèrent assez peu de *a*, sauf pour indiquer que les femmes de Beothach lui survécurent soixante ans et que la descendance de Fergus et de son fils ne peupla que Moin Conain, alors que « la progéniture de Brutus fils d'Ascanius peupla l'île entière excepté cette partie ».

Le poème XLII diffère par certains détails au sujet de cette division :

[...] Trois fois dix hommes de cette belle navigation  
quittèrent ensuite l'Irlande :  
ils firent un partage en trois  
après la prise de la Tour de Conann à l'ouest.

Le tiers de Bethach le victorieux, à la belle gloire,  
de Torinis à Boinn ;  
c'est lui qui mourut à Inis Fail,  
deux ans après Britán.

Le tiers de Semeon, fils du noble Erglan  
jusqu'à Belach Conglais avec horreur ;  
le tiers de Britán, dit Ua Flaind,  
alla ensuite jusqu'à la Tour de Conann [...] <sup>2045</sup>.

Enfin, le manuscrit TCD H. 2. 15a nous donne une dernière version de ce partage :

Pour ce qui est des trente guerriers des enfants de Nemed qui s'échappèrent, ils divisèrent l'Irlande en trois parties. Les trois chefs qu'ils avaient étaient Beothach fils de Iarboneil le Devin fils de Nemed, Semon fils de Starn, fils de Nemed et Britan Mael fils de Fergus Lethderg fils de Nemed. Maintenant, ceci était le tiers de Beothach, de Torinis de Mag Cetne, l'endroit où la Tour de Conann fut prise et où la bataille se déroula, jusqu'à Bóand, la femme formée d'une centaine de ports. Le tiers de Semon de Bóand jusqu'à Belach Conglais. Le tiers de Britan de Belach Conglais à Torinis de Mag Cetne, au nord de l'Irlande. Beothach fut le premier à quitter l'Irlande et le pays, où ils allèrent en premier était au nord-est du grand Lochlann (...) Britan Mael fils de Fergus Lethderg, il s'implanta à Moin Conain meic Faear. Pour ce qui est de Semon, il alla en Grande Grèce (...) <sup>2046</sup>.

2044 *Lebor Gabála Éirenn* §§243-244 (*a*), 258-265 (*b/c*) = Macalister 1938-1956 : III 124-125, 132-135.

2045 *Lebor Gabála Éirenn* XLII = Macalister 1938-1956 : III 184-187.

2046 *Lebor Gabála Éirenn* §271 = Macalister 1938-1956 : III 156-157.

Notons au passage que, dans cette dernière version, tous les Némédiens ne fuient pas l'Irlande :

[...] Les derniers qui restent furent laissés en Irlande et ne partirent pas avec eux d'Irlande. La première attaque sur l'Irlande fut faite par eux [les Fir Bolg] après un grand épuisement, c'est-à-dire la Bataille de Loch Sentuinne lequel est appelé Loch Febail maintenant : il y fut tué Febal fils de Find fils de Firmend et c'est de lui que ce lac est nommé. Et la Bataille de Mag Glas (...) où Glas fils de Rigbard fils de Fer Bend tomba, roi de ce pays, duquel Mag Glas est nommée (...)<sup>2047</sup>.

Une autre version de la dispersion des descendants de Nemed nous est donnée par le *CMTC* :

« O enfants de Nemed à la grande force,  
quelle est la raison de votre assemblée ?  
Pour quel besoin êtes-vous ici ?  
bataille, guerre ou combat ? »

« Le besoin qui nous a amenés hors de chez nous,  
ô Fintan le sage,  
c'est la grandeur du tribut, problème pour nous,  
des Fomóire d'Irlande.

Quel que soit le tribut imposé à chaque homme  
et où qu'il soit imposé,  
il est en notre pouvoir  
quant à cette loi,  
soit de le supporter, soit d'y échapper ».

« Il y a parmi vous une troupe qui n'est pas pacifique  
bien que vous soyez peu nombreux dans le pays,  
et qui est une plus grande ruine  
que le tribut des Fomóire.  
Partez, si vous êtes prêts,

ô brillants fils de Nemed,  
ne supportez pas le mal, partez d'ici,  
allez au loin, ô gentille race ».

« Est-ce cela le conseil que tu nous donnes, ô Fintan le Sage ? ». « Ce l'est en vérité », dit Fintan, « et je sais encore quelque chose de plus pour vous : n'allez pas tous dans la même direction ou par une seule route, car une flotte ne peut pas être rassemblée dans le pays sans provoquer une guerre. Il n'y a pas de foule sans querelle, ni d'étrangers sans contestation, ni d'armée sans conflit. Il ne vous est pas facile d'être établis en un seul endroit d'Irlande et il ne serait pas plus facile à vos troupes de s'établir ». il dit :

« Partez, ô enfants de Nemed,  
hors de ce pays, ne le cachez pas.  
Quittez l'Irlande, réunion qui n'est pas faible,  
échappez à la force de vos ennemis.

Ne restez pas ici plus longtemps,  
ne payez pas plus longtemps le tribut.  
Vos fils ou vos petit-fils reprendront  
par la force ce pays dont vous vous enfuyez

Vous irez dans le pays des Grecs,  
je ne dis pas là de mensonge,  
votre force ne sera pas suffisante à l'est  
bien que vous partiez par milliers.

Les enfants de Beothach le ferme  
vous quitteront pour le nord froid,  
et les enfants de Semeon iront à l'est.  
Bien que cela vous soit étrange, partez ».

Ils se firent donc leurs adieux, Fintan et les célèbres enfants de Nemed. Bethach, fils de Iarbonel, resta en Irlande, avec ses dix guerriers et leurs dix femmes, comme il est dit :

---

2047 *Id.*

Beothach aux jugements brillants resta,  
lui, le fils de Iarboneil, en Irlande.  
Ses enfants partirent loin vers l'est,  
au nord-ouest de la Scandinavie.

Grande est l'ignorance que montrent ceux qui veulent que Tat, fils de Tabarn, ait été le seul roi des brillants enfants de Nemed, car il n'était pas né alors. Il naquit à l'est et il ne vint pas en Irlande.

La flotte était immense et l'assemblée était puissante malgré la petitesse du nombre de cette grande assemblée qui s'enfuyait d'Irlande, car il n'avait réchappé que trente hommes de la destruction de la Tour de Conann. Un tiers d'entre eux resta avec Beothach en Irlande. Les vingt autres étaient devenus un très grand nombre, car il y eut dix mille cent-quarante navires à quitter l'Irlande. Chacun d'eux se sépara de ses parents et de ses amis, et le petit restant qui demeurait en Irlande fut sombre et triste...<sup>2048</sup>.

Ici, les survivants de l'expédition contre la Tour de Conann sont rassemblés et divisés en trois groupes par Fintan mac Bóchra, à cause de l'oppression des Fomóire et des dissensions qui pourraient encore subvenir. On remarquera que seule cette version ne connaît pas la division de Britan Mael, mais la remplace par celle de Beothach, tandis que ses fils forment un trio différent. Il s'agit là d'une confusion ou d'une tradition fautive, car notre texte est incomplet. On remarquera également la référence à Tat mac Tabarn comme meneur des Némédiens, ce qui montre là une tradition alternative.

Comme nous l'évoquions plus haut, dans l'*Historia Brittonum*, nous avons deux équivalents à l'histoire du départ de l'invasion de Nemed : un proprement lié à Nemed et l'autre associé au Fils de Míl. Dans le premier, il est dit que Nemed et les siens restèrent en Irlande de nombreuses années, avant de retourner en Espagne. Dans le second, les seuls survivants de l'attaque de la tour mystérieuse sont l'équipage d'un navire qui s'échoue sur la côte irlandaise et dont les membres vont peupler ensuite l'Irlande. Ces deux versions se complètent très bien. Dans le premier cas, nous avons le retour en Espagne de Nemed et des siens, c'est-à-dire dans leur mère patrie, d'où viendront les envahisseurs suivants. De la même manière certains descendants de Nemed retournent vers la patrie de celui-ci, c'est-à-dire la Grèce, dans la tradition du *LGÉ*. Nous avons vu que les intervenants de l'attaque de la tour mystérieuse pouvaient représenter une mauvaise interprétation des descendants directs de Nemed. Leurs survivants sont donnés comme peuplant ensuite l'Irlande, ce qui sera le cas, jusqu'à la venue des Fils de Míl dans la tradition du *LGÉ*. Dans la version irlandaise de l'*Historia Brittonum*, le départ vers l'Espagne des Némédiens est donné comme étant le résultat de l'oppression des Fomóire, sans qu'il soit fait mention de l'épisode de la tour<sup>2049</sup>.

Dans le *STMC*, la présence des Némédiens en Irlande se termine, après qu'ils se soient multipliés jusqu'à être trente quatre mille couples, par leur mort collective, dont la cause n'est pas précisée, sans qu'il soit signalé explicitement que l'invasion suivante est celle de leurs descendants<sup>2050</sup>. Il peut s'agir là d'une tradition alternative qui a séparé les différentes invasions l'une

---

2048 *Cath Muige Tuired Cunga* §§1-6 = Fraser 1916 : 4-7. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 25-26.

2049 *Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45.

2050 Cf. Chap. I. 1. 2. b.

de l'autre, tout en faisant de l'épidémie qui marque la mort de Nemed, de nombreux Némédiens avec lui et de ceux qui restent en Irlande autour de Beothach, la cause unique de leur disparition. On peut avancer qu'il s'agit là d'une conception évhémériste, comme nous le verrons dans la partie concernant les Túatha Dé Danann. De plus, les Fomóire n'interviennent pas dans le *STMC*, pas plus chez Partholón que chez Nemed, et leur nature morbide tend à les associer avec la fin du peuplement des Némédiens, même après qu'ils ont été vaincus à la Tour de Conann<sup>2051</sup>.

Ó Cléirigh fait diviser l'Irlande par les trois chefs des survivants, comme dans les trois recensions du *LGÉ*. Cependant, il donne les causes de leur départ d'Irlande comme étant la peur d'un retour vengeur des Fomóire ; la peur d'un ressentiment entre les survivants ; enfin, ils étaient terrifiés par les épidémies qui s'étaient abattues sur leurs troupes et leurs chefs avant la destruction de la tour. Dans ces conditions, Semeon « avec ses neuf » (*cona naenbar*) partit pour la Grèce ; Iobath, fils de Beothach partit avec son peuple pour les îles du nord de la Grèce et il est dit qu'il s'était rendu après la mort de son père en Irlande ; et Britan et son père, Fergus, vinrent à Móin Conáin, au Pays de Galles. Le même auteur cite, enfin, un poème où il apparaît que Beothach resta en Irlande et y mourut de vieillesse ou de ses blessures<sup>2052</sup>.

Enfin, Keating ne parle pas non plus d'une division de l'Irlande, mais chacun des trois chefs la quitte, après sept ans de préparatifs, pour échapper à la tyrannie des Fomóire, avec une partie des Némédiens. Il ne resta alors que dix guerriers qui prirent la tête du reste du peuple de Nemed resté en Irlande sous la servitude des Fomóire, jusqu'au temps des Fir Bolg. Simeon Breac et les siens allèrent en Grèce, plus précisément en Thrace. Iobáth, fils de Beothach, alla dans les régions du nord de l'Europe; et certains disent que c'est en « Béotie » qu'il alla. Quant à Britan Mael, lui et son peuple allèrent jusqu'à Dobhar et Iardhobhar dans le nord de l'Ecosse, où lui et ses descendants s'installèrent. Il ajoute à leur sujet qu'ils demeurèrent là-bas jusqu'à la venue des Cruithne en Ecosse, au temps d'Éremón. Il fait de Britan l'éponyme de l'Île de Bretagne, sous l'autorité du *Saltair* de Cashel, tout en déniait tout lien éponymique entre le nom de cette île et celui du Brutus de la pseudo-histoire britannique<sup>2053</sup>.

Il apparaît donc que, hormis la dispersion des descendants de Nemed sur laquelle quasiment toutes les versions de l'histoire s'accordent, les survivants procédèrent à une division de l'Irlande,

---

2051 Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 15) font rentrer en Grèce les descendants de Nemed, ce qui s'accorde avec ce que nous venons de dire au sujet de la tradition de l'*Historia Britonum*. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-17), pour sa part, ne donne pas le destin des survivants de l'assaut de la Tour de Conann, mais le fait qu'il fasse, ensuite, des Fir Bolg des descendants de Nemed, qui viennent de Grèce, semble indiquer que les Némédiens retournent vers leur terre d'origine. Les *AQM* (*A. M.* 3066-3266 = O'Donovan 1856 : 12-13) ne parlent pas de la division de l'Irlande et disent que la descendance de Nemed revint en Irlande sous le nom des Fir Bolg et que l'île fut déserte durant deux cents ans.

2052 *Do Ghabhálaibh Érend* §§68, 71 = Macalister – Mac Néill 1916 : 86-89, 114-115.

2053 *Foras feasa ar Éirinn* I 7 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 184-189.

excepté dans *a* et dans le *CMTC*. Le silence de ces deux sources va permettre de mieux comprendre cette partition de l'Irlande.

## 2. 2. b. La partition de l'Irlande et la dispersion des descendants de Nemed.

La partition de l'Irlande présentée ici s'articule d'une manière similaire à celle de l'expédition antédiluvienne, y ajoutant un découpage territorial précis. Cependant, ici, il y a peu de chance que cette division soit fonctionnelle. En effet, la part de Bethach va de Torinis à la vallée de la Boyne, soit l'Ulster et une partie du Leinster. Or la province liée aux descendants de Bethach – les Túatha Dé Danann – n'est autre que le Connacht<sup>2054</sup>. Les descendants de Semeon – les Fir Bolg – sont eux, liés à l'Ulster<sup>2055</sup>, mais cette province ne fait pas partie du territoire de leur ancêtre. Par contre, on peut comprendre cette partition si l'on se réfère aux différents points de départ des dispersions. En effet, par la suite les descendants de Beothach, qui occupent le tiers nord-est de l'Irlande, se dispersent ensuite vers l'Écosse – Alba – qui se trouve immédiatement dans cette direction. De la même manière le tiers de Semeon est situé au sud-est, la direction de la région où il partira, la Grèce. Pour ce qui est de la localisation du tiers de Britan, celle-ci ne s'accorde pas avec sa destination finale, d'après la tradition du *LGÉ*.

En effet, celle-ci nous dit qu'il alla à Móin Conáinn, qui est identifié par certains avec l'île d'Anglesey<sup>2056</sup>, ce qui expliquerait qu'il soit considéré comme l'ancêtre d'une partie ou de la totalité du peuple breton. Or, le tiers de Britan est celui situé à l'ouest de l'Irlande, à l'opposé même de la position supposée de Móin Conáinn, d'après la descendance de Britán. Cependant, la référence à Conann fils de Febar et le fait que le tiers de Britán se soit trouvé en direction de Torinis, l'île de Conann, semble indiquer un départ primitif de Britán pour cette destination. De plus, les références à l'ethnogenèse des îles britanniques accréditent une date tardive pour cette interprétation. On remarquera au passage que ces références à l'histoire britannique sont différentes pour *a* et *b*. Dans la première version, on nous dit que Britan est l'ancêtre de tous les Bretons, tandis que dans la seconde, il n'est plus que celui des habitants de la partie périphérique de la Bretagne où il a fait souche, le reste des habitants descendants de Brutus fils d'Ascagne. Celui-ci est l'ancêtre des Bretons, selon la pseudo-histoire britannique, et il apparaît pour la première fois dans l'*Historia Brittonum*, en tant que fils de Silvius ou d'Ascagne<sup>2057</sup>. On peut donc considérer que soit les auteurs de la source de *a* ne connaissaient pas l'*Historia Brittonum* ou sa version irlandaise, ce qui est peu probable, soit, plus probablement, qu'ils aient souhaité garder une tradition antérieure qui faisait

---

2054 En particulier dans leur lieu d'arrivée, cf. Chap. VIII. 3.

2055 Surtout en ce qui concerne l'association de cette province avec leur roi Rudraige, cf. Chap. VII. 3. 2. c.

2056 *DOG* s.v. móin conáin.

2057 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §10 = Lot 1934 : 153-154.

d'une lignée issue de leur île les ancêtres du peuple breton. On verra ce qu'il convient de penser de cette hypothèse dans un chapitre ultérieur<sup>2058</sup>.

On peut considérer que l'absence d'une symbolique trifonctionnelle dans cette division est en adéquation avec l'interprétation noachique de Scowcroft. En effet, pour cet auteur les trois descendants de Nemed qui donneront naissance aux trois races non-Milésiennes et qui se partageront l'Irlande en trois auraient été inspirés par les trois fils de Noé, dont les descendants se partagèrent le monde<sup>2059</sup>. Or nous avons vu que la division de l'Irlande en trois n'est peut-être pas ancienne, mais, si elle ne l'est pas, celle du peuplement de Nemed en trois l'est forcément vis-à-vis du schéma sociogonique irlandais et son interprétation fonctionnelle. L'existence de trois lignées ethniques, dont les ancêtres ont survécu à une inondation locale, similairement à leur patriarche assimilé à Noé, a sans doute conduit à une analogie supplémentaire entre les trois fils de Noé et les trois descendants de Nemed, à travers le partage de l'Irlande. Cependant, le fait que Beothach reste en Irlande après le départ des trois lignées et que l'Irlande est conquise sur des autochtones, lors du retour des Fir Bolg, tendent à indiquer que Beothach, les siens et/ou d'autres Némédiens restèrent bien en Irlande, entre le départ des lignées et le retour des Fir Bolg, dans le récit originel.

### 3. L'interprétation de l'invasion de Nemed.

Comme celle de Partholón, le peuplement de Nemed a connu plusieurs interprétations. Nous en dégagerons une à travers l'analyse comparée de ses différents constitutants, à la fois avec l'invasion partholonienne et avec le règne du roi romain Ancus Marcius.

#### 3. 1. L'historiographie némédienne.

L'interprétation du peuplement némédien par d'Arbois de Jubainville est mythologique. Selon lui, la version la plus ancienne de l'invasion de Nemed était similaire au récit du *STMC* avec la mort de tous les Némédiens, consécutive à l'attaque de la Tour de Conann. D'Arbois de Jubainville compare également la prise de cette forteresse à l'expédition insulaire de Thésée pour mettre fin au tribut inique du Minotaure ou aux aventures d'Héraclès au royaume d'Hadès. Le retour des Némédiens en Espagne, dans l'*Historia Brittonum*, était selon lui une évhémérisation du retour au pays des morts. Il en concluait que les Némédiens étaient similaires à la belliqueuse Race d'Airain de la mythologie grecque, du fait de leur fin<sup>2060</sup>. De leur côté, O'Rahilly et Ó hÓgáin voyaient un lien entre Nemed mac Agnoman et Nemed mac Sroibcinn. O'Rahilly a déduit de la comparaison

---

2058 Cf. pp. 782-785.

2059 Scowcroft 1988 : 23.

2060 Arbois de Jubainville 1884 : 101-105, 116-124.

entre ces deux personnages que Nemed devait représenter l'invasion des Érainn ou des Fir Bolg dans son schéma invasif historicisant. Le départ des Némédiens d'Irlande aurait rendu plus facile la narration de l'invasion laginienne qui est représentée à travers celle des Fir Bolg du *LGÉ*<sup>2061</sup>. Pour Ó hÓgáin, le personnage de Nemed ne remonterait pas plus loin que la période médiévale<sup>2062</sup>.

En ce qui concerne Dumézil, il concevait Nemed comme un représentant de la première fonction sacerdotale, du fait de son nom, de son rôle de défricheur et de constructeur de forteresses<sup>2063</sup>. De leur côté, les frères Rees ont reconnu le lien des Némédiens avec la troisième fonction<sup>2064</sup>. Ils furent suivis en cela par Claude Sterckx<sup>2065</sup>. Au contraire d'Ó hÓgáin, ces auteurs conçoivent Nemed et les siens comme une donnée traditionnelle remontant à la plus haute époque de la culture irlandaise.

D'autres auteurs ont présenté des vues diamétralement opposées à celles-ci. Pour Ó Buachalla, l'histoire de Nemed et de Macha, donc, par conséquent, de toute cette invasion de l'Irlande, est une variante de la légende concernant la fondation d'Emain Macha par Cimbaeth mac Fintain et Macha Mongruad, souverains d'Ulster. Pour lui, le fait que Nemed fonde Ráth Cimbaeith, c'est-à-dire Emain, permet d'identifier ces deux personnages l'un à l'autre. De plus, dans la troisième légende toponymique concernant Emain Macha, le fait que l'époux de Macha soit donné comme étant un fils d'Agnoman, comme Nemed, vient renforcer cette vue<sup>2066</sup>. Pour Van Hamel, le personnage de Nemed est un personnage ancien qui remonte au paganisme celtique, où il était lié aux Fomóire et aux deux épisodes des tours maritimes. Il aurait été inclus et développé dans le schéma des invasions d'Irlande pour pouvoir donner des ancêtres aux groupes de populations non-gaéliques. Le motif de la tour, originellement associé aux Fomóire, aurait été dédoublé pour créer le premier épisode<sup>2067</sup>. Pour Scowcroft, Nemed serait par une erreur ou une personnification devenu un envahisseur issu du prototype de l'invasion milésienne, fonctionnant là comme incarnant le caractère supérieur et privilégié des Milésiens et des lignées qui en descendent<sup>2068</sup>. Incorporé ensuite dans la structure pseudo-historique des invasions d'Irlande, il y serait devenu le patriarche des races censées précéder la venue des Milésiens en Irlande. Par conséquent, son invasion et son épisode final, la prise de la Tour de Conann, auraient été modelés, à la fois, sur le Déluge, l'épisode de la Tour de Babel et l'Exode biblique, comme nous l'avons vu dans le présent chapitre et celui sur les Fomóire.

---

2061 O'Rahilly 1946 : 76.

2062 Ó hÓgáin 2006 : 374.

2063 Dumézil 1954 : 8 et ss. ; 1968-1973 : I 604.

2064 Cf. n. 1803.

2065 Sterckx 1992 : 54 ; 2005a : I 4.

2066 Ó Buachalla 1962 : 76.

2067 Van Hamel 1915 : 182-185 ; 1933b : 220-221.

2068 Scowcroft 1988 : 61-63. Nous développerons les arguments de Scowcroft et notre critique de ceux-ci dans le chapitre IX.



Les théories historicisantes d'O'Rahilly étant dépassées, doit-on donc voir l'invasion de Nemed comme une donnée relevant des traditions mythologiques celtiques les plus anciennes, ou une création savante et syncrétique de l'époque médiévale ? En ce qui concerne la seconde théorie, nous avons vu et nous continuerons encore de développer des contre-arguments à son encontre, même si des influences et des analogies avec la culture chrétienne ont pu jouer un rôle particulier dans la rédaction médiévale des traditions némédiennes. En ce qui concerne la théorie d'Ó Buachalla, elle montre, certes, des parallèles intéressants entre Nemed, Macha et les traditions toponymiques sur Emain Macha. Cependant, ces parallèles peuvent très bien résulter d'une origine commune du matériel utilisé, sans qu'une tradition ne dépende pour autant de l'autre : l'une ayant une finalité historique pour l'ensemble de l'Irlande, l'autre ayant un but dynastique. C'est la même logique qui fut utilisée dans l'histoire de Nemed mac Sroibcind.

En ce qui concerne les interprétations mythologiques de l'invasion de Nemed, les parallèles helléniques de d'Arbois de Jubainville sont difficilement tenables, par le seul fait que les Némédiens sont beaucoup moins guerriers que leurs successeurs, que nous verrons dans le chapitre suivant, les Fir Bolg<sup>2069</sup>. De la même manière, l'identification fonctionnelle de Nemed par Dumézil n'est pas convaincante, puisque, à part le nom du meneur de cette invasion, les critères retenus par le savant français ne peuvent être propres à la fonction sacerdotale. Il convient donc d'examiner la théorie des frères Rees, en se penchant tout d'abord sur l'étrange similarité qui existent entre l'invasion de Nemed et celle de Parthólón.

### 3. 2. Parallèles et divergences avec le peuplement de Parthólón.

Les invasions de Nemed et Parthólón partagent des situations familiales, des réalisations et des destinés proches, mais elles se distinguent aussi par des traitements différents de ces éléments.

#### 3. 2. a. Les liens généalogiques et parallèles familiaux.

Nemed et Parthólón ont, dans toutes les traditions, exceptée celle de l'*Historia Brittonum*, des liens généalogiques, aussi minimes soient-ils. En conséquence, ils ont dû exister depuis la création de ces personnages. Ces rapports généalogiques peuvent être classés en trois types. Le premier, le plus fréquent, est celui qui fait de Nemed un arrière-petit-neveu de Parthólón. La seconde tradition est celle qui en fait son frère. Enfin, il y a la dernière conception qui fait de Nemed un descendant de Parthólón. Nous avons donc là une parenté horizontale, un lien vertical et un rapport mixte.

---

2069 En ce qui concerne le parallèle entre les expéditions dans l'Autre Monde grec et l'attaque de la Tour de Conann, nous sommes beaucoup moins catégoriques, car les traditions celtiques sont remplies d'expéditions ultramarines qui sont autant de razzias vers l'Autre Monde qui mériteraient d'être comparées à leurs équivalents helléniques.

Comme nous pouvons le voir, la solution mixte est la plus répandue. Elle est peut-être un compromis entre la conception horizontale et la conception verticale. Sachant que la solution mixte se retrouve essentiellement dans le *LGÉ*, on peut avancer qu'elle s'est formée dans l'esprit de l'un des rédacteurs de cette tradition.

Ces liens fraternels ou filiaux qui existent entre les deux figures tendent d'autant plus à les rapprocher. De la même manière, ils sont tous les deux pères de fratries qui se partagent l'Irlande et leurs épouses portent des noms pouvant évoquer une déesse de la terre de cette île. Cependant, on remarquera que le mariage de Partholón est malheureux, en comparaison de celui de Nemed. Ce n'est pas là le seul parallèle négatif entre ces deux meneurs.

### 3. 2. b. Défrichements, éruptions lacustres et victoires contre les Fomóire.

L'invasion de Nemed et celle de Partholón apparaissent comme des doublets du fait du défrichement des plaines, de l'opposition aux Fomóire et de la mort des chefs de ces expéditions des suites de maladie. Cependant, il y a une supériorité manifeste du premier sur le second. Partholón défriche quatre plaines, tandis que Nemed en défriche le triple. De plus, les enfants de Nemed survivent aux Fomóire, alors que ceux de Partholón ne le peuvent. Cette supériorité découle du statut de paysans libres qu'incarnent les Némédiens et non les Partholoniens. Certes, les Némédiens ont ensuite une destinée similaire à celle des Partholoniens mais les derniers d'entre eux s'en distinguent par leur survie, leur revanche sur les Fomóire et leur partage de l'Irlande qui marquent le début du mode normal de domination de l'Irlande, qui se perpétuera à travers leurs descendants.

### 3. 2. c. La mort des meneurs et la destinée de leur peuple.

La mort de ces deux leaders est similaire. Elles semblent être consécutives à leur combat contre les Fomóire et prennent place après leur dernière victoire contre eux. Elles ont un caractère morbide et ils laissent derrière eux leurs descendants. Dans les deux cas, ces derniers vont effectuer entre eux un partage de l'Irlande et ils vont être soumis à une nouvelle attaque des Fomóire ou à une épidémie, qui semble en être une émanation, après – pour les Partholoniens – ou avant – pour les Némédiens – la partition de l'île. Dans le cas des Partholoniens, cette nouvelle confrontation va les exterminer, tandis que les Némédiens vont y survivre, mais en perdant leur liberté et en étant soumis à un tribut.

En ce qui concerne celui-ci, étant lié à des produits de la fertilité agricole – les céréales, le lait et leurs dérivés élaborés que sont la farine et le beurre – ou humaine – les enfants, il appartient clairement à la troisième fonction. Cette différence de sort entre le peuple de Partholón et les

Némédiens est là pour montrer qu'ils assument, en tant que fournisseurs de ce tribut, le rôle de représentants de la troisième fonction dans le schéma fonctionnel du *LGÉ*. Le fait que les Partholóniens ont été simplement massacrés – sans fournir ce tribut – montre bien qu'ils ne peuvent pas être assimilés à des représentants de cette fonction.

De plus, les descendants de Nemed, contrairement aux Partholóniens, résistent et certains survivent, montrant ainsi leur différence de statut avec le peuple précédent. Les survivants, s'ils se partagent l'Irlande d'une manière similaire à celle des fils de Partholón, n'y resteront cependant pas pour y disparaître comme ces derniers, car leur destin est de donner naissance aux groupes privilégiés de la société irlandaise, en dehors de l'Irlande, pour que ceux-ci y reviennent graduellement, formant ainsi progressivement les différentes composantes de la société irlandaise.

### 3. 3. L'invasion de Nemed et la théorie dumézilienne.

De même que nous avons interprété les trois premières invasions d'Irlande sous l'angle d'un prolongement de la théorie trifonctionnelle. Il convient, dans le même ordre d'idée, d'identifier la place du peuplement de Nemed à l'intérieur de ce modèle.

#### 3. 3. a. Une invasion représentant la troisième fonction productrice.

A partir des éléments dégagés ci-dessus, on peut tenter d'établir une interprétation dumézilienne de l'invasion de Nemed. Comme signalé précédemment, l'invasion de Partholón symbolise socialement les classes inférieures intégrées à la société qui s'opposent aux classes supérieures symbolisées par les *nemed*, les hommes libres par rapport aux esclaves<sup>2070</sup>. Or, il existe un autre terme en gaélique pour « homme libre », il s'agit du terme *aire* qui entre dans la composition du terme *bó-aire*. Il est le correspondant irlandais du terme sanskrit *arya* désignant les trois groupes indiens participant à la vie religieuse. Ils désignent ainsi la masse du peuple, constitué d'éleveurs de bétails<sup>2071</sup>.

Les préoccupations de Nemed et des siens sont similaires et, en cela, représentatives de la troisième fonction dumézilienne. Non seulement, ils se signalent par des défrichements massifs, mais ils paient aussi un tribut alimentaire aux Fomóire, à la fois céréalier et laitier. Or, dans la littérature irlandaise, c'est le Leinster, la province symbolisant la troisième fonction, qui apparaît particulièrement comme une province tributaire à travers le *bórama* « le tribut de bovins » payé par

---

2070 Sterckx 1992 : 55 ; 2005a : I 4.

2071 *eDIL* s.v. 3 aire ; *LEIA* A-42. Cf. Rees – Rees 1961 : 111. J. Carey (1995a: 52-53) note que les Némédiens, en mettant en servitude les Fomóire puis en subissant ensuite le même sort, introduisent dans la sociogonie irlandaise l'idée de distinction entre libres et non-libres.

les gens du Leinster au haut-roi d'Irlande. Dans le même ordre d'idée, le statut des *bó-aire* qui, bien qu'hommes libres, sont normalement les clients (*céle*) d'un dirigeant noble pour lequel, ils sont des payeurs de rentes (*aithech*)<sup>2072</sup>. Par conséquent, n'est-il pas logique qu'un certain Laigne Lethanglas, le père de Liath, l'éponyme du site de Tara à l'époque des Némédiens, porte également un nom proche de celui des gens du Leinster, les Laigin<sup>2073</sup>? De même, le premier soldat irréprochable à avoir reçu un salaire est un certain Fiacha, fils de Nemed, donné comme étant originaire du Leinster<sup>2074</sup>. Il y a là l'association du fils d'un homonyme du meneur de la présente invasion avec l'abondance et la même province. En outre, l'aspect alimentaire de la classe des *bó-aire* est incarné par son membre le plus important, le *briugu*, l'hôte officiel de la *túath*<sup>2075</sup>. Ce lien entre Nemed et le bétail semble être également présent à travers le patronyme de son doublet meurtrier de Conaire Cóm. En effet, le nom Sroibcinn est un composé de *sroib* et de *cenn* « la tête », mais pouvant avoir le sens de « chef »<sup>2076</sup>. Le premier terme est sans doute une forme dérivée de *sráb* « torrent, foule, troupe, troupeau »<sup>2077</sup>. Aussi, Sroibcinn pourrait se traduire comme « le chef (ou le meneur) de la foule ou du troupeau ». Si c'est bien ce dernier sens qu'il faut garder, nous avons là encore une référence némédienne à l'aspect bovin de la troisième fonction.

De plus, s'ils construisent deux forteresses, ils ne les utilisent pas, car ils n'ont pas de roi, ce qui est la preuve qu'ils sont destinés à servir les deux classes supérieures<sup>2078</sup>. Cela apparaît encore lorsque les derniers Némédiens demeurant en Irlande furent assujettis par les Fir Bolg, dans une version de leur arrivée en Irlande<sup>2079</sup>.

Le fait que Nemed soit l'époux de Macha, une figure fortement liée à l'abondance, vient renforcer le lien avec la troisième fonction. En outre, Macha semble avoir, chez Ó Cléirigh, un doublet en la personne de Relbeo. Cet dernière tient partiellement le rôle de la femme de Nemed, puisqu'elle la remplace comme mère de Fergus Lethderg. En outre, par son action lors du siège de la Tour de Conann, elle est étrangement similaire à la Macha souveraine de l'Ulster. En effet, ces deux figures féminines se déguisent pour obtenir, à travers des faveurs sexuelles – réelles pour Relbeo, non consommées pour Macha – la victoire sur leurs ennemis. Relbeo obtient les informations qui permettront aux Némédiens de percer la forteresse de Conann, tandis que Macha maîtrisera les fils de Dithorba, un à un, par la force. Le résultat de cette action est, pour les Némédiens, la simple victoire sur les Fomóire, tandis que, pour Macha, les fils de Dithorba construiront la forteresse

2072 Rees – Rees 1961 : 125, 127.

2073 Rees – Rees 1961 : 125.

2074 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 8-9.

2075 Byrne 2001 : 36-37 ; McCone 1990 : 124-125, 127-128 ; Mac Eoin 1997.

2076 *eDIL* s.v. *cenn* ; *LEIA* C-65.

2077 *eDIL* s.v. *sráb* ; *LEIA* S-180.

2078 Sterckx 1992 : 55 ; 2005a : I 4.

2079 Cf. *Supra*.

d'Emain Macha. Or, Ó Buachalla concevait cette construction comme ayant servi de modèle à la construction d'une forteresse par des Fomóire vaincus pour le compte de Nemed. Nous avons suggéré que cette théorie d'un emprunt ne tenait pas la route. Il se pourrait donc que des traditions appartenant localement à une hypostase royale de Macha aient été présentes dans la geste de Nemed, du fait d'un héritage commun, mais réparties sur deux figures féminines similaires.

Un autre élément, lié à la fois à la troisième fonction et à la figure de Relbeo, est le fait que celle-ci donne, à des assiégeant liés à la troisième fonction, les moyens de pénétrer dans une forteresse. C'est le même motif que l'on retrouve dans la guerre des Sabins contre les Romains ; les premiers incarnent la troisième fonction face aux deux autres du modèle dumézilien classique. En effet, les Sabins assiégeant le Capitole entrent grâce à l'action de la Romaine Tarpéia tombée sous le charme du roi sabin. Nous montrerons dans les parties concernant l'invasion des Túatha Dé Danann et celle des Milésiens que des correspondances avec le motif romain se retrouvent autour de la déesse Ériu. Cependant, dans les deux cas, il ne s'agit pas de la prise d'une forteresse. L'action de Relbeo, par contre, permet la prise d'une forteresse. On peut nous objecter qu'elle n'est pas une habitante de la forteresse qui tombe sous le charme du roi d'un peuple étranger de troisième fonction. C'est là que l'inversion mythique agit, puisque c'est elle l'étrangère qui va séduire le roi de la forteresse pour que ses alliés de troisième fonction puissent pénétrer dans la forteresse. En outre, le motif de la trahison qui est présent au sein du récit romain n'est pas loin puisque, pour avoir ces informations, Relbeo prend l'apparence d'une femme de l'intérieur. Le fait que Relbeo semble être un doublet alternatif d'Ériu et de Macha, des déesses telluriques, est en lien avec le fait qu'elle est une princesse grecque et qu'elle marque l'hétérogénéité de ses enfants, par rapport aux autres fils de Nemed, comme c'est le cas pour Alma.

La symbolique productrice des Némédiens est encore renforcée par la figure d'Alma Enfiachlath. Le nom de celui-ci le rattache au bétail, dont la propriété définit le *bó-aire* que représentent mythiquement les Némédiens. Ensuite, son surnom touche à l'organe de la consommation alimentaire, la bouche et les dents, dont il ne possède plus qu'une seule. On pourrait nous objecter que le rapport au bétail est normal en relation avec le tribut agricole demandé par les Fomóire et que la mention d'un personnage édenté pourrait faire référence à la frugalité de l'alimentation des Némédiens dans ces conditions. Cependant, il y a là un personnage d'une très haute antiquité celtique, car il conjoint en lui trois éléments particuliers : son rapport au bétail, son caractère édenté et sa qualité d'intermédiaire dans la demande de rémission du tribut. En effet, ce sont là trois caractères qui se retrouvent chez le dieu védique Pūṣan. Celui-ci est le dieu protecteur du bétail. Son

nom proviendrait d'une racine *peh2-* dont le sens général serait « veiller sur, faire paître »<sup>2080</sup>. Un sens qui s'accorde parfaitement avec l'idée de troupeau qui est présente dans le nom d'Alma. En outre, le nom de Pūṣan se rattache à l'idée de « nourriture » (*puṣṭi*) dans les textes indiens. Il faut donc comprendre ce dieu comme étant celui qui veille sur la richesse agricole, la nourriture, représentée par le bétail<sup>2081</sup>. Or, l'ambassade d'Alma a pour but de protéger les ressources essentiellement agricoles des Némédiens de la rapacité de Conann. G. Dumézil a identifié l'équivalent romain de Pūṣan en la personne de la déesse Palès. Celle-ci était honorée par un sacrifice non-carné qui s'explique par la mutilation que Pūṣan reçoit du dieu Śiva, lorsque Dakṣa ne l'invite pas à un sacrifice qu'il organise<sup>2082</sup>. C'est pour les frères Sauzeau un dieu de F4, mais ayant des rapports étroits avec F3<sup>2083</sup>. Cela expliquerait donc que cet équivalent irlandais de Pūṣan se trouve lié à l'invasion de Nemed. En outre, il ne faut pas oublier deux éléments donnés par le *dindshenchas* d'Almu et l'*ANS* : c'est l'un des éponymes de la résidence de Finn mac Umaill, le chef des *fianna*, et il y meurt d'une peste. Or, nous avons vu que les *fianna* étaient en lien avec F4- et nous verrons plus loin que la mort de la peste est en lien avec F4- et F3<sup>2084</sup>.

Le fait qu'un représentant de F4- soit un des fils de Nemed ne doit pas être considéré comme aberrant. Nous savons qu'il existait plusieurs liens généalogiques possibles entre Nemed et Partholón : ils sont frères, ancêtre et descendant ou oncle et neveu éloignés. Or, nous avons vu les différences qui ne permettent pas de considérer Partholón comme un représentant de F3. Cependant, dans l'idéologie indo-européenne, la troisième fonction est souvent représentée par une paire gémellaire ou un couple apparenté – père-fils ou oncle-neveu<sup>2085</sup>, ce qui recouvre exactement les liens généalogiques existant entre ces deux meneurs. Les affinités des membres de ces paires n'empêchent pas une différenciation de leur caractère, qui peut même aller jusqu'à la supériorité de l'un sur l'autre. On peut donc considérer que Partholón, du fait de son caractère inférieur, a pu être rapproché du jumeau dévalorisé, mais qu'il ne s'identifie pas pour autant à F3. C'est là une manifestation de la contiguïté de F4- et F3. C'est le même genre de phénomène qui explique que

---

2080 On peut se demander si le surnom d'Alma ne lui vient pas de sa rencontre avec Conann, car O'Cléirigh dit que le chef fomorien entra dans une telle rage lors de sa première entrevue avec Alma qu'il n'en sortit aucun bénéfice pour lui. Les auteurs de cette version du *LGÉ* auraient-ils passé sous silence le fait que Conann ait brisé la quasi-totalité de la dentition d'Alma ? A moins qu'ils n'aient pas eu connaissance de ce détail.

2081 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 278-280.

2082 Pour un résumé des différentes versions de cette histoire, cf. Dumézil 1948 : 135-136. Si l'on se réfère à l'hypothèse que l'on a énoncée, *supra*, sur l'origine de la mutilation dentaire d'Alma, le parallèle avec Pūṣan est d'autant plus intéressant. Si Conann est bien, comme nous le supposons, un personnage lughien démonisé, et qu'il est bien en rapport avec la mutilation d'Alma, il est d'autant plus proche du mutilateur de Pūṣan, Śiva. En effet, Śiva semble être l'équivalent du frère de Lug (Gricourt – Hollard 2010 : *passim*; Sergent 2017 : 393-400). De plus, le contexte de la mutilation serait également alimentaire. En Inde, l'origine ultime de la colère de Śiva est le fait qu'il n'a pas été invité à un sacrifice. En Irlande, c'est la demande alimentaire d'Alma qui fait entrer Conann dans une colère noire.

2083 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 276-281.

2084 Cf. pp. 974-975.

2085 Dumézil 1994 : 19-165, *passim*.

l'on ait Alma, l'équivalent irlandais d'un représentant indien de F4-, là aussi bien contigu de F3, parmi les fils de Nemed. Or, il existe une différence entre Alma et ses frères – excepté Fergus sur le cas duquel nous reviendrons à la fin de ce chapitre, ils n'ont pas la même mère. La différenciation des jumeaux indo-européen se fait similairement, car, bien souvent, ils n'ont pas le même père<sup>2086</sup>. Socialement, une telle proximité entre les représentants de ces deux fonctions se justifie par le fait que, dans le *Críth Gablach*, il est dit que l'on passe du statut de *bó-aire* à celui d'*aithech* par la division de l'héritage du premier entre quatre ou cinq fils<sup>2087</sup>. Il y a donc une certaine perméabilité entre ces deux statuts qui explique la proximité familiale de leurs représentants dans la sociogonie irlandaise.

Dans le même ordre d'idées, on remarque que les principaux travaux agricoles n'étaient pas faits par les libres propriétaires, mais par les esclaves ou la catégorie intermédiaire des demi-libres (*fuidir* ou *bothach*) qui étaient dans la situation économique des esclaves tout en étant d'extraction libre<sup>2088</sup>. Ce dernier statut est bien celui des Némédiens lorsqu'ils sont assujettis par les Fomóire, c'est-à-dire au moment où leur peuple se rapproche le plus de celui de Partholón<sup>2089</sup>. Cependant, ils s'en distinguent ultimement par leur nature libre.

### 3. 3. b. Nemed et les siens comme représentant l'ensemble du peuple libre irlandais.

Cependant, ce qui distingue véritablement les Némédiens des Partholoniens est leur aspect reproducteur, lié à la masse du peuple. Cet aspect, B. Sergent a montré qu'il formait le noyau de la troisième fonction<sup>2090</sup>. Or, en plus de la nourriture, ils fournissent leur progéniture aux Fomóire et c'est de Nemed que descendent les deux peuples suivants de l'Irlande, d'après le *LGÉ*. Les nombres de douze plaines défrichées et de deux forteresses construites ont été interprétés comme étant liés aux descendants de Nemed : chaque groupe de quatre plaines serait pour l'une des trois branches de descendants de Nemed, tandis que chacune des deux forteresses seraient pour chacun des deux peuples suivants du schéma invasif – les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann – symbolisant respectivement les aspects temporels et spirituels de la royauté<sup>2091</sup>. L'invasion de Nemed répond à cette définition de la troisième fonction en étant à l'origine des invasions suivantes, desquelles elle est consubstantielle à travers son assimilation à la masse du peuple<sup>2092</sup>. Il s'agit là de la même

---

2086 Ward 1968 : 12-14.

2087 *Críth Gablach* ll. 145-148 = Binchy 1941 : 6.

2088 Charles-Edwards 2000 : 71.

2089 On remarquera également que les activités agricoles sont le plus détaillées dans l'invasion de Partholón.

2090 Sergent 2001.

2091 Cf. Chap. VII. 3. 3. a. et Chap. VIII. 5. 1. c.

2092 Dans cet ordre d'idées, N. Aitchison (1994: 59-73) avance que le concept de *ne(i)mthenchus*, soit le fait d'avoir l'essence du *nemed*, est une qualité inhérente au rôle du roi comme garant de la fertilité de son royaume, s'appuyant également sur la reconnaissance du peuple libre du *nemed* et sur son rassemblement lors de l'*óenach*.

conception qui est sous-jacente, à Rome, dans la théologie du dieu Quirinus, le dieu représentant la troisième fonction dans la triade pré-capitoline. Il est le dieu dans lequel se reconnaît l'ensemble du peuple libre organisé, celui des *Quirites*, qui se rassemble dans ses divisions fondamentales, les *curia*<sup>2093</sup>. Ici, Nemed est cela. Il rassemble en sa personne la vision sociogonique du peuple irlandais, qui organise ses divisions fondamentales autour de ses fils. Cependant, il ne faut pas considérer que le caractère unitaire de Nemed lui donne un caractère souverain au sein de l'organisation du peuple irlandais. Il ne fait qu'en rassembler les différentes composantes en une unité indifférenciée, il n'est pas au-dessus d'elles. C'est pourquoi Nemed, au sein de l'ensemble pentadique qu'il forme avec ses fils, ne peut être considéré comme le représentant de F4+, mais comme celui de F3.

A cela, il faut ajouter certains faits, comme le *dindshenchas* suivant :

Mide, fils de Brath, fils de Death, fut le premier à allumer un feu, en Irlande, pour les Enfants de Nemed, et il fut allumé pendant six ans et de ce feu fut issu chaque feu principal d'Irlande. C'est pourquoi le successeur de Mide a droit à un sac (de grain) avec un porc pour chaque sommet de maison d'Irlande. Et les druides d'Irlande dirent : « Cela est une mauvaise fumée (*mi-dé*) pour nous, ce feu qui a été allumé dans le pays ». Alors, les sorciers d'Irlande furent regroupés dans une maison, et, sur le conseil de Mide, leurs langues furent coupées de leurs têtes, et il les a enterrées dans le sol de Uisnech, et Mide, le druide en chef et l'historien principal s'assit au-dessus d'eux. Ensuite, dit Gairech<sup>2094</sup>, fille de Gumor, la tutrice de Mide : « Sublime (*uais*) est celui (*nech*) qui est ici ce soir. D'où Uisnech et Mide<sup>2095</sup>.

Ce texte nous raconte donc les circonstances de l'allumage du premier feu fait en Irlande pour les Némédiens. Le lieu de cet événement, Uisnech, et le fait qu'il est associé à des druides n'est pas anodin. En effet, cette colline était liée à une célébration religieuse, celle de Beltaine, considérée comme tirant son nom des « Feux de Bel » », durant laquelle on faisait passer le bétail entre deux feux pour le purifier<sup>2096</sup>. Pour C.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, il s'agit d'une fête sacerdotale<sup>2097</sup>. Le lien de cette fête avec la fonction sacerdotale et le bétail se retrouve donc dans le rapport entre Uisnech et les Némédiens ; le lien de ceux-ci avec la troisième fonction étant représenté par la purification du bétail<sup>2098</sup>.

2093 Dumézil 1974 : 369-372.

2094 Gairech doit sans doute être vu comme une forme féminine de *gáirech* « bruyant » (*eDIL* s.v. 1 *gáirech*), peut-être lié à l'un des sens du mot *gaire* qui est « proclamation » (*eDIL* s.v. 6 *gaire*), ce que fait Gairech à la fin de ce texte. Nous avons vu précédemment que le père de celle-ci était un ancêtre des Fomóire.

2095 *Dindshenchas bodléien* §7 = Stokes 1892 : 475-476; *Dindshenchas de Rennes* §7 = Stokes 1894-1895 : 297-298; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : II 42-45. Dans le *Dindshenchas bodléien* et le *Dindshenchas métrique*, le feu est dit durer sept ans. Dans le *Dindshenchas métrique*, les druides déclarent que cette fumée venant de l'est est mauvaise pour l'humeur de leur esprit. Dans le même texte, la fille de Gumor s'appelle Gaine, dont le nom peut provenir de *gaine* « excellence, qualité » (*eDIL* s.v. *gaine*) et elle déclare que « c'est sur quelque chose que notre maison fut construite », d'où le nom de Uisnech (*is ós neoch rosníad ar tech conid deseó bás Uisnech*). Dans la version des *Dindshenchas bodléien*, Gairech est remplacée par Ériu, cela se comprend si l'on a à l'esprit le fait que c'est sur cette colline que cette déesse apparaît aux Milésiens.

2096 *Tochmarc Emire* §55 = Van Hamel 1933 : 43, cf. Guyonvarc'h – Le Roux 1995 : 103 ; *Sanas Cormaic* §122 = Meyer 1912 : 12, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 19.

2097 Guyonvarc'h – Le Roux 1995 : 104-107, 178.

2098 Des parallèles ont été fait entre les célébrations folkloriques de Beltaine dans les Îles Britanniques et la fête romaine des Parilia (en dernier lieu, Woodard 2013 : 29-30). Cette dernière a lieu dix jours avant Beltaine (le 21 avril)



Selon les frères Rees<sup>2099</sup>, cette anecdote doit être rapprochée de deux autres récits d'allumage de feux rituels ayant lieu aux alentours de Uisnech. Dans la première, un certain Delbáeth, dont le nom est expliqué comme signifiant provenant de *delb áeda* « forme de feu » ou de *delb-áed* « feu magique », d'après le feu qu'il fit à Carn Fiachach<sup>2100</sup>, après avoir été banni magiquement, par son beau-fils, du pays des Tradraiges<sup>2101</sup>. De ce feu partirent cinq langues de feu et il affecta l'un de ses cinq fils à chacune d'entre-elles. Ces fils constituèrent alors les cinq Delbna<sup>2102</sup>. Ici, dans une hauteur proche d'Uisnech, nous avons un feu, allumé par le père de la fratrie des ancêtres de cinq lignées ; de la même manière que Nemed est le meneur qui unit en sa personne les trois lignées qui seront issues de ses fils<sup>2103</sup>. N'oublions pas non plus que la province du Mide est celle où les quatre autres s'unissent. Il y a donc là une correspondance entre Mide et Nemed. Cela est d'autant plus vrai que Mide est un druide et que le feu d'Uisnech est le premier des feux de la fête sacerdotale de Beltaine qui se déroulait en cet omphalos irlandais situé dans la partie également sacerdotale du Mide.

L'autre tradition rapprochée par les frères Rees est celle de l'allumage du feu pascal par saint Patrick pour défier le feu des druides du roi Lóegaire, ce qui lui permit d'hériter du privilège des druides en montrant sa supériorité sur eux<sup>2104</sup>. D'après D. Ó hÓgáin, le fait que cette histoire soit attribuée, d'après la version du *Dindshenchas Métrique*, à Áed Ua Cátaigh, un partisan de la dynastie des Uí Néill, lui donne une certaine tonalité politique et il considère que la tradition d'Uisnech fut inspirée par l'allumage du feu de saint Patrick<sup>2105</sup>. De notre côté, plusieurs éléments nous font penser à une histoire originale qui, inversement, a pu servir de modèle pour l'affrontement pyrétique entre saint Patrick et les druides de Lóegaire. Nous avons vu précédemment que les Fomóire étaient des représentants du chaos primordial et qu'ils étaient les ennemis des Némédiens. En outre, en tant que druide, Mide a dû avoir des tuteurs appartenant à la même classe. Or, deux noms de sa tutrice nous sont donnés par les *dindshenchas*. Il s'agit soit de Gairech, fille de Gumor, soit de la déesse Ériu. La première est sans doute la plus authentique ; le rattachement de la seconde

---

et consiste également dans une purification du bétail et de ses gardiens au moyen de feux ou d'éléments produits par incinération. C'est aussi le jour de la fondation de Rome par Romulus et celui de la naissance de Numa Pompilius (sur tout cela, Dumézil 1974 : 386-389 ; Woodard 2013 : 10-33). Nous verrons plus loin (cf. pp. 684, 988-989) que ces deux derniers événements ont des parallèles irlandais qui se déroulent également lors de la fête de Beltaine. Sur cette dernière fête et son rapport à la protection du bétail, cf. Guibert de la Vaissière 2003 : 254-256, 271, *passim*.

2099 Rees – Rees 1961 : 156.

2100 De nos jours, Carn, dans la baronnie de Rathconrath, dans le comté du Westmeath, près de Uisnech (*DOG* s.v. carn fiachach).

2101 Les Tradraiges sont une tribu du sud du comté de Clare, dans le Munster (*DOG* s.v. tradraige).

2102 *Cóir Anmann* §§72 (CA2), 163 (CA3) = Arbuthnot : I 95, 133, II 46-47, 120 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 278-280. Le *dindshenchas* situe le lieu de l'allumage du feu près d'un lac qui est lui-même connecté à Uisnech.

2103 Nous verrons au prochain chapitre que la division, à Uisnech, de l'Irlande en cinq provinces a été effectuée par cinq frères qui descendent, lointainement, de Nemed.

2104 *Bethu Phátraic* = Stokes 1887 : II 280-285.

2105 Ó hÓgáin 2006 : 345.

à cette légende a dû être favorisé par la localisation de cette déesse à Uisnech lors de l'expédition des Fils de Míl. En ce qui concerne la première, son ascendance en fait une Fomóire. Les druides qui s'opposent ici à Mide appartiennent sans doute également à ce peuple. De plus, nous avons déjà vu des figures féminines fomoriennes, liées à des collines sacrées, dont les proches étaient vaincus par ceux qui établissaient les célébrations religieuses attachées à ces hauteurs, comme dans le cas de Carman. Ici, ce feu est mauvais pour les druides des Fomóire, car il est l'annonciateur d'un nouvel ordre, d'une nouvelle dimension sociale, ordonnée et civilisée, dont ils ne font pas partie. Ce nouvel ordre est annoncé par l'arrivée des Némédiens.

A. et B. Rees ont également rapproché ces feux<sup>2106</sup> de la mention, dans les lois galloises, du droit d'entrer et d'occuper une terre pour quelqu'un, dont le père l'avait occupée jusqu'à sa mort, était le droit de découvrir le feu (*datanhud* ou *dadanhudd*)<sup>2107</sup>. Ils mentionnent aussi la tradition selon laquelle un pauvre qui construit une cabane sur une friche durant une nuit et dont la cheminée émet de la fumée à l'aube suivante, gagne la propriété du site et du terrain autour, dans un rayon aussi grand que la distance que parcourt une hache qu'il a lancée<sup>2108</sup>. De la même manière, en Écosse, le feu d'une maison doit être éteint avant que son occupant en soit chassé<sup>2109</sup>. Le foyer allumé est donc ici le symbole de l'appropriation d'un territoire « sauvage » par un représentant de la « culture », comme le fait Mide vis-à-vis des druides fomoriens. Enfin, les frères Rees ont comparé ces coutumes avec la mention<sup>2110</sup>, dans les traditions indiennes, du fait que les cinq lignages primordiaux et les Adityas marquent leur arrivée sur Terre, qui est assimilée à la naissance de l'univers, en y établissant un rituel « à l'imitation du premier sacrifice », qui prend la forme de l'élévation d'un autel de feu. Par cet acte sacrificiel, ils gagnent la propriété de la terre et sécurisent leurs droits légaux sur celle-ci. On se rappellera, à ce sujet, qu'un autre sens de *nemed* est celui de « propriété foncière »<sup>2111</sup>.

Ce Mide némédien allumant un feu, nous rappelle l'une de nos hypothèses concernant le nom du père de Nemed, en tant que « Allumeur de feu ». De plus, un jeu de mots avec l'autre suggestion, mettant en jeu l'idée d'enterrer un mort, n'est pas à exclure, car l'allumage du feu de Mide est concomitant de l'exécution des druides et de l'enterrement de leurs langues.

En ce qui concerne notre théorie d'un acte rituel symbolisant l'unité religieuse du peuple irlandais, elle peut être renforcée par un fait contenu dans l'*ANS*. Dans ce texte, une triade d'objet est confiée par Caílte à Conall, fils de Níall, pour qu'ils arrivent à leurs destinataires : le pichet (*escra*)

---

2106 Rees – Rees 1961 : 157 et 387 n.43.

2107 *Dull Gwynedd* II 13; *Dull Gwent* II 30; *Cyvreithiau Cymru* VII 26-29; = Owen 1841: I 82-83, 368, 459-461.

2108 Sayce 1942.

2109 Heather 1941 : 304.

2110 Rees – Rees 1961 : 157.

2111 Même s'il est surtout utilisé pour une propriété de l'Église.

de Finn pour Patrick, l'épée de Finn pour le roi d'Irlande et un porc tué précédemment, le Muc Slánda, qui doit être donné par le roi pour qu'il le divise entre les nobles et les gens du commun. Plus loin, en effet, le porc est amené en présence du roi pour qu'il puisse le diviser entre les hommes d'Irlande et que soit protégée leur part du Muc Slánda. Le roi le divise alors à Uisnech entre les vingt-cinq bataillons des hommes d'Irlande<sup>2112</sup>. Nous pouvons tout d'abord remarquer que ces trois objets et leurs destinataires forment une série trifonctionnelle, puisque le pichet est destiné à saint Patrick, l'évangéliste de l'Irlande (F1), tandis que l'épée est destinée au roi, en sa qualité de guerrier (F2). Qu'en est-il alors du Muc Slánda ? Celui-ci doit, selon toute logique, appartenir à F3, puisqu'il s'agit d'une nourriture. Mais qu'en est-il de ses destinataires ? Il est partagé entre tous les hommes d'Irlande sans distinction aucune. Il apparaît donc que là aussi F3 est représenté par l'ensemble du peuple irlandais, de manière indistincte. En outre, le lieu du partage n'est pas anodin, il s'agit de la colline d'Uisnech, que nous avons déjà rencontrée au sujet de l'histoire de Mide, à l'occasion d'un sacrifice mettant en jeu là aussi des porcs devant être apportés par tous les hommes d'Irlande, c'est-à-dire l'inverse du sacrifice royal que nous avons là. Ce sacrifice commémore l'allumage du feu d'où sont issus tous les feux majeurs d'Irlande, ce que nous avons analysé comme un acte religieux en rapport avec la nature libre du peuple irlandais par rapport aux esclaves qui sont exclus du culte. Par la division de ce porc entre tous les hommes d'Irlande, sur la colline où l'île est divisée en cinq provinces et d'où sont issus les feux majeurs d'Irlande, il y a une répartition du porc entre les différentes provinces irlandaises – chacune représentée par cinq bataillons – de la même manière que de Nemed sont issues l'ensemble des lignées qui peupleront l'Irlande par la suite.

Cependant, on pourrait nous reprocher un point dans notre modèle unitaire centré autour de Nemed/Mide. Ainsi, si F3 représente une conception unitaire de la société irlandaise, alors que cette fonction est liée à la province du Leinster, que représente alors le Mide ? En sachant que nous avons précédemment labellisé celle-ci comme représentant F4+, doit-on considérer que ces deux provinces vont échanger leurs fonctions ? Une telle hypothèse n'est pas recevable. De plus, comme nous l'avons vu, la symbolique unitaire du Mide est transcendante, ce que n'est pas celle de Nemed. Pour accepter notre hypothèse, il faut prendre en considération plusieurs faits. Tout d'abord, la conception unitaire que nous avons présentée ici se fait à partir d'Uisnech. Or, cet omphalos n'a pas de rôle privilégié dans la division des provinces irlandaises qui fait du Mide la province unitaire. Par contre, cette colline est le lieu de la division de l'Irlande par les Fir Bolg, dans laquelle le Mide n'existe pas et où le Munster, la province de F4, est divisée en deux. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'une de ses deux sous-provinces doit correspondre à l'aspect transcendant de F4+. Le Mide n'existant pas, son aspect unitaire transcendant n'existe pas non plus. Pour ce qui est du

---

2112 *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 143-145, II 158-160 ; Dooley – Roe 1999 : 68-71.

nom de Mide attaché à l'alter-ego de Nemed, on peut le comprendre, en tant qu'éponyme d'une province unitaire et non pas en tant que représentant de F4+.

Notons au passage que le centre cérémoniel druidique de Uisnech a été comparé à celui qu'avaient les druides gaulois au pays des Carnutes, par E. Mac Neill, qui a comparé le statut de *nemed* au fait rapporté par César<sup>2113</sup>, que tous les hommes libres participaient à la cérémonie dirigée par ces druides gaulois, à moins d'en avoir été excommuniés par eux<sup>2114</sup>. Il y aurait donc là un élément supplémentaire validant le caractère traditionnel de ce statut.

Cette représentation de la liberté de la population non-servile ne s'exprime pas seulement au niveau religieux. Cette liberté vient aussi avec le fait d'être un *gaiscedach*, un homme armé. La cérémonie de la prise des armes était un véritable rite de passage qui distinguait les libres des esclaves et les hommes des femmes, puisque seuls les hommes libres y étaient admis<sup>2115</sup>. Cet état de *gaiscedach* impliquait donc de pouvoir prendre les armes pour défendre sa liberté. C'est ce que font les Némédiens face aux Fomóire.

Enfin, signalons que la classification de la femme de Nemed dans la triade des Macha se justifie, en partie, par le caractère « sacré » de Nemed, un caractère que l'on a vu ici à la fois en lien avec un aspect religieux de la troisième fonction. C'est cet aspect qui transparaît à travers sa femme, qui est l'une des trois formes d'une divinité essentiellement tournée vers la prospérité.

En résumé, le statut de « sacré » ou de « privilégié » de Nemed et de son peuple doit être compris comme le privilège de l'homme libre qui a le droit d'assister à la religion et au culte, à travers ces rassemblements de l'ensemble du peuple libre qu'étaient les *óenach*<sup>2116</sup>, par opposition à l'esclave qui ne fait pas partie de la société<sup>2117</sup>. Or, c'est là une des différences principales qui existent entre ces deux peuples que sont ceux de Nemed et de Partholón. Même si les deux meneurs de ces invasions ont des liens de parenté plus ou moins proches, il n'en reste pas moins que le premier est supérieur au second. Nous l'avons bien vu à travers le fait que Partholón et les siens correspondaient à la représentation de la classe servile de la société irlandaise. Il y a, entre ces deux invasions, la même différence que celle existant entre les esclaves et les hommes libres.

On pourrait nous objecter que l'unité que nous venons de décrire passe également par l'unité des fonctions, donc de l'inclusion de F4 dans son aspect négatif, lié à la servilité. Cependant, nous avons vu dans le chapitre précédent, que des praticiens d'activités propres à F4- pouvaient s'élever socialement jusqu'au statut de *doer-nemed*. Ceux-ci avaient donc un statut libre au départ, ce qui règle le problème paradoxal de la participation de représentants de F4- à la vie religieuse.

---

2113 César, *La Guerre des Gaules*, VI 13 10.

2114 MacNeill 1923 : 266.

2115 Charles-Edwards 2000 : 69.

2116 Byrne 2001 : 36.

2117 Cf. p. 305.

Cependant, les Némédiens seront finalement vaincus par les Fomóire, car même s'ils ont le statut leur permettant de participer à la vie religieuse, ils ne maîtrisent pas les arcanes de la science druidique, la seule capable de vaincre les Fomóire<sup>2118</sup>, comme nous le verrons dans le chapitre concernant les Túatha Dé Danann.

### 3. 3. c. L'engloutissement de la flotte de Nemed et la troisième fonction.

Nous avons vu, au début de ce chapitre, que l'expédition des Némédiens avait subi un naufrage, car l'expédition s'était dirigée vers une tour insulaire dont ils avaient voulu s'approprier l'or et ils y avaient été surpris par la marée, excepté le vaisseau de Nemed. Ce naufrage est semblable à celui des guerriers némédiens attaquant la Tour de Conann, comme nous le montre le tableau comparatif suivant :

<b>Naufrage initial du peuple de Nemed.</b>	<b>Naufrage final du peuple de Nemed.</b>
Le peuple de Nemed débarque sur une île possédant une tour...	Le peuple de Nemed débarque sur une île possédant une tour...
...pour s'approprier son or.	...pour mettre fin au tribut qui les oppresse.
A cause de leur avidité pour l'or...	A cause de leur fureur à combattre leurs oppresseurs...
...ils ne voient pas arriver la marée qui les submerge.	...ils ne voient pas arriver la marée qui les submerge.
Seul un vaisseau, celui qui peuplera l'Irlande, réussit à échapper au naufrage.	Seul un vaisseau, celui qui repeuplera l'Irlande, réussit à échapper au naufrage.

On pourrait penser que l'un de ces deux événements est le doublet de l'autre, en particulier le naufrage initial, puisqu'il n'est mentionné que dans *b* et *c*. Cette idée est d'autant plus plausible que le premier naufrage pourrait être une référence au Déluge. Cependant, leur mise en parallèle permet de dégager une logique qui permet de les voir comme l'expression différenciée d'une même idée ancienne<sup>2119</sup>.

Ainsi, les raisons qui poussent les deux expéditions à accoster sur cette île de l'Autre Monde sont inverses. Dans le premier cas, l'avidité des Némédiens les pousse à attaquer l'île, tandis que la seconde expédition doit mettre fin à l'avidité des Fomóire pour les biens des enfants de Nemed. Dans les deux cas, nous avons une raison économique, donc liée à la troisième fonction, en tant que représentation de l'abondance. Cependant, les eaux viennent exterminer les hommes, ne permettant qu'à un navire de s'enfuir pour (re)peupler l'Irlande. Dans le premier cas, il s'agit du peuplement de Nemed et de ses fils, dans le second, il s'agit des lignées des fils de Nemed qui peupleront l'Irlande au cours des invasions suivantes. Le parallèle entre ces deux groupes de survivants rejoint notre conception de F3 comme représentant l'unité différenciée du peuple irlandais.

2118 Sterckx 1992 : 56; 2005a : I 5.

2119 De plus, le *STMC* parle d'un naufrage des Némédiens, mais pas des circonstances de la fin de ceux-ci. Dans ces conditions, le premier épisode de la tour serait là plus valide que le second, si l'on suit la logique qui ne fait accepter qu'un des deux épisodes.

En ce qui concerne le but de ces expéditions, nous pouvons ajouter que, du fait de la nature même de leur objectif, il est en lien avec l'Autre Monde. Dans la première expédition, les Némédiens sont attirés par l'or. En effet, l'or est un métal qui est en lien avec l'Autre Monde, avec F4<sup>2120</sup>. Nous avons vu que cette dernière fonction était adjacente à F1 et à F3. Or, B. Sergent a montré que l'or avait une double symbolique dans le monde indo-européen occidental : associé à F1, il est en lien avec la souveraineté ; lié à F3, il est corrompueur et négatif<sup>2121</sup>. Cela nous rappelle l'adjacence de F4+ et F4- avec F1 et F3. Il s'ensuivrait donc que la soif d'or des Némédiens et son caractère tragique soient liés à l'aspect négatif de ce métal associé à la troisième fonction, son aspect F4-. Or, ce dernier aspect fonctionnel est le même que celui des Fomóire qui oppressent les Némédiens par la suite.

En outre, cet engloutissement initial d'une expédition maritime qui touche une terre insulaire, à cause d'un comportement mortel, et dont ne réchapperont que quelques-uns, nous rappelle les peuplements antédiluviens et les mythes d'inondations qui lui correspondent. Le naufrage initial des Némédiens est ainsi parallèle à ces peuplements, eux aussi, premiers. L'engloutissement subi pourrait donc être en lien avec le mytheme du Feu dans l'Eau qui est sous-jacent aux prises antédiluviennes de l'Irlande. Or, l'un des mythes diluviens rapprochés de ces peuplements est justement une expédition vers l'Autre Monde, dont le but est, entre autres de s'en approprier les richesses, ce qui aboutit à une inondation qui n'épargne que quelques-uns des membres de cette expédition. En étant sauvés des eaux, l'équipage du bateau de Nemed est semblable à Fintan qui émerge de l'océan primordial pour perpétuer la Vie du Monde durant les peuplements suivants. En outre, nous verrons, dans le dernier chapitre, que l'incendie de la Tour de Conann et l'inondation qui s'ensuit peuvent être interprétés comme le reflet microcosmique et sociogonique d'une eschatologie d'époque indo-européenne. Sachant cela, le parallèle entre le premier engloutissement et l'invasion de Cessair suit la même logique.

Donc, de même que le naufrage des descendants de Nemed n'est pas un simple décalque du déluge biblique, on ne peut pas considérer le naufrage de la flotte de Nemed comme un autre décalque de la tradition noachique. Une interprétation indigène de ces épisodes est tout à fait possible et leur similarité doit être considérée comme représentant le lien eschato-cosmogonique existant entre eux dans la perspective cyclique de la chronologie pré-chrétienne de ces traditions.

---

2120 Sauzeau – Sauzeau 2002 : 265-268, 274-275, 278-280 ; 2011; 2012 : 90-100.

2121 Sergent 1990b : 23-26.

Tout cela implique donc que Nemed et les siens doivent représenter fonctionnellement les peuplements post-diluviens de l'Irlande, selon la logique unitaire, comme nous allons le voir ci-après<sup>2122</sup>.

### 3. 3. d. Nemed, ses fils et l'organisation pentadique de la société irlandaise.

Dans leur étude de la sociogonie irlandaise, les frères Rees ont proposé de voir, dans l'ensemble formé par les quatre fils de Nemed, une division fonctionnelle. Selon eux, Iarbonél le Devin, l'ancêtre des Túatha Dé Danann, représente la 1<sup>ère</sup> fonction, Starn l'ancêtre des Fir Bolg représente la deuxième, Fergus Lethderg représente F3, tandis qu'Annind, le premier à mourir, représente F4<sup>2123</sup>. En dépit de son caractère novateur, cette idée doit être révisée. En effet, malgré l'exactitude des interprétations fonctionnelles de Iarbonél et de Starn – qui seront confirmées dans les chapitres suivants – celles d'Annind et, surtout, de Fergus Lethderg ne s'insèrent pas parmi les faits que nous venons de dégager.

Ainsi, il est juste de définir Annind comme faisant partie de la quatrième fonction. Cependant, nous venons de voir que le lien de cette fonction avec la mort est en relation avec le versant négatif de cette fonction. Il semble donc logique de faire de ce fils de Nemed un représentant de F4-. Ensuite, en ce qui concerne Fergus Lethderg, le fait d'en faire un représentant de F3 ne repose sur rien. Les frères Rees ne le définissent ainsi que par élimination. Or, d'une part, nous avons démontré que Nemed incarne par lui-même l'ensemble du peuple irlandais, en tant que rassemblement indistinct dont sont issues les différentes composantes de cette société ; chose qui transparaît à travers la province unificatrice de l'Irlande, le Mide, dont l'homonyme est, justement, l'alter-ego de Nemed. Cela implique que l'ensemble fonctionnel doit être révisé, en y incluant Nemed, en tant que représentant unitaire de F3. Sachant cela, il ne reste plus que Fergus Lethderg pour représenter l'aspect souverain de F4+. Cependant, contrairement aux frères Rees, nous avons des arguments à avancer en faveur de cette identification.

Le surnom de ce Fergus, qui signifie « Au côté rouge » est lié à la souveraineté. En effet, une incarnation de la déesse de la souveraineté portant le même surnom, Medb Lethderg, est liée à la souveraineté de Tara<sup>2124</sup>, la capitale du Mide, la province transcendante de la souveraineté. Si l'on se penche du côté de l'étymologie de ce surnom, on se rend compte que le terme *derg* dénote, à l'origine, la couleur de « l'or rouge » et elle s'oppose à *glas*, la couleur que les frères Sauzeau ont attaché à F4, en particulier en terme négatif. Or, nous venons juste d'examiner la double symbolique

---

2122 En ce qui concerne le naufrage final et son rapport à l'engloutissement initial de la flotte de Nemed, nous l'examinerons en détail dans le chapitre concernant les aspects cosmogoniques du *LGÉ*.

2123 Rees – Rees 1961 : 142.

2124 *Ibid.* : 75, 165.

F4 de ce métal. Il s'ensuivrait que ce surnom signifierait que ces deux personnages seraient liés à la moitié « *derg* » de la quatrième fonction, celle incarnant la souveraineté, soit F4+<sup>2125</sup>. Ensuite, nous avons vu que Fergus était, d'après les *dindshenchas*, donné comme le père de vingt-quatre fils empoisonnés par la sorcière Dreco. Or, Fergus et ses vingt-quatre fils peuvent représenter la division en cinq des cinq provinces d'Irlande que nous avons déjà évoquée en parlant du haut-roi Úgaine Mór.

La version du *LGÉ* rédigée par Ó Cléirigh nous apporte des arguments supplémentaires. En effet, après la mort d'Ainnind, un autre fils vient compléter la tétrade des fils de Nemed, Alma Einfhiaclach. Nous pouvons l'interpréter comme provenant d'une version de l'invasion de Nemed où Ainnind n'apparaît pas. Dans cette version du *LGÉ*, lui et Fergus ne sont pas les enfants de Macha, mais de Relbeó, une princesse grecque. Ils forment donc un couple fraternel à part par rapport aux autres enfants de Nemed. De plus, nous avons vu que Alma pouvait être considérée comme un équivalent irlandais du dieu indien Pushan, associé à F4(-). Il s'ensuit que la paire fraternelle Alma-Fergus représente la paire fonctionnelle F4-/F4+ qui se tient également à part des trois fonctions centrales du modèle dumézilien. Dans le même texte, Fergus apparaît de façon importante par rapport aux autres fils de Nemed. Cela se voit également peu après la prise de la Tour de Conann. A ce moment, c'est Fergus qui tue Conann, tandis que Semeon et Iarbonél, deux membres de sa famille, tuent deux guerriers de celui-ci, dont l'un de ses fils. Il s'ensuit que, de la même manière que Conann est supérieur à ses deux guerriers, en tant que chef des Fomóire, Fergus semble là supérieur à ses deux parents qui seront à l'origine des représentants de F2 et de F1 dans la sociogonie irlandaise. Cela est logique, si l'on considère que F4+ est supérieure aux deux autres fonctions. Nous verrons dans la suite de notre étude que la symbolique souveraine de Fergus Lethderg n'est pas innocente si on la questionne par rapport à la structure sociogonique irlandaise.

Il n'en reste pas moins que, comme nous l'avons vu dans la sous-partie précédente, le caractère unitaire différencié de l'invasion de Nemed ne se manifeste pas seulement à travers l'ensemble qu'il forme avec ses fils. En effet, la structure même de ce peuplement semble reproduire, en miniature, la structure sociogonique des invasions d'Irlande. Ainsi, nous avons déjà vu que le naufrage de la flotte de Nemed devait correspondre aux invasions antédiluviennes, nous avons vu également que l'affrontement entre les Fomóire et Nemed rappelait la prise de l'Irlande par Partholón. A cela nous, pouvons ajouter que la mort d'Annind ressemble à celle de Laiglinne<sup>2126</sup>, l'un des fils de Partholón, les trois autres invasions seraient alors représentées par les trois autres fils de Nemed et leurs

---

2125 Un argument est en faveur d'une pareille identification, dans la mesure où la couleur opposée à *derg* est, en Irlande, *glas*. Or, Lóch, le poète des Fomóire, le peuple représentant paradigmatiquement F4-, porte, dans le *CMT*, le surnom de Lethglas (cf. n. 1345).

2126 La mort de Macha qui est donnée comme ayant eu lieu juste avant celle d'Annind peut, peut-être, faire référence à la mort de ces autres incarnations de l'Irlande que sont les meneuses des expéditions antédiluviennes.



descendants. Un indice en faveur de cette théorie est l'ordre générationnel des meneurs des Némédiens par rapport à Nemed, lors de la prise de la Tour de Conann. Ces meneurs sont constitués du petit-fils de Starn, du fils de Iarbonél et de Fergus Lethderg, soit respectivement l'arrière-petit-fils, le petit-fils et le fils de Nemed. Sachant que c'est l'aîné de chaque lignée qui la dirige et que sa dignité par rapport aux autres lignées est, implicitement, fonction de son éloignement au patriarche qu'est Nemed, il s'ensuit que l'ordre de proximité générationnelle des fils de Nemed est le même que celui de leur valeur fonctionnelle dans l'ordre des invasions d'Irlande. En outre, cela implique que les ancêtres des lignées des Túatha Dé Danann et des Fir Bolg sont morts précédemment. De ces morts, *a* ne parle pas, mais cette recension signale la mort de Nemed juste avant la mention de la servitude des Némédiens et de leurs trois chefs. Cela signifie que, en adéquation avec l'ordre fonctionnel signalé, la mort d'Annind (F4-) est suivie par celle de Nemed (F3) et par celle de ses deux fils Starn (F2) et Iarbonel (F1). En ce qui concerne l'ordre de décès des deux derniers, *b*, *c* et Keating nous signalent que Starn et Béoán sont morts en premier et, comme dans *a*, c'est le fils de Iarbonél qui est cité parmi les chefs des Némédiens. Il y aurait donc là confirmation de l'ordre fonctionnel des décès. Cependant, le contexte de ces informations est problématique. En effet, il est dit que Starn et Béoán moururent durant deux batailles gagnées par Nemed. La mort de ce dernier est, bien logiquement, signalée comme ayant eu lieu après ces affrontements. Est-ce que cela remet en cause notre interprétation fonctionnelle ? Pas forcément, car il se peut très bien que la chronologie des morts des deux ancêtres des Fir Bolg soit une élaboration secondaire. En effet, on remarquera que seules leurs deux morts sont identifiées comme prenant place lors d'une bataille, alors que la mort de Iarbonél n'est même pas décrite. Cela implique que l'auteur de la chronologie de ces deux morts avait à l'esprit une donnée traditionnelle, celle de la nature guerrière des Fir Bolg. Cet érudit, ne pouvant concevoir que Starn et Béoán n'aient pas connus de mort guerrière, aurait donc placé leurs décès durant les seules batailles évoquées avant la prise de la Tour de Conann, celles remportées par Nemed. En faisant cela, il déstabilisait l'ordre fonctionnel, en tentant d'en rétablir un autre. L'émergence de cette tradition n'est pas forcément récente, puisqu'elle a pu être favorisée par le rapprochement entre les noms de deux chefs des Fomóire, Gann et Genann, vaincus dans la première bataille remportée par Nemed, qui sont les homonymes de deux rois des Fir Bolg. Le fait que deux Fir Bolg aient été assimilés à deux Fomóire n'est pas, nous le verrons, une donnée récente. Elle ne pouvait apparaître pour combler une place tenue par des Fir Bolg dans les victimes d'une série de trois batailles : il aurait fallu que l'auteur de cette tradition ait à l'esprit le lien conceptuel entre les Fir Bolg et les Fomóire. Un argument en faveur de cette interprétation est que le poème XLI, présent dès *a*, fait mourir Starn des mains de

Conann, mais sa mort n'est pas associée avec l'une des trois batailles remportées par Nemed<sup>2127</sup>. Cela implique que Conann, qui est donné comme l'opresseur des Némédiens après la mort de Nemed, aurait très bien pu tuer Starn durant la mise en servitude des Némédiens. En outre, on se rappellera que le tribut inique demandé par les Fomóire est le même que celui que ceux-ci vont demander aux Túatha Dé Danann. Or, si notre hypothèse chronologique est la bonne, la période de servitude subie par les Némédiens est celle durant laquelle survient la mort de Iarbonél.

Chez Ó Cléirigh, il est établi que Annind meurt en premier, suivi par Starn, le patriarche des Fir bolg qui meurt durant le premier conflit contre les Fomóire ; ensuite Iarbonél, l'ancêtre des Túatha Dé Danann, participe au second conflit mais ne fait pas partie des survivants de l'expédition, contrairement à son frère Fergus. La succession des morts des fils de Nemed suit celle des invasions d'Irlande, selon le même ordre fonctionnel. Le fait que la mort de Nemed soit située après celle de Starn peut se comprendre comme répondant à la nécessité d'associer la mort de ce dernier aux conséquences de sa victoire sur les Fomóire, comme pour Partholón.

Enfin, on remarquera que, même s'il n'y a pas de descendant d'Annind ou d'Alma, il y a bien des représentants de F4- lors de la séparation des Enfants de Nemed. Ainsi, Beothach, ses femmes et ses suivants, qui peuvent être considérés comme les Némédiens qui font souche en Irlande dans l'intermède avant la conquête des Fir Bolg, peuvent être considérés comme les représentants de cette fonction. En effet, le nom de Beothach est le même que celui de l'ascendant de Fintan mac Bóchra et il est proche de celui de Bith, l'un des autres meneurs de l'invasion antédiluvienne, qui meurt, comme le fils de Nemed, de maladie en compagnie de ses femmes. Sachant que nous avons labellisé le peuplement antédiluvien de l'Irlande comme appartenant à F4- et plus particulièrement à sa composante négative de F1, il est logique que Beothach et les siens représentent F4-, tout en étant à l'origine de l'invasion des Túatha Dé Danann. De plus, le fait que l'invasion antédiluvienne soit suivie du peuplement des Fomóire et que ceux-ci soient toujours une menace, nous rappellent d'une part que les Fir Bolg font, dans une tradition, la conquête des descendants de Beothach, tout en n'étant pas confrontés aux Fomóire. Dans ce cas-là, les Némédiens subjugués par les Fir Bolg sont un peuple conquis d'indigènes, donc ils peuvent représenter les Fomóire dominés, donc F3-.

### 3. 3. e. Nemed et Ancus Martius.

Revenant sur le roi symbolisant F3 dans la sociogonie romaine, selon Dumézil<sup>2128</sup>, Dominique Briquel a montré que Ancus Marcius, ayant un règne marqué par trois moments trifonctionnels, était l'équivalent de Quirinus, en tant que dieu de la masse des citoyens, symbole de ces derniers, comme

---

2127 *Lebor Gabála Éirenn* XLI §9 = Macalister 1938-1956 : III 169.

2128 Dumézil 1947 : 189-193 ; 1949 : 156-158 ; 1968-1973 : I 280-281.

homme complet<sup>2129</sup>. Sachant que nous venons de proposer une symbolique identique chez Nemed et que ce dernier suit les trois premières invasions irlandaises F4-, comme le règne d'Ancus va précéder les trois derniers règnes romains F4-, il serait judicieux d'approfondir la comparaison entre ces deux figures.

Les trois moments fonctionnellement marqués que retient D. Briquel, ont des parallèles dans le peuplement de Nemed. Le premier, qui a lieu peu après son accession au pouvoir est en lien avec la première fonction. En voyant la négligence dans laquelle de nombreuses cérémonies religieuses tombaient, Ancus Marcus fit réunir le peuple pour qu'il rende correctement de nouveau le culte, en argumentant que cet abandon était la cause de la peste qui avait frappé Rome et son roi, Tullus Hostilius, à la fin du règne de celui-ci. Il fait alors graver les lois religieuses du roi sacerdotal Numa Pompilius, pour qu'elles puissent être connues de tous et il renvoie ensuite les Romains à leurs activités agricoles<sup>2130</sup>. En outre, il faut ajouter que certaines traditions, font tuer le prédécesseur d'Ancus par celui-ci et ses partisans, lors d'une sombre tempête, où ils égorgèrent Tullus, alors malade, ainsi que sa famille et mirent le feu à leur maison<sup>2131</sup>. Si l'on considère que notre assimilation de Nemed à Mide est juste, on peut voir plusieurs parallèles celto-romains :

<b>Ancus Marcius...</b>	<b>Mide (Nemed)...</b>
...refonde la vie religieuse romaine...	...institue une fête et ses pratiques religieuses...
...en rassemblant tout le peuple de Rome.	...qui est un rassemblement de tout le peuple.
Il justifie cette refondation pour mettre fin à une épidémie et renvoie ensuite le peuple à ses activités agricoles.	L'un des aspects de cette fête est une purification du bétail.
Ancus Marcius tue son prédécesseur et les siens dans une maison qu'il brûle dans l'obscurité d'une tempête.	Après que les prédécesseurs de Mide aient jugé que l'obscurité du feu qu'il a allumé est mauvaise, ils sont tués dans une maison.

On remarquera également que le règne précédent finit par une épidémie durant laquelle le roi malade meurt de manière violente, de la même façon que l'invasion précédent celle de Partholón finit alternativement par une épidémie ou un massacre dont nous avons vu la similarité finale.

Dans un deuxième temps, Ancus Marcius doit faire face aux déprédations des Latins qui, voyant la mort de Tullus Hostilius, ne veulent plus respecter leurs engagements et pillent les terres romaines. Il fait alors plusieurs campagnes durant lesquels il vainc les Latins et les incorpore à Rome. Suite à deux campagnes, les Latins refondent deux villes détruites, Politorie et Fidènes, qu'Ancus fait complètement raser de nouveau. Ces campagnes permettent alors un prodigieux agrandissement de Rome, qui est donné comme supérieur à celui de ses prédécesseurs, et il y fait

2129 Briquel 2009 : 28-29.

2130 Denys D'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, III 36 2 ; Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 32 2.

2131 Denys D'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, III 35 3-4.

construire de nombreuses constructions, dont des fortifications et une prison<sup>2132</sup>. Il y a là d'autres parallèles avec Nemed :

<b>Ancus Marcius</b>	<b>Nemed</b>
Ancus Martius agrandit le territoire romain davantage que ses prédécesseurs...	Nemed défriche davantage de plaines que Partholón...
...à la suite de plusieurs campagnes contre les Latins, qui remirent en question un traité de son prédécesseur, et qu'il réussit à vaincre à chaque fois.	...et ses défrichements sont suivis de plusieurs batailles contre les Fomóire, vaincus précédemment par Partholón, qu'il réussit à vaincre à chaque fois.
Les Latins reconstruisent deux villes à la suite des campagnes d'Ancus.	Nemed fait construire deux forteresses aux Fomóire
Ancus fait de nombreuses constructions, dont des fortifications et une prison.	

Ici, on remarquera que c'est pour empêcher le pillage agricole des Latins qu'Ancus part en guerre, ce qui lui permet d'agrandir son territoire et la population romaine ; alors que les guerres contre les Fomóire semblent consécutives à la terraformation de l'Irlande, dont ils représentent les forces primordiales, et à l'augmentation de la population Némédienne qu'ils pilleront également lors de leur victoire finale, à la suite de la mort de Nemed.

Enfin, la mort de Nemed et la révolte de ses descendants peuvent être mises en parallèle avec plusieurs événements distincts du règne d'Ancus Marcius. C'est tout d'abord la prise de la dernière ville des Latins, Fidènes. Les Romains disposent un camp devant cette ville et ils vont y demander réparation pour les pillages qu'ils eurent à subir d'eux ; ce à quoi les Latins répondent qu'ils ne connaissent pas les coupables et qu'il faut leur laisser du temps pour qu'ils puissent les trouver. C'est en fait une ruse des Fidénates pour gagner du temps pour se préparer au siège et chercher des alliés. Marcius se doutant de la ruse fait creuser des tunnels pour que ses troupes pénètrent dans la ville, à la faveur d'une diversion. Ils y font un grand carnage, ensuite le reste de la population est rassemblé en un lieu où les meneurs de la révolte sont fouettés puis tués, puis la ville est pillée<sup>2133</sup>. Ce qui a de profonds parallèles avec la prise de la Tour de Conann selon Ó Cléirigh :

<b>Siège de Fidènes</b>	<b>Siège de la Tour de Conann</b>
Suite aux pillages des Fidénates, Ancus et ses troupes viennent camper devant la ville.	Suite au lourd tribut des Fomóire, les Fils de Nemed et leur peuple viennent camper devant la forteresse.
Ancus vient pour demander vengeance des pillages fait par les Fidénates.	Les Némédiens viennent demander la fin du tribut, par la diplomatie, sinon par la guerre.

2132 Denys D'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, III 37 1-4, 38 1-2 ; Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 33 2-8.

2133 Denys D'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, III 38 3-4, 39 1-3.

Les Latins feignent de ne pas comprendre et demandent un répit pour trouver les coupables.	Conann n'accepte pas la fin du tribut et il daigne accorder un délai aux Némédiens pour le paiement.
Les Latins utilisent leur répit pour tenter de se préparer au siège et trouver des alliés	Les Némédiens se servent de leur délai pour préparer leur attaque et demander l'aide des Grecs.
Ancus fait attaquer la ville tout en faisant creuser des tunnels qui lui permettront de prendre la ville.	Les Némédiens font construire un mur, sur le conseil de leur espionne, et ils envoient les animaux des Grecs qui percent les murailles ce qui entraîne la prise de la tour.
Les Romains massacrent les Fidénates, puis rassemblent les survivants dont ils exécutent les meneurs, puis la ville est livrée au pillage.	Les Fomóire sont massacrés. La tour est pillée, puis elle est incendiée avec les survivants des Fomóire à l'intérieur.

Ce parallèle romain à la prise de la Tour de Conann se double d'un autre, puisqu'il s'agit du rapport entre le successeur d'Ancus Marcius, Tarquin l'Ancien, avec les deux fils de celui-ci. Tarquin, dont le descendant homonyme est l'équivalent des Fomóire dans la sociogonie romaine, est nommé par Ancus tuteur de ses jeunes enfants. Il les éloigne de Rome et se fait nommer roi. Ceux-ci veulent le renverser pour reprendre le pouvoir : après avoir vainement tenté de le faire renverser par le peuple romain, ils envoient deux jeunes gens assassiner Tarquin. Suite à cela, son gendre, Servius Tullius prend le pouvoir et fait exiler à perpétuité les fils d'Ancus<sup>2134</sup>. Cela nous donne les parallèles suivants :

<b>Succession d'Ancus Marcius par Tarquin et mort de celui-ci</b>	<b>Mort de Nemed et siège de la Tour de Conann</b>
Suite à la mort d'Ancus Marcius, Tarquin l'Ancien éloigne les fils de celui-ci et se fait élire roi.	Suite à la mort de Nemed, les Fomóire dominent l'Irlande à la place des Némédiens qu'ils oppressent.
Les fils d'Ancus tentent de soulever les Romains contre Tarquin, mais ils échouent.	Les fils de Nemed réussissent à soulever leur peuple contre les Fomóire.
Les fils d'Ancus font tuer Tarquin.	Les Fomóire et leurs meneurs sont massacrés.
Les fils d'Ancus sont exilés à perpétuité par le successeur et gendre de Tarquin.	Les survivants des Némédiens doivent s'exiler d'Irlande, potentiellement, sous la menace des Fomóire.

Enfin, nous avons vu qu'une autre Macha avait un mari, fils d'un Agnoman, et lié à la troisième fonction, que nous avons rapproché de Nemed. Le nom de celui-ci, Cruind, évoque la rotondité et la courbure<sup>2135</sup>. Or, une étymologie populaire fait venir le nom d'Ancus d'un terme grec signifiant

2134 Denys D'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, III 72 1-7, 73 1-4, IV 4 1-3, 5 1-3 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, I 34 10, 35 1, 40 1-7, 41 1-7.

2135 *eDIL* s.v. cruinn ; *LEIA* C-253.

« courbe »<sup>2136</sup> et parmi ses réalisations, il est crédité du développement du commerce romain par le Tibre, à travers la fondation du port d'Ostie. Cela permet donc de le comparer à cet équivalent fluvial de Nemed qu'est Cruind et, donc, de consolider la part des traditions indigènes durant le peuplement de Nemed.

Contrairement à ce que certains auteurs ont pu avancer, le peuplement de Nemed et de ses descendants est riche en tradition indigène. Il représente clairement une forme de représentation unificatrice de la troisième fonction indo-européenne. Lui et ses trois fils forment le noyau central de la société irlandaise, à travers la dénomination sociale des *nemed*. Ils s'opposent en cela aux représentants de F4- que sont les invasions antédiluviennes, les gens de Partholón et, surtout, les Fomóire. Ils vaincront ces derniers, après avoir connu une soumission temporaire, de la même manière que certains de leurs descendants. En tant que résumé de l'ensemble de la société irlandaise, ce peuplement se veut aussi un résumé de la chronologie des invasions d'Irlande, à travers les différents éléments qui s'y déroulent. Ceux-ci ont pu faire penser à des emprunts massifs à la littérature biblique, mais ces références bibliques peuvent tout aussi bien être comprises comme étant de simples comparaisons analogiques, ce qui montre bien l'importance de ce peuplement dans le paradigme indigène et pour son successeur chrétien.

Ainsi, avec Nemed et les siens, la société irlandaise commence à se structurer véritablement sur son île. Après cette apparition de la masse du peuple libre, viendront les composantes suivantes de la société irlandaises qui en seront issues, en commençant par la fonction guerrière, incarnée par le peuplement des Fir Bolg, tel que nous allons le voir dans le chapitre suivant.

---

2136 Festus Grammaticus, *De la signification des mots*, 18.

## Chapitre VII : les Fir Bolg.

L'invasion des Fir Bolg est sans doute l'une des parties les plus complexes à analyser de la pseudo-histoire irlandaise. Elle est attestée dans l'*Historia Brittonum*, mais de manière altérée et excentrée par rapport à la tradition du *LGÉ*. En outre, cette invasion est la première qui se signale par des successions royales et une partition complexe de l'île. Deux traditions différentes concernent également ce peuplement. Enfin, la déchéance de ce peuple est le sujet d'un récit indépendant qui apporte également son lot de détails supplémentaires.

Il est donc naturel que les Fir Bolg aient suscité de nombreuses analyses et théories de la part des chercheurs qui se sont penchés sur leur cas. Pour ce qui est de notre étude les concernant, nous commencerons par exposer les deux traditions concernant ce peuple. Ensuite, seulement, nous pourrons nous pencher sur une analyse de la nature des Fir Bolg et des différentes thématiques qu'elle englobe, ce qui nous permettra de comprendre le rôle de ce peuplement au sein du schéma invasif de la pseudo-histoire irlandaise.

### 1. Les traditions concernant les Fir Bolg.

Comme évoqué en introduction, nous concevons la tradition concernant les Fir Bolg dans le *LGÉ* comme étant principalement double. En effet, il apparaît qu'il y a eu deux migrations successives des Fir Bolg en Irlande. La première – que nous appellerons la tradition principale – est l'invasion menée par les Fils de Dela. La seconde – que nous nommerons la tradition secondaire – est celle où les Fir Bolg reviennent en Irlande depuis leur exil outremer, sous la direction d'Óengus mac Úmóir. En traitant de cette dernière tradition, nous montrerons qu'il s'agit bien d'une vision alternative de la première. Enfin, nous parlerons dans une troisième sous-partie des autres traditions minoritaires concernant les Fir Bolg et qui ne se rattachent pas à ces deux traditions principales.

## 1. 1. Les Fir Bolg d'après la tradition principale.

Cette tradition expose la venue des Fir Bolg en Irlande selon le schéma narratif employé dans les précédentes invasions : circonstances du voyage et de l'arrivée en Irlande, réalisation sur l'île et explication de la disparition.

### 1.1. a. Les Fir Bolg avant leur arrivée en Irlande.

Après la capture de la Tour de Conann, l'un des chefs de cette expédition, Semeon, s'enfuit au pays des Grecs où *a* nous raconte que :

Sa progéniture augmenta là-bas jusqu'à ce qu'ils atteignent des milliers. La servitude leur fut imposée sur eux par les Grecs : ils devaient porter de la terre sur des montagnes rocailleuses de sorte qu'elles deviennent des plaines fleuries. Par la suite, ils furent fatigués de leur servitude et ils s'enfuirent, fort de cinq milles, et ils se firent des bateaux avec leurs sacs. Ou, comme le dit le *Cin Droma Snechta*, ils volèrent les galères du roi de Grèce pour y venir [en Irlande]<sup>2137</sup>. Ensuite, ils retournèrent en Irlande, leur pays d'origine : c'était à la fin des deux cent trente ANS après Nemed<sup>2138</sup>.

En étudiant les différentes explications concernant l'origine du nom des Fir Bolg données dans *Lc*, nous verrons également que le territoire donné par le roi des Grecs pour leur séjour était rempli de serpents venimeux.

Le texte du TCD H. 2. 15a raconte pour sa part que :

(...) Pour ce qui est de Semeon, il alla en Grande Grèce, et toute la descendance issue de lui fut réduite en esclavage par les Grecs, si bien que de Semeon sont nés les Gailioin, les Fir Bolg et les Fir Domnann<sup>2139</sup>.

Giraud de Barri quant à lui nous explique simplement que « cinq chefs, qui étaient frères germains, les fils de Dela, de la lignée de Nemed réfugiée en Grèce, abordèrent en Irlande »<sup>2140</sup>.

---

2137 Seul F possède cette version alternative de leur fuite.

2138 *Lebor Gabála Éirenn* §244 = Macalister 1938-1956 : III 124-127. Les recensions *b* et *c* diffèrent assez peu de *a*, si ce n'est que seul *c* possède la mention des galères du roi des Grecs ; et qu'une durée alternative de l'exil grec des Fir Bolg est donnée comme étant de deux cent ans ou de deux cent trente ans (*Lebor Gabála Éirenn* §§259-261 = Macalister 1938-1956 : III 144-147).

2139 *Lebor Gabála Éirenn* §271 = Macalister 1938-1956 : III 156-157.

2140 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 4 = Boivin 1993 : 240. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 16-19) raconte qu'il y eut deux cents ans entre la fin du peuplement de Nemed et le retour des Fir Bolg, descendants de Starn, fils de Nemed, de Grèce, où on leur avait imposé de mettre de la terre sur des terres rocailleuses jusqu'à ce qu'elles soient devenues des plaines fleuries et qu'ils firent leurs navires avec les sacs qui leur servaient à porter la terre. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 15) signalent que les descendants de Nemed, identifiés avec les Fir Bolg et, plus loin avec les Túatha Dé Danann, rentrèrent en Grèce, sous la pression des Fomóire et ils y séjournèrent pendant cinquante ans jusqu'à ce que les exactions des Grecs poussent la fraction connue sous le nom de Fir Bolg à revenir en Irlande. Le *Chronicum Scotorum* (= Hennessy 1866 : 8-9) mentionne simplement que les Fir Bolg vinrent en Irlande en l'an 2355 après la création du monde, en ajoutant que cela n'est pas certain, et en mentionnant uniquement la défaite des Fir Bolg face aux Túatha Dé Danann, en l'an 2390. L'incertitude de l'auteur concerne sans doute la date de l'invasion, car il ne donne pas précédemment les dates de celle de Nemed, et il conseille au lecteur de se reporter aux récits des invasions d'Irlande. Ó Cléirigh, pour sa part, nous dit que c'est après qu'ils se furent multipliés, suite à leur arrivée en Grèce, que les Grecs ne leur permirent pas de rester avec leurs propres jeunes gens, mais qu'ils leur imposèrent le défrichage des terres dont nous venons de parler. Cela eut pour résultat leur fuite dans les navires faits avec les sacs servant à transporter la terre, comme il a été dit précédemment. (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §74 = Macalister – Mac Néill 1916 : 116-117). Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 188-191) raconte la même chose que le *LGÉ*, si ce n'est qu'il fait venir les Fir Bolg après un exil de deux cent sept ans. Les *AQM* (*A. M.* 3266 = O'Donovan 1856 : I 12-13) donnent un intervalle de deux cents ans. Les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) synchronisent cette invasion avec la mort du patriarche Joseph en Égypte. Les *Annales de Boyle* (§33 = Freeman – Flower 1924-1927 : XL 306) les font venir en Irlande dix-sept ans après la mort de Joseph.



En ce qui concerne la figure ancestrale de Semeon, celle-ci est problématique. En effet, trois ascendances lui sont données selon les textes. Les voici rassemblées sous forme de tableau :

XLII, <i>a, b</i> et <i>c</i> <sup>2141</sup> .	Lc <sup>2142</sup>	CMTC, H, Lc, Ó Cléirigh, Keating <sup>2143</sup>	<i>a, b, c, m</i> et XLII, Keating <sup>2144</sup>
			Starn
	Iarbonél	Nemed	Beoan
—	Beothach	Starn	Erglan
Semeon			

Il y a donc deux traditions majeures : l'une qui fait de Semeon le fils ou le petit-fils de Iarbonél et l'autre qui en fait un fils ou un arrière-petit-fils de Starn. Sachant que trois peuples descendent des fils de Nemed et que, à part les Fir Bolg, les deux autres peuples sont rattachés à une lignée précise, il a dû en être de même au départ pour les Fir Bolg. Starn a dû être l'ancêtre originel des Fir Bolg, d'autant plus que nous avons vu qu'il avait en lui de nombreuses caractéristiques guerrières. Comment, dans ce cas là, expliquer que l'on ait pu rattacher les ancêtres des Fir Bolg à la lignée de Iarbonél ? Deux réponses complémentaires peuvent être avancées. Premièrement, comme nous le verrons en ce qui concerne le CMTC, il y a un sentiment de quasi-fraternité entre les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann. Celle-ci a pu être renforcée en les rapprochant généalogiquement. D'autre part, certaines traditions font venir aussi bien les Túatha Dé Danann que les Fir Bolg de Grèce. Il se pourrait donc que cette proximité géographique ait aussi joué.

Si l'on se penche sur la généalogie de Semeon par Erglan, elle est beaucoup plus intéressante. En effet, Erglan et ses deux frères, Iartach et Matach, vont se rendre à Dobar et Iardobar au nord de l'Écosse, mais par contre Semeon, fils d'Erglan, s'enfuit toujours chez les Grecs. L'origine grecque des Fir Bolg est indubitablement une donnée récente dans le légendaire irlandais ; par contre, nous verrons plus loin que ceux-ci sont liés aux îles qui entourent l'Irlande. De plus, les Fir Bolg forment un peuple qui se répartit en trois groupes. Or, là, nous avons l'ancêtre des Fir Bolg, Erglan, qui appartient à une fratrie de trois. On peut donc faire l'hypothèse que dans une tradition disparue, non seulement les Fir Bolg ne venaient pas de Grèce, mais du nord de l'Ecosse, mais qu'ils étaient aussi les descendants de trois frères.

2141 *Lebor Gabála Éirenn* §§243 (*a*), 256 (*b* et *c*) = Macalister 1938-1956 : III 124-125, 140-143.

2142 *Lebor Gabála Éirenn* §262 = Macalister 1938-1956 : III 146-147.

2143 *Lebor Gabála Éirenn* §267 = Macalister 1938-1956 : III 152-155 ; *Do Ghabhálaibh Éirenn* §76 = Macalister – Mac Néill 1916 : 118-119 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 190-191 ; *Cath Muige Tuired Cunga* §7 = Fraser 1915 : 8-9. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 26.

2144 *Lebor Gabála Éirenn* §§263, 266, 280, 296, 303 = Macalister 1938-1956 : III 146-149, 152-153, IV 8-9, 30-33, 42-43.

Les Fir Bolg vinrent en Irlande avec leurs chefs et leurs épouses. Leurs noms nous sont donnés dans les trois recensions<sup>2145</sup>, citons *a* :

Maintenant, en ce qui concerne les Fir Bolg, ils amenèrent cinq chefs avec eux, *ut dixit supra*, c'est-à-dire Gann, Genann, Rudraige, Sengann et Sláine. Ceux-ci étaient les cinq fils de Dela. Leurs cinq épouses ensuite, c'est-à-dire Anust<sup>2146</sup>, Liber<sup>2147</sup>, Cnucha, Fúat et Etar.

Le poème XLVI a comme particularité d'hésiter entre Sláine et Rudraige comme mari de Fúat<sup>2148</sup> :

Fúat l'épouse de Sláine, vous ne devez pas penser que cela est faux,  
Etar l'épouse de Gann avec valeur,  
Anust femme de Sengann des lances,  
Cnucha qui fut l'épouse du pur Genann.

Liber l'épouse de Rudraige le Rouge [ou « de la Route », « l'impétueux »?]<sup>2149</sup>,  
un peuple doux, cela n'est pas restreint :  
Rudraige, maître des exploits [ou des « ruses »?],  
Je suppose Fúat fut son épouse.

Cependant la version la plus complète de l'existence des Fir Bolg avant l'arrivée en Irlande et le déroulement de celle-ci se trouve dans le *CMTC*, où il est dit :

(...) Voici les récits qui concernent les autres enfants [de Nemed], ceux de Semeon fils de Starn. Une tempête les détourna et ils arrivèrent aux rivages secs de la Thrace et les terres sablonneuses de la Grèce. Ils s'y installèrent. Les habitants du pays et les champions distingués vinrent à eux dans la région où ils étaient. Ils firent la paix et conclurent un traité. On leur attribua des propriétés et des terres, sur le bord de la mer et aux frontières lointaines, dans des régions difficiles et froides et dans des rochers escarpés, sur le flanc des montagnes et sur les versants des collines, sur des hauteurs inhabitables et dans des ravins profonds, dans des contrées rudes et dans des terres non cultivables. Mais ils apportèrent de grandes quantités de terre sur les rochers nus et arides si bien qu'ils en firent des plaines riantes et fleuries.

Quand les champions et les princes du pays virent les terres, unies, larges et fertiles, les champs cultivés et excellents, ils entreprirent de les en expulser. Ils leur donnaient à la place des terres sauvages et rudes, des terres dures et pierreuses, des sols pleins de serpents venimeux. Mais ils amendèrent et cultivèrent la terre si bien qu'ils en firent des champs riches et fertiles, unis et larges comme était chacune des terres qui leur avaient été enlevées.

Après cela ces hommes se multiplièrent et augmentèrent leur nombre jusqu'à être des milliers. Le tribut s'aggrava et le travail devint plus dur. Ces troupes, devenues fortes, décidèrent de faire des bateaux creux et larges des sacs de tissus dont ils se servaient pour porter la terre, et de partir pour l'Irlande.

Deux cents ans étaient passés depuis la prise de la Tour de Conann quand les enfants de Semeon fils de Starn revinrent en Irlande et c'est à la même époque que les célèbres enfants guerriers d'Israël sortirent d'Égypte à la recherche de l'heureuse terre de promesse, cependant que les enfants de Gaidel Glas, fils de Niul, fils de Fenius Farsaid, partirent du sud après le départ du peuple de Dieu et la noyade de Pharaon, et atteignirent la Scythie froide et rude.

---

2145 *Lebor Gabála Éirenn* §§278 (a), 293 (b), 294 (c), XLVI = Macalister 1938-1956 : IV 6-7, 26-29, 28-29, 46-47.

2146 Ana(i)st dans F et c.

2147 Libean dans B.

2148 Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirend* §80 = Macalister – Mac Néill 1916 : 130-133) donne la même liste et le poème. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 190-191) cite également ce poème jusqu'au sixième vers. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 15), les *Annales de Roscrea* (= Jaski – Mc Carthy 2012 : 1) et les *AQM* (A. M. 3266 = O'Donovan 1856 : I 12-13) nomment les cinq fils de Dela, fils de Loich, mais elles ne mentionnent pas leurs épouses. Les *Annales d'Inisfallen* (§31 = Mac Airt 1951 : 4, 26) semblent faire de même, mais l'entrée est lacunaire, juste après la mention du nom de Gann et de Sengann.

2149 Le mot *róit* « route, chemin, piste » (*eDIL* s.v. 1 *rót* ; *LEIA* R-45), mais ce mot est aussi orthographié *roid* (dans F et B), *roitt* (dans D) ou *ruaid* (dans Lc). Or, il peut s'agir également des termes *rot* « impétueux » (*eDIL* s.v. *rot* ; *LEIA* R-45) ou *ród* « rouge [d'où] puissant, impétueux » (*eDIL* s.v. *ród*).

Pendant ces deux cents ans les enfants de Semeon se multiplièrent jusqu'à être de nombreux milliers, si bien qu'ils furent des armées fortes et fières. A cause de la servitude et du poids de l'esclavage, ils décidèrent de fuir la persécution, de s'échapper et de faire route vers l'Irlande.

Ils firent des barques de leurs sacs et ils volèrent un certain nombre des vaisseaux, des barques et des navires des soldats grecs. Les rois et les chefs, les têtes, les princes et les champions de cette flotte étaient les cinq fils de Dela, fils de Fortecht, fils de Tribad, comme il est dit :

Les cinq fils de Dela, fils de Loth l'impétueux,  
partirent tous pour l'Irlande,  
Rudraige, Genann et Gann,  
Sláine aux lances et Sengann.

Ils partirent de ce pays à la tombée de la nuit et ils remplirent leurs navires dans le port où ils avaient abordé le premier jour. L'aîné de la troupe, Sláine, qui était juge parmi ses frères, dit :

« C'est maintenant le temps de l'effort, de l'application et de l'attention ;  
la mer est furieuse et grise d'écume ;  
c'est le mouvement de chacune des belles flottes  
pour échapper à l'injustice mauvaise,  
rude et inhabituelle des Grecs ;  
les plaines d'Irlande riche en saumons,  
c'est ce que nous devons prendre ».

« Faites attention et prenez garde aux torts et aux injustices subis par vous », dit Sláine. « Les cinq hommes que nous sommes suffisent à mouvoir la flotte. Chacun de nous en vaut cent au combat ». « Cela est vrai », dirent-ils, « et que soit vengé sur ce pays la servitude et le tribut qui nous a été fait ». Ils tuèrent tout homme qui méritait d'être tué parmi ceux qu'ils prirent. Ils ravagèrent le pays environnant et ils firent ensuite une incursion pour incendier le pays. Puis ils apportèrent leurs dépouilles et leur butin là où étaient leurs navires lisses à la proue noire, qu'ils avaient faits de leurs sacs, à Tráig Tresgad.

Ce sont mille cent-trente navires qui partirent, comme il est dit :

Trente et cent navires,  
et mille, sans mensonge,  
c'est le nombre de ceux qui vinrent de l'est  
avec Genann le grand et son peuple.

Les Fir Bolg étaient nombreux, sans mensonge,  
à partir de la Grèce,  
une forte troupe qui n'était pas lente à partir,  
mais ce n'était pas une flotte de bois.

Le mercredi, ils arrivèrent vers l'ouest,  
dans la grande Mer Tyrrhénienne,  
et après trois jours et un an plein  
ils arrivèrent en Espagne.

De là vers la noble Irlande,  
ils firent, d'Espagne, un voyage rapide,  
il n'est pas nécessaire que personne ne le cache,  
cela dura treize jours<sup>2150</sup>.

Ici, il est intéressant de voir que, comme dans les autres documents qui donnent une version plus succincte des événements, les Fir Bolg sont tenus en esclavage par les Grecs qu'ils vont piller avant de s'enfuir. Nous passons sur le motif de la terraformation des terres désolées des Grecs et sur le motif des sacs servant à faire les navires, que nous verrons dans la suite de ce chapitre, pour passer à un détail de leur fuite qui montre une christianisation du motif. Ainsi, dans le texte que nous

---

2150 *Cath Muige Tuired Cunga* §§7-41 = Fraser 1915 : 8-13. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 26-27. Pour ce qui est des épouses des cinq fils de Dela, le *CMTC* (§18 = Fraser 1915 : 16-17. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 28-29) cite le même poème que le *LGÉ*.

venons de voir, après une première mention des sacs qui leur permettent de faire des navires pour fuir le poids du tribut et du travail, à la suite de la multiplication de ce peuple, le paragraphe suivant synchronise leur fuite avec celle des Hébreux, la traversée de la Mer Rouge et l'existence de Fénus Farsaid, le patriarche des Gaels. Ce paragraphe se termine sur une répétition de la mention de la multiplication du peuple des Fir Bolg, mais il est ajouté qu'ils se multiplient jusqu'à former de fortes armées et que face au poids de la servitude et de la persécution, ils décidèrent de fuir en Irlande. Ce paragraphe est suivi d'un autre, où il est dit de nouveau qu'ils font des esquifs de leurs sacs et qu'ils volent en outre les navires des Grecs, comme ce qui est dit dans *a*, d'après le *CDS*. Il apparaît ici que le premier paragraphe cité semble être doublé dans les deux suivants. En effet, les parallèles entre la fuite des Fir Bolg et celle des Hébreux sont nombreux. Ainsi, les deux histoires présentent un peuple d'exilés qui sont mis en esclavage dans leur nouvelle terre, séparée de leur patrie par les eaux des mers ou d'un fleuve. Le premier paragraphe parle de la fuite des Fir Bolg comme ayant été causée par la lourdeur du tribut et de leur travail. Ce dernier prend la forme d'une mise en valeur de terres inhospitalières, répétée à la suite du déplacement des Fir Bolg vers de nouvelles régions désolées. Cette situation découlait du traité d'installation des Fir Bolg en Grèce. Dans le paragraphe suivant, il ne s'agit plus d'un tribut et d'un travail, certes lourd et injuste, mais librement consenti, mais d'une servitude et d'une persécution. Il y a là une différence de vocabulaire qui peut s'expliquer par l'influence de l'Exode, qui permet ainsi la création d'un paragraphe sur l'oppression et la fuite des Fir Bolg présentée comme parallèle au modèle biblique, tout en étant basé sur un matériel indigène. Le fait que la multiplication des Fir Bolg soit, là, comparée à la mise en place d'armées est également due à une influence biblique, car elle est suivie de la mention de la persécution des Fir Bolg, ce qui est une référence à la multiplication des Hébreux en Égypte et à la persécution de ceux-ci par Pharaon, de peur qu'ils ne se retournent contre lui<sup>2151</sup>. Or, dans toutes les versions que nous avons vues antérieures au *CMTC*, la multiplication du nombre des Fir Bolg précède la mise en esclavage ou alors celle-ci est directe sans accord leur permettant de rester en Grèce dans une terre désolée. Ce sont ces arguments qui font dire à R. M. Scowcroft que le déroulement du séjour grec des Fir Bolg est un emprunt à l'exode biblique<sup>2152</sup>.

De même que ce récit fait référence à l'Exode hébraïque, il le synchronise avec les fondateurs de la lignée milésienne. Or, dans l'histoire de l'un d'eux, Nél, celui-ci, sur une suggestion de Moïse, vole les navires du Pharaon<sup>2153</sup>. Par conséquent, deux cas de figures sont possibles, du fait de la confusion du passage en question. Première possibilité, le motif des navires volés au roi oppresseur est un emprunt à l'histoire de Nél. L'argument en faveur de cette solution est qu'il n'est plus fait

---

2151 Exode 1:8-11.

2152 Scowcroft 1988 : 21.

2153 Cf. p. 690.

mention ensuite, dans le passage qui narre le pillage de la Grèce, que des navires qu'ils firent avec leurs sacs et le poème qui suit évoque même le fait que leurs navires n'étaient pas de bois. Seconde solution, le motif a pour origine une version ancienne de la venue des Fir Bolg en Irlande, comme le montre la référence au *CDS*, et le motif aurait été transposé secondairement sur l'histoire de Nél, du fait des synchronismes établis. Les arguments en faveur de cette hypothèse sont, d'une part, qu'il paraît logique que les Fir Bolg s'enfuient de Grèce en s'emparant des bateaux qu'ils y trouvent, et, d'autre part, que la présence des deux moyens de transports des Fir Bolg soit due à une superposition des deux versions par l'auteur de ce passage. De plus, il ne faut pas oublier que l'association des Fir Bolg avec des sacs et le motif des embarcations faites avec ceux-ci remonte nécessairement au renouvellement onomastique de leur ethnonyme que nous verrons plus loin.

Un autre élément qui a pu permettre le rapprochement biblique est la mention de terres inhospitalières peuplées de serpents venimeux qu'ils transforment en contrées habitables. Nous avons vu que l'association de l'Autre Monde, dont la Grèce est ici une image, avec des créatures venimeuses est une donnée traditionnelle. Elle a dû sans doute jouer un rôle dans la construction médiévale de ce motif. Ce fait est sans nul doute entré en conjonction avec la victoire d'Aaron sur les serpents des magiciens de Pharaon<sup>2154</sup>. Peut-être s'est-il aussi mêlé à l'histoire de la guérison de la piqûre de serpent venimeux de Gáedel Glas par Moïse<sup>2155</sup>. Inversement, cette dernière anecdote peut aussi avoir eu pour source la mention des serpents venimeux grecs dans l'histoire des Fir Bolg ; ce qui coïnciderait avec l'origine Fir Bolg du motif des navires volés. Quelle que soit l'influence d'un des deux récits irlandais sur l'autre, ils ont une origine commune, puisqu'ils ont pour conséquence l'absence de serpents venimeux en Irlande, comme nous le verrons dans l'étude de la tradition ethnonymique de l'invasion des Fir Bolg, où l'on développera certaines analogies relevées ici.

Ce texte est également le seul qui mentionne le parcours des Fir Bolg passant par la Mer Tyrrhénienne puis l'Espagne, pour ensuite traverser la mer vers l'Irlande. Il s'agit là, comme nous l'avons vu dans les précédentes invasions, d'un *topos* de la tradition pseudo-historique irlandaise, consistant à faire passer certains de ses peuples par l'Espagne avant de les faire pénétrer en Irlande.

Signalons que la version de Keating du séjour grec des Fir Bolg est quasiment la même que celle du *CMTC*, si ce n'est qu'elle ne présente pas l'ambiguïté que nous venons de signaler concernant le sort des Fir Bolg en Grèce et qu'elle cite le poème du *LGÉ* sur les reines des Fir Bolg jusqu'au sixième vers au lieu de celui du *CMTC*<sup>2156</sup>. Soit Keating a synthétisé les textes du *LGÉ* et le *CMTC*, soit il a eu accès à une troisième source.

---

2154 Exode 7:8-13.

2155 Cf. p. 690.

2156 *Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 188-191.

Pour ce qui est des fils de Dela et de leurs épouses, leurs noms sont les mêmes dans les différentes versions, si ce n'est de fortes variations orthographiques au niveau du nom des épouses. Par contre, en ce qui concerne les ancêtres des meneurs des Fir Bolg, si Dela est unanimement reconnu, la liste de ses ascendants est beaucoup plus variée, aussi bien au niveau de l'orthographe que du nombre d'entre eux, comme nous allons le voir avec le tableau suivant<sup>2157</sup> :

<i>a, c</i> <sup>2158</sup>	<i>b, c</i> <sup>2159</sup>	<i>m</i> <sup>2160</sup>	<i>CMTC</i> <sup>2161</sup>	<i>b</i> <sup>2162</sup>
Semeon			—	—
Fortech/Fhoi r(r)the(a)cht	Airthecht/ (G)Oirthe(a)cht	Forthech	—	—
Gosten/Goiscen		Gotorb	—	—
Gothorb	Tuirb/Athorb	Tribuat	—	—
Tribuat		Ortat	Tribad	—
O(i)rt(h)et/ oir(r)thecht	Tat/Airthe(a)cht	Tat	Fortecht	Artuat
Loth <sup>2163</sup>				

La mention d'Artuat, dans la généalogie de *b*, est intrigante, car nous avons rencontré un fils de Nemed du nom d'Artoad dans le chapitre précédent. Cependant, à part le fait qu'il soit mort à la bataille de Cnamros, nous ne savons rien d'autre de lui. Or, un autre fils de Nemed mort à la bataille de Cnamros est Starn, l'un des patriarches des Fir Bolg. Il s'ensuit que l'auteur de *b* a sans doute construit le nom Artuat sur une confusion entre le nom du père/grand-père de Loth et le nom d'un fils de Nemed mort durant la même bataille que Starn. Une autre explication, non contradictoire avec la précédente, est en lien avec le fait que les ancêtres antérieurs à Artuat ne sont pas donnés. Cela semble correspondre avec le fait que le père/grand-père de Loth/Loch et que le fils de Semeon ont des noms qui sont, malgré les divergences orthographiques, très proches, ce qui laisse penser que ce sont des doublets, les trois ascendants se trouvant entre ces deux quasi-homonymes ont pu être rajoutés à une proto-version de la généalogie des Fir Bolg, qui transparait encore dans les généalogies de *b* ou du *CMTC*. Cela a pu venir du fait que deux traditions généalogiques concurrentes donnaient Loth/Loch comme le fils d'un homonyme du fils de Semeón, fils d'un Tat. De plus, on remarquera que Fortech et Gosten/Goiscen sont hérités de la liste des survivants de

2157 Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §76 = Macalister – Mac Néill 1916 : 118-119) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 190-191) donnent une liste similaire à *a, b* et *c*.

2158 *Lebor Gabála Érenn* §§280 (a), 296 (c) = Macalister 1938-1956 : IV 8-11, 30-33.

2159 *Lebor Gabála Érenn* §263 = Macalister 1938-1956 : III 146-149.

2160 *Lebor Gabála Érenn* §303 = Macalister 1938-1956 : IV 42-45.

2161 *Cath Muige Tuired Cunga* §12 = Fraser 1915 : 10-11. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 27.

2162 *Lebor Gabála Érenn* §287 = Macalister 1938-1956 : IV 16-17.

2163 Loch dans B. Le *CMTC* surnomme Loth « l'impétueux » (*luind*).

l'expédition de la Tour de Conann, et, donc, tardifs. Le fait d'avoir réconcilié ces deux traditions en rallongeant la généalogie des Fir Bolg est sans doute entré en conjonction avec la logique évhémérisante des auteurs du *LGÉ*. En effet, cela permettait que le nombre de générations entre la fin de l'invasion de Nemed et le début de l'invasion des Fir Bolg puisse correspondre avec la chronologie héritée des auteurs chrétiens.

### 1. 1. b. L'arrivée et la partition de l'Irlande par les Fir Bolg.

Dès leur arrivée, les Fir Bolg et leurs chefs se partagent l'Irlande, selon F, *b* et *c*<sup>2164</sup>, citons F :

Les Fir Bolg se séparèrent en trois. Avec Sláine fils de Dela fils de Loth, son tiers débarqua à Inber Sláine : son cinquième est d'Inber Colptha jusqu'à Comar Tri nUisce ; un millier d'hommes est son effectif total. Le second tiers débarqua à Inber Dubglaisi avec Gann et Sengann : deux mille était leur total. Gann de Comar Tri nUisce à Belach Conglais, Sengann de Belach Conglais à Luimneach<sup>2165</sup> - c'est cela les deux cinquièmes [qui forment] le Munster. Genann et Rudraige avec un tiers de la troupe, ils débarquèrent à Inber Domnann - d'où ils sont nommés Fir Domnann. Genann est celui qui fut roi sur le cinquième de Medb et Ailill ; Rudraige sur le cinquième de Conchobar - de deux autres milliers fut leur total. Ceux-ci furent les Fir Bolg, les Fir Domnann et les Gaileoin (...).

Ils firent une seule invasion et un seul principat, car ils étaient cinq frères, les cinq fils de Dela fils de Loth. Et en une semaine, ils prirent l'Irlande, bien que les jours fussent différents. Le samedi des calendes d'août, Sláine débarqua à Inber Sláine. Le mardi, Gann et Sengann débarquèrent. Le vendredi Genann et Rudraige débarquèrent et cela est une seule prise, bien qu'ils fussent nommés de manières différentes. Les Gaileoin, de Sláine ils furent nommés. De Gann et de Sengann furent nommés les Fir Bolg. Les Fir Domnann furent nommés d'après l'approfondissement de la terre : c'était Genann et Rudraige avec leurs compagnons. Ils sont tous appelés Fir Bolg et trente-sept *ANS* fut la durée de leur souveraineté sur l'Irlande. Les cinq fils de Dela furent les cinq rois des Fir Bolg, c'est-à-dire Gann, Genann, Rudraige, Sengann, Sláine.

Le *CMTC* suit globalement cette tradition tout en ajoutant moult détails supplémentaires :

Ils arrivèrent en Espagne. Ils demandèrent à leurs devins et à leurs druides de les renseigner et de les informer sur les vents avec lesquels ils feraient maintenant voile vers l'Irlande. Ils firent voile avec un vent de sud-ouest tout droit jusqu'à ce qu'ils vissent l'Irlande loin d'eux. Mais à ce moment le vent se leva, haut et violent, si bien que la violence du vent jeta de lourdes vagues contre le flanc des navires et que la flotte fut séparée en trois grandes flotilles : les Gaileoin, les Fir Bolg et les Fir Domnann. L'aîné (Sláine), débarqua à Inber Sláine dans la province des Gaileoin ; Rudraige débarqua à Tracht Rudraige dans la province d'Ulster ; Sengann débarqua à Inber Domnann. Le vent devint plus vif et la tempête emporta Gann et Sengann si bien qu'ils débarquèrent à Inber Dubglas où se rencontrent Corcamruad et Corcabaisginn<sup>2166</sup>.

Ils vinrent à terre, et c'est le premier endroit où l'on amena des moutons en Irlande, si bien que le nom de cet endroit est Ard na Caerach (« Hauteur des Moutons »)<sup>2167</sup>. C'est le samedi, le premier jour d'août, que Sláine prit Inber Sláine ; c'est le vendredi que Gann et Genann prirent Inber Domnann ; c'est le mardi que Rudraige et Sengann

---

2164 *Lebor Gabála Éirenn* §§279 (a), 286 (b), 295 (c) = Macalister 1938-1956 : IV 6-9, 14-15, 28-31. Ó Cléirigh raconte la même arrivée. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 18-19) raconte l'arrivée des Fir Bolg et le partage des provinces en des termes similaires à ceux du *LGÉ*. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 15-16) ne signalent que la division de l'Irlande, de la même façon que dans le *LGÉ*, tout en ajoutant les différentes divisions de ces provinces en comtés, baronnies et en bourgs, ce qui ne se retrouve que dans ce texte.

2165 Inber Sláine est l'actuel Wexford Harbour, situé dans le comté du même nom, en Leinster (*DOG* s.v. inber sláine). Le cinquième de Sláine va d'Inber Colptha, soit l'actuel embouchure de la Boyne (*DOG* s.v. inber colpa), jusqu'à l'actuel Waterford (*DOG* s.v. comar na trí n-uisce). Le cinquième de Gann va de ce dernier lieu à Belach Conglais, soit à proximité de l'actuelle ville de Cork (*DOG* s.v. belach con glais 1). La part de Sengann s'étend de ce lieu à Luimneach, c'est-à-dire l'embouchure de la Shannon à Limerick (*DOG* s.v. luimnech)

2166 Tracht Rudraige n'est pas clairement localisée, si ce n'est qu'elle est en Ulster (*DOG* s.v. trácht rudraige). La localisation d'Inber Dubglaise, à la frontière des Corcamruad et des Corcabaisginn, indiquerait une localisation à l'embouchure de la rivière Enny, dans la Baie de Liscannor, dans le comté de Clare. Il a également été avancé une localisation dans l'estuaire de la rivière Douglas, entre Blackrock et Passage, dans le comté de Cork. De notre côté, nous voyons bien l'estuaire de la Blackwater (dont le nom est l'exacte traduction anglaise de *dubglas*), l'actuel Baie de Youghal, dans le comté de Cork (cf. note suivante pour les arguments en faveur de cette localisation)

priront Tracht Rudraige. Ils étaient dans l'angoisse au sujet des Fir Bolg, s'ils étaient arrivés en Irlande ou s'ils n'étaient pas arrivés. Ils envoyèrent des messagers par toute l'Irlande pour rassembler tous ceux qui y étaient arrivés en un seul endroit, à savoir à Ráith na Rígh (« la Forteresse des Rois »), à Tara. Ils s'assemblèrent tous à cet endroit. « Nous remercions les dieux », dirent-ils, « que nous soyons revenus à toi, ô Irlande. Que l'Irlande soit partagée entre nous », dirent-ils, « comme il est juste. Que l'on nous amène le sage Fintan, et que l'Irlande soit partagée selon ce qu'il dira ».

C'est ainsi que Fintan partagea l'Irlande en cinq parties : de Inber Colptha à Comar Tri nUisce ce fut la province de Sláine fils de Dela ; le nombre de ses hommes était mille. Gann eut le pays de Comar Tri nUisce à Belach Conglais. Sengann eut le pays de Belach Conglais à Limerick. Tous deux eurent les deux provinces de Munster. Genann eut la province de Medb. Rudraige eut la province de Conchobar, comme il est dit :

Le samedi, signe de prospérité,  
Sláine atteignit la haute Irlande,  
à Inber Sláine en vérité  
fut le commencement de ses hauts faits.

A Inber Dubglas le noir  
arrivèrent deux bateaux  
dans le pays dont la gloire n'était pas petite.  
Sengann arriva, et aussi Gann.

Rudraige et Genann le prospère  
touchèrent terre le vendredi,  
ce sont eux tous, sans mystère,  
ce sont eux tous les cinq rois.

De Inber Colptha au partage,  
jusqu'à Comar Tri nUisce, cela est vrai ;  
c'est la province de Sláine aux lances.  
Le nombre de ses hommes était de mille.

De Comar Tri nUisce  
à Belach Conglais avec gloire,  
ce fut la province de Gann aux blessures.  
Le nombre de ses gens était de mille.

A Sengann fut le pays de Belach Conglais  
à Limerick, il me semble.  
Il était à la tête de mille hommes  
quand il y avait menace de bataille.

Genann fut roi facilement  
sur la province de Medb jusqu'à Maig.  
Rudraige fut roi des Ulates, c'était un champion.  
Les siens étaient deux mille à la bataille.

Rudraige et Sengann aux lances,  
Les Fir Bolg les suivaient, cela est sûr.  
Les Gaileoin suivaient Sláine avec honneur.  
C'eut été un bon roi que celui qui aurait eu plus de troupes.

Ils vinrent en Irlande par le sud,  
comme cela convint à Dieu.  
(...)

Les Fir Bolg s'emparèrent de l'Irlande. Leur souveraineté dura trois cents ans<sup>2168</sup>.

Giraud de Barri signale que les fils de Dela :

---

2167 Cette localisation côtière n'est pas identifiée, sauf si l'on suit notre identification d'Inber Dubglas comme étant l'estuaire de la Blackwater. En effet, juste au sud-est de la baie se trouve, dans le comté de Waterford, le village d'Ardmore, dont l'ancien nom était, selon la *Vie Latine de St. Declán*, Ard na g-caerach, glosé comme signifiant *Altitudo ovium* (= Plummer 1910 : II 42).

2168 *Cath Muige Tuired Cunga* §§15-17, 19 = Fraser 1915 : 12-17. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 27-29.



Trouvant le pays inhabité, ils se le partagèrent en cinq parts égales, dont les bords se rencontrent à une certaine pierre dans le Meath, près du château de Killare. Cette pierre est appelée l'ombilic de l'Irlande, comme si elle était placée juste au centre du pays. Et c'est pourquoi cette région s'appelle Meath – Media –, parce qu'elle est située au milieu – in medio – de l'île. Cependant elle ne figure pas parmi les cinq parties célèbres, dont nous avons donné les noms plus haut<sup>2169</sup>.

Les cinq frères, Gann, Genann, Sengann, Rudraige et Slanga, partagèrent donc l'île en cinq parts, de telle sorte que chacune d'entre elles possède une petite portion du Meath, touchant la pierre dont j'ai parlé. En effet cette région avait été dès l'origine excellente, tant par son relief de plaine que par sa fertilité, source d'abondantes récoltes, et aucun des cinq ne voulait en être privé<sup>2170</sup>.

Ici, la version de Giraud s'accorde avec celle du *CMTC*, tout en évacuant certains détails et en voulant résoudre le paradoxe du double découpage de l'Irlande en cinq provinces, qui est justifié ici par la présence de richesses agricoles dans la province centrale. Cela permettait de raccorder son propos historique à sa description géographique de l'Irlande.

La version de Keating semble être intermédiaire entre la tradition du *LGÉ* et celle du *CMTC* :

Sláinghe (duquel est nommé Innbhear Sláinghe à Loch Garman, [le plus jeune des enfants]) prit la province du Leinster d'Innbhear Colptha à Droichead-átha jusqu'à Cumar na dtrí-n-uisge, et un millier était le nombre de sa troupe. Gann prit de Cumar na dtrí-n-uisge jusqu'à Bealach Chonghlais, et un millier était le nombre de sa troupe. Seangann prit de Bealach Chonghlais jusqu'à Luimneach, et un millier était le nombre de sa troupe. Geanann prit la province du Connacht de Luimneach jusqu'à Drobhais, et un millier était le nombre de sa troupe. Rughraidhe prit la province d'Ulster, c'est-à-dire, de Drobhais jusqu'à Droichead-átha, et un millier était le nombre de sa troupe<sup>2171</sup>.

Keating reprend les mêmes informations que le *LGÉ* au sujet des dates et des circonstances de leur arrivée. Il ajoute également un quatrain, d'origine inconnue par ailleurs, dans lequel il signale simplement que les cinq frères, les cinq chefs de l'expédition, qu'il nomme, se divisèrent « Banba l'ancienne »<sup>2172</sup>.

On remarquera tout d'abord que, dans tous les textes qui la mentionnent, le partage des cinq frères en trois groupes en pleine mer va expliquer la division des Fir Bolg en trois peuples différents. Cependant, seul le texte du *CMTC* va expliquer cette division par l'action des vents qui vont disperser la troupe des Fir Bolg autour de l'Irlande. Pour Scowcroft, le fait que, dans  $\beta$  et le *CMTC*, les cinq frères se groupent de manière asymétrique en trois bateaux qui débarquent en trois lieux et en trois jours différents et qui fondent trois lignages royaux serait une autre application de la triple division du monde de l'octade noachique<sup>2173</sup>. Le lien avec ce dernier motif est beaucoup moins évident que dans les cas de figures examinés auparavant. De plus, le fait que ce peuple ait une composante triple doit avoir une origine plus ancienne qu'une simple référence aux fils de Noé, puisque le partage se fait là en cinq, et entre cinq frères.

La date de leur arrivée, le samedi des calendes d'août, est tout aussi signifiante, comme le signale Macalister. Celui-ci remarque que la date n'est pas arbitraire, puisque *b* fait arriver les

---

2169 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, I 7 = Boivin 1993 : 171. Il s'agit des cinq provinces du découpages des Fir Bolg.

2170 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 4 = Boivin 1993 : 240.

2171 *Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 192-195.

2172 *Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 190-193.

2173 Scowcroft 1988 : 26.

Túatha Dé Danann, un lundi des calendes de mai. Or, selon le calendrier julien, si les calendes d'août tombent un samedi, il faut attendre trente sept ans pour que les calendes de mai tombent un lundi, soit la durée du règne des Fir Bolg, selon le *LGE*<sup>2174</sup>. C'est donc les jours d'arrivées des Fir Bolg et des Túatha Dé Danann qui semblent avoir défini la durée du règne des premiers, sans remettre en cause la symbolique des calendes d'août et de mai dans l'arrivée de ces deux peuples.

Le partage de l'Irlande en cinq provinces nous est également donné par les poèmes XLIX et LII, dans le *LGE*. Ici, le lieu de la division des cinq provinces est donné comme Uisnech et il n'est pas fait mention de Tara, où se regroupent une première fois les cinq fils de Dela avant la répartition de leurs provinces respectives. Ó Cléirigh cite une réunion des cinq frères à Uisnech sans parler d'une réunion préalable à Tara<sup>2175</sup>. On peut comprendre cette alternance entre Tara et Uisnech comme étant le fruit de deux logiques complémentaires. La division des provinces que nous avons vue ne peut se faire qu'à partir de la pierre des divisions d'Uisnech, comme Fintan le fait de nouveau, dans le *STT*, mais celle-ci est précédée d'une réunion où les différentes provinces sont définies. On peut donc comprendre que la tradition du *CMTC* et celle des chroniques irlandaises ne conservent chacune qu'une partie de l'histoire. Le *CMTC* se concentre sur la première réunion des cinq frères en un seul lieu et la prise de décision de cette division, tandis que les chroniques se focalisent sur le lieu à partir duquel cette division est effective. On remarquera que dans les deux cas, nous avons deux manifestations du centre sacré de l'Irlande et que la réunion des cinq frères à Tara et la répartition de chacune des provinces entre eux à Uisnech a valeur de totalité<sup>2176</sup>.

### 1. 1. c. La succession des rois.

F signale qu' « aucun roi ne prit [l'île], qui fut appelée « l'Irlande », jusqu'au jour où vinrent les Fir Bolg »<sup>2177</sup>. C'est en effet avec ce peuple que va apparaître le concept de royauté et les successions plus ou moins paisibles qu'un tel principe implique.

Le premier roi d'Irlande est Sláine mac Dela, dont le nom signifie « Santé, Plénitude »<sup>2178</sup>. Il est donné comme l'aîné des fils de Dela dans *a*. Le même passage indique qu'il fut roi d'Irlande pendant un an et qu'il fut le premier Fir Bolg à mourir en Irlande<sup>2179</sup>. Y donne les mêmes détails tout

---

2174 Macalister 1938-1956 : IV 76.

2175 *Do Ghabhálaibh Érend* §78 = Macalister – Mac Néill 1916 : 120-121.

2176 Cf. chap. I. 1. 1. c.

2177 *Lebor Gabála Érenn* §280 = Macalister 1938-1956 : IV 8-9. Les recensions *b* et *c* (*Lebor Gabála Érenn* §§288 (*b*), 296 (*c*) = Macalister 1938-1956 : IV 18-19, 30-33), les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 16), Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §81 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 194-197) disent en substance la même chose

2178 *eDIL* s.v. sláine ; *LEIA* S-126.

2179 *Lebor Gabála Érenn* §280 = Macalister 1938-1956 : IV 8-9.

en ajoutant qu'il mourut à Dind Ríg (« Forteresse du Roi ») aussi appelé Duma Slaini (« Tertre de Sláine »)<sup>2180</sup>.

Ó Cléirigh reprend les mêmes information que *b*<sup>2181</sup>. Les *AQM* indiquent qu'il fut élu roi par ses quatre frères et par les autres Fir Bolg et qu'il mourut à Dind Ríg au bout d'un an<sup>2182</sup>. Keating indique la même chose que le *LGÉ* si ce n'est qu'il fut le plus jeune des fils de Dela<sup>2183</sup>. Enfin, l'*ASEA* signale qu'il fut le premier roi d'Irlande à faire un festin<sup>2184</sup>. Les *dindshenchas* précisent qu'il donna son nom à la rivière Slaney et à Inber Sláine<sup>2185</sup>. Giraud de Barri ne décrit que la royauté de Sláine, qu'il nomme « première royauté suprême » (*monarchia*):

Le temps passant, la fortune changeant le cours des destinées, et en peu de temps, selon son habitude, mettant tout sens dessus dessous, Sláine eut seul la royauté suprême de toute l'Irlande. C'est pourquoi on le présente comme le premier roi d'Irlande. Il commença par rétablir en leur état ancien les cinq portions du Meath : il les réunifia et les annexa au domaine royal. Et c'est ainsi qu'aujourd'hui encore le Meath constitue une région séparée et indépendante des cinq parties principales, qui a été, comme on l'a dit mutilé par Sláine. Pourtant elle ne possède pas la superficie d'aucune des cinq autres, mais seulement la moitié [il s'ensuit une discussion sur la taille du Meath par rapport aux autres provinces].

Parmi ses frères et leurs descendants, neuf rois se succédèrent, mais leur règne fut de courte durée, une trentaine d'années seulement. Sláine fut enseveli dans une montagne du Meath qui reçut son nom<sup>2186</sup>.

Comme signalé par J.-M. Boivin, le fait que Giraud de Barri emploie le terme *monarchia* pour traduire la royauté suprême sur l'Irlande sert à la distinguer de l'émiettement des divisions royales qui caractérisent le paysage politique de l'île<sup>2187</sup>. Ici, il suit la même logique puisque pour lui la royauté suprême ne peut se comprendre que comme la fin de la division provinciale. C'est de cette manière qu'il comprend la succession des neuf rois suivants des Fir Bolg, d'autant plus qu'il ne parle pas de la coexistence de la royauté suprême et des provinces et que cela lui permet d'expliquer la division de l'Irlande en six provinces, réalisée à son époque et qui permet de concilier les deux conceptions provinciales irlandaises<sup>2188</sup>. En dépit du laconisme de Giraud sur la mort et la succession de Sláine, ses informations s'accordent avec ce que nous savons du *LGÉ*.

---

2180 *Lebor Gabála Éirenn* §288 = Macalister 1938-1956 : IV 18-19. D, E et R (*id.*) reprennent les mêmes informations sans donner le nom alternatif du lieu de sa mort et sans dire qu'il fut le premier mort des Fir Bolg en Irlande. La recension *c* (*Lebor Gabála Éirenn* §296 = Macalister 1938-1956 : IV 30-33) reprend exactement les mêmes informations que Y. La recension *m* (*Lebor Gabála Éirenn* §303 = Macalister 1938-1956 : IV 44-45) donne les mêmes informations et précise qu'il fut enterré en ce lieu. Le poème XLVII (= Macalister 1938-1956 : IV 48-49) reprend les mêmes informations sur ce roi, tout en indiquant simplement qu'il mourut sur « son beau tertre », sans indiquer le nom de celui-ci et qu'il fut enterré en ce lieu. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 16) disent simplement que c'était l'aîné des cinq frères, qu'il fut par eux élu à la royauté et qu'il la garda durant un an. Dind Ríg se situe sur la Barrow près de Leighlin Bridge (*DOG* s. v. dinn rí).

2181 *Do Ghabhálaibh Éirend* §81 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135.

2182 *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 3266-3267 = O'Donovan 1856 : I 12-15.

2183 *Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 196-197.

2184 *Ársaidh sin, a eoin Accla* §29 = Meyer 1907 : 28. Cf. Hull 1932 : 396 ; Guyonvarc'h 1980- : 170.

2185 *Dindshenchas de Rennes* §40 = Stokes 1894-1895 : XV 428-430.

2186 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 5 = Boivin 1993 : 240-241.

2187 Boivin 1993 : 346-347.

2188 *Ibid.* : 347 ; Byrne 2001 : 47.

En ce qui concerne son lieu de mort et d'inhumation, une tradition bien établie dans les *dindshenchas* indique un endroit différent :

Slaine, d'où vient ce nom ? Cela n'est pas difficile à dire. Sláine, le roi des Fir Bolg, et leur juge, par lui son bois fut défriché du Brug. Après cela, il mourut à Druim Fuar [« la Côte Froide »], qui est appelé Duma Slaine et il fut enterré là et de lui la colline est nommée Slaine. De là, il est dit :

Ici mourut Sláine, seigneur des troupes : sur lui le puissant tertre est élevé, si bien que le nom de Slaine fut donné à la colline, où il rencontra sa mort dans cette demeure principale<sup>2189</sup>.

La différence de lieu entre Druim Fuar et Dind Ríg peut refléter l'association de Sláine à la province du Leinster et aux Fir Gaileóin. Le grand ancêtre des dynastes du Leinster, Labraid, est associé à Dind Ríg dans le récit de son retour en Irlande où il est accompagné des Gaileóin<sup>2190</sup>.

Nous avons vu que Sláine avait pour épouse Fúat. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre concernant les Fomóire, Fúat est un terme qui sert de base au nom de la femme du meneur de l'invasion des Fomóire, Fúata. Il en résulte que Fúat, comme Fúata, est une incarnation de la terre d'Irlande, en tant que première reine du peuple des Fir Bolg en cette île<sup>2191</sup>.

Le *CMTC* nomme les quatre fils de Sláine : Mella (« le Destructeur, le Ravageur »)<sup>2192</sup>, Ese (« Essence »)<sup>2193</sup>, Ferb (« Parole »)<sup>2194</sup> et Faebur (« Lame, Coupant »)<sup>2195</sup>. Ces quatre-là seront tués par le Dagda, Ogma, Alla et Delbáeth lors de la première bataille de Mag Tured<sup>2196</sup>.

Enfin, rappelons qu'il porte le même nom qu'un des fils de Partholón. De la même manière, son frère Rudraige, qui lui succède, est également l'homonyme d'un autre fils de Partholón.

Rudraige est le second roi des Fir Bolg. Dans *a* (§280), il est dit avoir régné deux ans avant de mourir dans le Brug Bratruad (« du « pillage », « du manteau » ou de « la pointe » rouge ?)<sup>2197</sup>.

Le nom de Rudraige est particulier. En effet, il ne s'agit pas d'un anthroponyme, mais d'un ethnonyme : le suffixe *-raige* est typique des formations ethnonymiques. Le préfixe *rud-* peut, quant à lui, s'interpréter comme une forme alternative de *ruad* « rouge ». Selon Ruairí ó hUiginn,

---

2189 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 270-271.

2190 Cf. Chap. II. 2. 3. g.

2191 *Dindshenchas d'Édimbourg* §64 = Stokes 1893 : 483-484 ; *Dindshenchas de Rennes* §100 = Stokes 1894-1895 : XVI 51-52 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 163-169.

2192 *eDIL* s.v. 2 mell ; *LEIA* M-33.

2193 *eDIL* s.v. 2 ese, esse.

2194 Carey 1999a : 166-167.

2195 *Cath Muige Tuired Cunga* §30 = Fraser 1915 : 26-27. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 31.

2196 *Cath Muige Tuired Cunga* §49 = Fraser 1915 : 48-49. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 36.

2197 *Lebor Gabála Érenn* §280 = Macalister 1938-1956 : IV 8-11. *eDIL* s.v. brat ; *LEIA* B-79, B-98. La recension *b* (*Lebor Gabála Érenn* §288 = Macalister 1938-1956 : IV 18-19) signale la même chose, sauf que son lieu de mort est désigné simplement comme le Brug. La *c* (*Lebor Gabála Érenn* §296 = Macalister 1938-1956 : IV 32-33) donne les mêmes informations que *b*, excepté qu'elle hésite entre deux et cinq ans pour la durée de son règne. La *m* (*Lebor Gabála Érenn* §303 = Macalister 1938-1956 : IV 44-45) donne les mêmes informations que *b*. Le poème XLVII (= Macalister 1938-1956 : IV 48-49) signale simplement ses deux ans de règne jusqu'à ce qu'il meurt au Brug Bratruad. Les *AQM* (*A. M.* 3268-3269 = O'Donovan 1856 : I 14-15) signalent simplement qu'il fut roi après son frère pendant deux ans et qu'il mourut à la fin de la deuxième année. Keatings (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 196-197) signale simplement qu'il régna après son frère pendant deux ans et qu'il mourut au Brug sur la Boyne. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §82 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135) dit la même chose.

Rudraige aurait été formé sur la base des toponymes Loch Rudraige et Trácht Rudraige<sup>2198</sup> – liés tous les deux aux figures portant ce nom dans le *LGÉ*. Pour D. Ó hÓgáin, il s'agit avant tout d'une désignation ancienne des Ulates – qui se définissaient eux-mêmes comme étant le *Clanna Rudraige* que l'on peut comprendre comme « Occupants Légitimes » (*Rúraíocht*)<sup>2199</sup>. Les personnages portant le nom de Rudraige n'auraient alors eu qu'une existence tardive en lien avec les besoins généalogiques du peuple ulate. En ce qui concerne ces deux significations, nous verrons que la première est tout à fait plausible, mais n'exclut pas la seconde qui a pu apparaître secondairement. Pour ce qui est de l'artificialité de ce nom, nous verrons qu'il dissimule une figure plus authentique et ancienne.

La femme de Rudraige est Liber ou Fúat. Liber signifie « Massue, Bâton »<sup>2200</sup>. Cependant, dans le *CMTC*, elle est appelée Liben. En outre, Liber apparaît dans le *dindshenchas* de Fafaind, où une Liber, donnée comme fille de Lot et mariée à un Gáileoin Labraid, elle se noie après la mort de sa fille dans la rivière qui portera désormais son nom<sup>2201</sup>. Si l'on prend en considération la forme alternative de son nom, on se retrouve avec une appellation alternative \*Líben ou \*Lí Ben. Or, ce nom est une autre graphie du nom Lí Ban, qui est celui de l'héroïne qui cause l'éruption du Lough Neagh et qui y réside par la suite, sous la forme d'une sirène-saumon, et de l'épouse du dieu Labraid Luathlam ar Claideb<sup>2202</sup>. La symbolique aquatique de ces Lí Ban est parfaitement en adéquation avec le destin fluvial de la femme de Rudraige.

Le *LGÉ* fait de ce dernier le père d'un Starn, alors que le *CMTC* en fait le père d'un certain Búan (« l'Endurant » ou « le Bon »)<sup>2203</sup> et, à travers ce dernier, il est le grand-père d'Esca (« Celui de la tourbière, du marécage »)<sup>2204</sup>, Egconn (« Sottise ? »)<sup>2205</sup> et Cirb (« Aiguisé, Coupant »)<sup>2206</sup>. Ce dernier est tué par le Dagda lors de la première bataille de Mag Tured<sup>2207</sup>.

Gann et Genann occupèrent par la suite la royauté de façon conjointe. D'après toutes les versions du *LGÉ*, ils régnèrent quatre ans avant de mourir de la peste à Fremaind<sup>2208</sup>. En ce qui

2198 Ó hUiginn 1993 : 34.

2199 Ó hÓgáin 2006 : 486-487. L'interprétation est discutable, tardive et ne s'applique qu'aux Ulates du temps de Conchobar.

2200 *eDIL* s.v. liber.

2201 *Dindshenchas de Rennes* §15 = Stokes 1894-1895 : XV 306-307; *Dindshenchas métriques* = Gwynn 1903-1935 : II 66-71.

2202 Cf. n. 717, 759.

2203 *eDIL* s.v. búan (1 et 2) ; *LEIA* B-110.

2204 *eDIL* s.v. esca.

2205 *eDIL* s.v. écond.

2206 *Cath Muige Tuired Cunga* §30 = Fraser 1915 : 26-27. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 31.

2207 *Cath Muige Tuired Cunga* §44 = Fraser 1915 : 38-39. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 34.

2208 *Lebor Gabála Éirenn* §§280 (a), 288 (b), 296 (c), 303 (m), XLVII = Macalister 1938-1956 : IV 8-9, 18-19, 32-33, 44-45, 48-49. C'est également le cas d'Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §83 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135) qui précise que Fremaind se trouve dans le Mide. Les *AQM* (A. M. 3270-3273 = O'Donovan 1856 : I 14-15) signalent la même chose, excepté qu'ils les font mourir de la peste avec deux mille autres personnes à Crich Liathain. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 196-197) donne les mêmes informations que le

concerne Gann, le *CMTC* lui donne trois fils : Alla, dont le nom pourrait être un dérivé de al(l) « au-delà »<sup>2209</sup> similaire à *allaid* « sauvage »<sup>2210</sup>, Emón (« Jumeau »)<sup>2211</sup>, Ingaeth (« Imprudent, Insensé »)<sup>2212</sup> et Aithriu (« Ancêtre »)<sup>2213</sup>. Son épouse est Etar/Edar/Eltar/Altar serait morte de chagrin pour lui, d'après les *Dindshenchas*, et elle est l'éponyme de Ben Étair<sup>2214</sup>.

En ce qui concerne Genann, son nom peut s'interpréter comme « Bouche Blanche »<sup>2215</sup>. La seule chose notable qu'il faut signaler de lui est qu'il a pour fils Rinnail/Rindail et qu'il a pour femme Cnucha, qui a donné son nom à la colline homonyme, d'après les *Dindshenchas*<sup>2216</sup>.

Sengann succède à ses deux frères pendant cinq ans avant d'être tué par Fiacha Cenfinnán, le petit-fils de son frère Rudraige, d'après toutes les versions du *LGÉ*<sup>2217</sup>. Le *CMTC* lui donne trois fils : Sreng (« Celui qui tire, arrache »)<sup>2218</sup>, Semne (« Rivet »)<sup>2219</sup>, Sithbrugh (« Celui de la terre de l'Autre Monde »)<sup>2220</sup>. En ce qui concerne son épouse Anaist, il pourrait être proche du nom de la déesse Ana, qui a pu servir à désigner des collines<sup>2221</sup>. Le *LGÉ* y ajoute le roi (F)Odbgen.

Fiacha Cenfinnán est le premier roi d'Irlande qui ne soit pas un fils de Dela et le premier qui prend le pouvoir par la force. Dans toutes les versions du *LGÉ*, il est le fils de Starn et le petit-fils de Rudraige mac Dela, il meurt des mains de Rinnail/Rindail au bout de cinq ans<sup>2222</sup>. Toutes les versions, sauf *m*, signalent que durant son règne tout le bétail d'Irlande avait la tête blanche. Keating donne les mêmes informations que le *LGÉ*, excepté que ce sont les têtes des hommes d'Irlande et non pas celles du bétail qui sont blanches durant son règne<sup>2223</sup>. A première vue, il semble que ce fait soit dérivé de la signification de son surnom, qui signifie « A la Petite Tête

---

*LGÉ*.

2209 *eDIL* s.v. al(l) ; *LEIA* A-61.

2210 *eDIL* s.v. allaid ; *LEIA* A-62.

2211 *eDIL* s.v. l emon.

2212 *eDIL* s.v. ingáeth.

2213 *eDIL* s.v. aithre. *Cath Muige Tuired Cunga* §30 = Fraser 1915 : 26-27. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 31.

2214 *Dindshenchas de Rennes* §29 = Stokes 1894-1895 : XV 330-331; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 112-115.

2215 De *gin* « bouche » (*eDIL* s.v. gin) + *finn* « blanc ».

2216 *Dindshenchas d'Edimbourg* §77 = Stokes 1893 : 494-495; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 264-265.

2217 *Lebor Gabála Érenn* §§280 (a), 288 (b), 296 (c), 303 (m), XLVII §4 = Macalister 1938-1956 : IV 8-9, 18-19, 32-33, 44-45, 48-49. Les *AQM* (*A. M.* 3274-3278 = O'Donovan 1856 : I 14-15), Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 196-197) et Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §84 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135) signalent la même chose. Le poème XLVII ne fait que préciser que sa mort intervient au cours d'une bataille.

2218 *eDIL* s.v. sreng ; *LEIA* S-184.

2219 *eDIL* s.v. seim ; *LEIA* S-71.

2220 *eDIL* s.v. sith, brug ; *LEIA* S-105, B-103. *Cath Muige Tuired Cunga* §30 = Fraser 1915 : 26-27. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 31.

2221 Cf. p. 474.

2222 *Lebor Gabála Érenn* §§280 (a), 288 (b), 296 (c), 303 (m), XLVII §5 = Macalister 1938-1956 : IV 8-9, 18-19, 32-33, 44-45, 48-49. Les *AQM* (*A. M.* 3278-3283 = O'Donovan 1856 : I 14-15) signalent simplement qu'il est fils de Starn – sans mentionner Rudraige – et qu'il régna cinq ans avant d'être renversé par Rinnail/Rindail. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §§84-85 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135) donne la même généalogie que les *AQM* et signale l'anecdote des têtes blanches du bétail d'Irlande.

2223 *Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 196-197.

Blanche ». Cependant, nous verrons à la fin de ce chapitre que le rapport entre son nom et cette anecdote semble beaucoup plus complexe.

Rindail/Rinnail est donné comme le fils de Genann et règne six ans avant de mourir des mains de (F)Odbgen à Eba Coirpre, selon *a*<sup>2224</sup>. La recension *c* ajoute que c'est durant son règne que furent mises des pointes sur des lances<sup>2225</sup>. Le poème XLVII signale simplement qu'il est un petit-fils de Dela, que son règne dura six ans, qu'il est surnommé *riúad* (« Le Rouge »), qu'il mourut à Eba et que jusqu'à son époque, il n'y avait pas de pointe sur les armes en Irlande<sup>2226</sup>. L'anecdote semble dériver de son nom qui signifie « pointe (de lance) »<sup>2227</sup>.

(F)Odbgen est le fils de Sengann et règne durant quatre ans jusqu'à sa mort des mains d'Eochaid fils de Rindail/Rinnail à Mag Muirthemne, d'après *a*<sup>2228</sup>. D, E et R nous disent qu'il régna quatre ans et qu'il mourut des mains d'Eochaid fils d'Erc et petit-fils de Rindail/Rinnail<sup>2229</sup>. Y ajoute qu'il mourut à Mag Muirthemne et que « c'est en son temps que des nœuds (*foidb*) poussèrent sur les arbres »<sup>2230</sup>.

Selon que son nom est écrit avec ou sans F-, il peut être compris comme signifiant « Pillard »<sup>2231</sup> ou « Noeud (dans le bois) »<sup>2232</sup> ; la dernière étant corroborée par le *LGÉ*. Cependant, nous verrons que les deux explications ne sont pas irréductibles.

Eochaid est le dernier roi des Fir Bolg. *a* fait mourir (F)Odbgen des mains d'Eochaid fils de Rindail/Rinnail, puis fait régner un Eochaid fils d'Erc, pendant dix ans, qui semble donc être

---

2224 *Lebor Gabála Érenn* §§280 (*a*), 288 (*b*), 303 (*m*), XLVII = Macalister 1938-1956 : IV 8-9, 18-19, 44-45. Les recensions *a* et *b* ajoutent que sa mort prend place lors de la bataille de Craeb et *m* place sa mort à Eba. Les *AQM* (*A. M.* 3284-3289 = O'Donovan 1856 : I 14-15), O Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §86 = Macalister – Mac Néill 1916 : 134-135) et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 196-197) ne signalent rien de plus par rapport à ces trois versions.

2225 *Lebor Gabála Érenn* §296 = Macalister 1938-1956 : IV 32-33.

2226 *Lebor Gabála Érenn* XLVII §6 = Macalister 1938-1956 : IV 48-51.

2227 *eDIL* s.v. rind ; *LEIA* R-31.

2228 *Lebor Gabála Érenn* §280 = Macalister 1938-1956 : IV 8-9.

2229 *Lebor Gabála Érenn* §288 = Macalister 1938-1956 : IV 18-19.

2230 *Id.* La recension *c* (§296 = Macalister 1938-1956 : IV 32-33) donne les mêmes informations, ainsi que *m* (§303 = Macalister 1938-1956 : IV 44-45), excepté la mention des nœuds dans les arbres. Le poème XLVII (§7 = Macalister 1938-1956 : IV 50-51) fait de même, sauf dans sa version *b* où il mentionne les nœuds dans les arbres. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §87 = Macalister – Mac Néill 1916 : 136-137) reprend les informations de *b* et du poème XLVII de cette version. Les *AQM* (*A. M.* 3290-3293 = O'Donovan 1856 : I 14-15) ne signalent que son règne, et sa mort des mains d'Eochaid à Mag Muirthemne, et Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 198-199) fait de même.

2231 *eDIL* s.v. fodb, fadb.

2232 *eDIL* s.v. odb ; *LEIA* O-7.

assimilable au précédent, malgré la divergence de paternité<sup>2233</sup>. Cette version se poursuit en décrivant son règne :

(...) Il n'y avait pas de précipitations en son temps, sauf de la rosée : il n'y avait pas une année sans moisson. Les mensonges furent expulsés d'Irlande sous son règne. Par lui fut créé pour la première fois le droit juste en Irlande. Eochaid fils d'Erc tomba par les mains des trois fils de Nemed fils de Badra : c'est le premier roi d'Irlande qui reçut sa blessure fatale en Irlande<sup>2234</sup>.

Y n'ajoute à cela que le nom des trois fils de Nemed en question – Cessarb, Luam et Luachra<sup>2235</sup>. En outre, *b* unifie la généalogie d'Eochaid en faisant de lui le fils d'Erc et le petit-fils de Rindail/Rinnail. La recension *c* diffère de Y en escamotant Rindail/Rinnail dans la généalogie d'Eochaid, faisant d'Erc un fils de Genann. De plus, cette version ajoute qu'« il est le premier homme qui mourut d'une pointe de lance en Irlande »<sup>2236</sup>. La recension *m* le mentionne simplement comme Eochaid fils d'Erc et donne les mêmes indications que Y, tout en précisant qu'« il est le premier roi qui fut mortellement blessé avec des javelots en Irlande »<sup>2237</sup>. Le poème XLVII, qui le nomme uniquement Eochaid fils d'Erc, signale le même temps de règne et les mêmes circonstances pour sa mort, tout en indiquant qu'il fut tué par la descendance de Nemed au puissant jugement (*nert-brethaig*) et qu'il fut le premier roi d'Irlande à être tué avec une pointe<sup>2238</sup>. Le poème XLVIII, attribué à Colum Cille le décrit en ces termes :

Adresse-moi ta plaidoirie, mon fils,  
Dis-moi de bonnes nouvelles avec force ;  
Cela fait longtemps que le mal se répandit  
après que le corps d'Eochaid fils d'Erc fut blessé.

Eochaid fils d'Erc, qui fut suffisant en vertu –  
meilleur que n'importe quel roi sauf le Christ sans défaut –  
cet homme est le premier roi d'Irlande,  
qui fut blessé dans la blanche Inis Fáil.

Les trois fils de Nemed des combats le tuèrent (...)

En son sein [l'Irlande] il n'y eut ni paix ni tranquillité,  
dans les assemblées c'était une pluie de pleurs,  
Depuis Eochaid, qui fut paisible et libre  
jusqu'au temps du fils du grand Míl<sup>2239</sup>.

---

2233 *Lebor Gabála Éirenn* §280 = Macalister 1938-1956 : IV 8-11. Dans les différentes énumérations que nous avons faites nous n'avons pas parlé du *Leabhar Fidnacha* (= Hennessy – Kelly 1875 : 20-21), car il ne donne que les noms des rois avec les durées de règne que nous avons signalés, sans rien ajouter d'autre. En ce qui concerne les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 16-17), elles n'indiquent, après les circonstances du règne de Sláine, que les noms des rois suivants et les mêmes dates que précédemment, sauf dans le cas d'Eochaid mac Eirc, où ces annales donnent les bienfaits de son règne et qu'il fut tué par les Túatha Dé Danann à la bataille de Mag Tured, où cent mille d'entre eux moururent.

2234 *Lebor Gabála Éirenn* §280 = Macalister 1938-1956 : IV 10-11.

2235 *Lebor Gabála Éirenn* §§288-289 = Macalister 1938-1956 : IV 18-21. D, E et R (*Id.*) font de même, mais remplacent l'expulsion du mensonge par la mention de la bonté d'Eochaid.

2236 *Lebor Gabála Éirenn* §296 = Macalister 1938-1956 : IV 32-33.

2237 *Lebor Gabála Éirenn* §303 = Macalister 1938-1956 : IV 44-45.

2238 *Lebor Gabála Éirenn* XLVII = Macalister 1938-1956 : IV 50-53.

2239 *Lebor Gabála Éirenn* XLVIII = Macalister 1938-1956 : IV 52-55.



Nous avons vu que Giraud de Barri ne détaillait pas les règnes des souverains des Fir Bolg. Cependant, il parle de leur fin – sans nommer Eochaid mac Eirc – lorsqu'il dit :

Cette race a été en grande partie détruite et très affaiblie, non seulement par divers conflits internes, mais surtout par la bataille qu'elle eut à livrer contre d'autres descendants de Nemed venus de Scythie, et dans laquelle elle subit de lourdes pertes<sup>2240</sup>.

Ici, Giraud fait, d'une part, allusion aux successions violentes qui ont lieu après la mort de Sengann et, d'autre part, à la première bataille de Mag Tured. En effet, les descendants de Nemed venus de Scythie sont bien sûr les Túatha Dé Danann qu'ils affrontent durant la bataille et les lourdes pertes subies s'accordent avec celles données par la tradition du *LGÉ*.

Les autres sources qui le mentionnent n'ajoutent rien de spécial<sup>2241</sup>, excepté Keating qui nomme son épouse, Tailtiu, fille de Mag Mór, roi d'Espagne<sup>2242</sup>. Celle-ci n'est pas mentionnée au niveau de l'invasion des Fir Bolg, dans le *LGÉ*, mais du récit du peuplement des Túatha Dé Danann, voilà ce que dit d'elle *a* :

En ce qui concerne Tailtiu, fille de Mag Mór roi d'Espagne, reine des Fir Bolg, elle vint, après le massacre infligé aux Fir Bolg lors de la première bataille de Mag Tured, à Coill Cúan, et le bois fut défriché par elle, si bien que ce fut une plaine fleurissante de trèfle avant la fin de l'année. C'était cette Tailtiu qui fut la femme d'Eochaid mac Eirc roi d'Irlande jusqu'à ce que les Túatha Dé Danann le tuent : c'est le fils d'Erc qui l'a prise, depuis en Espagne, à son père Mag Mór Mall (« le Lent »), le roi d'Espagne. Quant à Tailtiu, elle demeura à Tailtiu et coucha avec Eochaid Garb (« le Rude ») fils de Duí Daill (« l'aveugle, le sombre ») des Túatha Dé Danann. Cían fils de Dian Cécht, aussi appelé Scál Balb, lui donna son fils en pagerie, c'est-à-dire Lug (...). Ensuite Tailtiu mourut à Tailtiu, et son nom fut donné au lieu, et c'est sa tombe qui est au nord-est du Forad Tailten (« Siège de Tailtiu »). Des jeux furent faits chaque année par Lug, c'est-à-dire une quinzaine avant Lugnasad et une quinzaine après Lugnasad. Lugnasad, « l'assemblée » de Lug fils d'Eithne est le nom des jeux<sup>2243</sup>.

Le *Dindshenchas de Rennes* dit en substance la même chose, si ce n'est qu'ils précisent certains points. Ainsi, Dúach Daill est donné comme le constructeur du Duma na nGiall (« la Forteresse des Otages ») à Tara et comme celui qui défricha le bois de Cúan pour Tailtiu pour qu'une assemblée puisse avoir lieu autour de sa tombe. Après cela, elle mourut le jour des calendes d'août<sup>2244</sup>. La version métrique des *Dindshenchas* surnomme Magmór « l'aimable » et fait d'Eochaid Garb le fils de Duí Daill. Elle ajoute également que Tailtiu fit une prophétie stipulant qu'aussi longtemps qu'un souverain « la reconnaît, l'Irlande ne serait pas sans perfection de chant » (*Dorairngert fáitsine*

---

2240 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 6 = Boivin 1993 : 241.

2241 Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §88 = Macalister – Mac Néill 1916 : 136-137) donne la même longueur de son règne tout faisant de lui un petit-fils de Rinnail/Rindail, et en donnant les bienfaits de son règne les circonstances de sa mort et le rapport avec les pointes de lances. Les *AQM* (*A. M.* 3294-3303 = O'Donovan 1856 : I 14-17) signalent simplement qu'il est le fils d'Erc, que son règne dura dix ans et les circonstances de sa mort, sans signaler la référence aux pointes de lances.

2242 *Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 198-199. Il donne également la même généalogie que *b* et la même durée de règne, aux bienfaits duquel il fait référence.

2243 *Lebor Gabála Éirenn* §311 = Macalister 1938-1956 : IV 114-119. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §98 = Macalister – Mac Néill 1916 : 150-151) dit en substance la même chose, dans la section qu'il consacre aux Fir Bolg. Le *CMT* (§55 = Gray 1982 : 38-39) fait référence à l'éducation qu'elle a donné à Lug.

2244 *Dindshenchas de Rennes* §99 = Stokes 1894-1895 : XVI 50-51. Cf. *Dindshenchas d'Edimbourg* §68 = Stokes 1893 : 486-487.

*fir Taltiu tóeb-gel ina tír, airet nosfaimad cech flaith ná biad h-Ériu cen óg-naith*)<sup>2245</sup>. Keating n'ajoute rien à cela si ce n'est qu'il compare les jeux qui se produisaient là à des « Olympiades »<sup>2246</sup>.

La commémoration de son souvenir est donc à la base de la fête de Lug, la Lugnasad, dont elle a défriché l'un des lieux de célébration les plus emblématique, la colline de Taltiu<sup>2247</sup>, lors de l'Óenach Tailten, particulièrement associée aux souverains Uí Néill<sup>2248</sup>.

Le nom de Taltiu est un mot apparenté à *talam*, « la Terre »<sup>2249</sup>. Le nom de son père est de signification similaire puisqu'il signifie « Grande Plaine ». Cela en fait donc une figure chthonienne, une incarnation de la terre d'Irlande, comme d'autres reines des Fir Bolg.

La mort d'Eochaid mac Eirc et la déchéance de son peuple prennent place dans le récit de la Première Bataille de Mag Tured. Celle-ci les confronte aux Túatha Dé Danann, lors de l'arrivée de ceux-ci en Irlande, qui est la terre de leurs ancêtres, les Némédiens, comme pour les Fir Bolg. Voici comment F raconte cette bataille et les conséquences de celle-ci pour les Fir Bolg :

Les Fir Bolg leur [les Túatha Dé Danann] livrèrent bataille à Mag Tured, Ils combattirent longtemps durant cette bataille. Finalement, elle fut remportée contre les Fir Bolg et le massacre s'avança vers le nord et une centaine de milliers d'entre eux furent tués à l'ouest vers le Traig nEothaili [la Plage d'Eochaid]. Là-bas fut vaincu le roi Eochaid et il tomba des mains des trois fils de Nemed. Mais les Túatha Dé Danann subirent une grande perte dans la bataille ; le roi fut laissé sur le champ de bataille, avec son bras coupé ; les médecins passèrent sept ans à le guérir. Les Fir Bolg tombèrent tous dans cette bataille, excepté quelques-uns, et ils quittèrent l'Irlande, fuyant les Túatha Dé Danann, pour Ara, Ile, Rachra et d'autres îles. [C'est eux qui menèrent les Fomóire lors à la seconde bataille de Mag Tured.] Et ils furent dans ces îles jusqu'au temps des rois provinciaux sur l'Irlande, jusqu'à ce que les Cruithne les chassent (...) <sup>2250</sup>.

La recension *b* ne diffère que pour signaler que le nombre de morts s'éleva à onze cents, que le roi des Túatha Dé Danann était, à ce moment-là, Núadu, fils d'Echtach, fils d'Etarlam et en précisant les noms des trois meurtriers d'Eochaid mac Eirc<sup>2251</sup>, tout en indiquant que les îles vers lesquelles ils s'enfuient sont celles de la Grande-Bretagne<sup>2252</sup>. Le poème L indique le nom du mutilateur de Núadu, Sreng fils de Sengann<sup>2253</sup>. Le *CMT* résume la version de *a*, tout en ajoutant les

---

2245 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 146-151.

2246 *Foras feasa ar Éirinn* I 12 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 220-221. Cette colline se trouve sur le territoire de l'actuelle Teltown, dans le comté de Meath (*DIG* s.v. taltiu).

2247 Mac Neill 1962 : 311-338.

2248 Binchy 1958b ; Charles-Edwards 2000 : 476-480.

2249 Cf. p. 188.

2250 *Lebor Gabála Érenn* §281 = Macalister 1938-1956 : IV 10-11. Ara est l'île d'Arran, située au large de l'Écosse, dans le Firth of Clyde (*DOG* s.v. ára). Ile est l'actuel Islay, la plus méridionale des îles des Hébrides (*DOG* s.v. ile).

Rachra est l'île de Rathlin, au large de l'Irlande du Nord (*DOG* s.v. rachra).

2251 *Lebor Gabála Érenn* §§289-290 = Macalister 1938-1956 : IV 20-23. O Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §§96-97 = Macalister – Mac Néill 1916 : 148-149) est proche de cette version. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 17) signalent similairement que les Fir Bolg, voyant la venue des Túatha Dé Danann, les rencontrèrent pour les affronter à Mag Tured, où mille cent d'entre-eux et le roi Eochaid moururent.

2252 *Lebor Gabála Érenn* §291 = Macalister 1938-1956 : IV 22-23. La recension *c* (§§297-298 = Macalister 1938-1956 : IV 34-35) reprend la version de *b*, tout en reprenant le nombre de morts de F. Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Érend* §99 = Macalister – Mac Néill 1916 : 150-151) dit simplement que les Fir Bolg furent massacrés et repoussés vers les îles et les îlots les plus lointains.

2253 Les *AQM* (*A. M.* 3303 = O'Donovan 1856 : I 16-17) n'ajoutent rien d'autre. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 198-201) non plus, si ce n'est qu'il reprend la version de F concernant la destinée des

noms de certains Túatha Dé Danann morts durant cette bataille et en nommant l'île de Man comme destination supplémentaire des Fir Bolg en fuite<sup>2254</sup>.

Nous ne nous pencherons pas ici sur l'étude complète de la première bataille de Mag Tured, que nous renvoyons au chapitre suivant. Il convient par contre de nous attarder sur les circonstances de la mort d'Eochaid mac Eirc dans cette bataille et le sort des Fir Bolg survivants. Le *CMTC* nous offre sur ces deux événements des détails supplémentaires. Attardons-nous d'abord sur la manière dont Eochaid mac Eirc intervient dans ce récit. Le présage de l'invasion des Túatha Dé Danann lui apparaît tout d'abord :

[...] Or, à l'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande, une vision et un rêve apparurent à Eochaid, fils d'Erc, fils de Rinnal, haut-roi d'Irlande. Il fut inquiet et anxieux, plein d'étonnement et de perplexité à ce propos : il dit à son druide le rêve qui lui avait été montré : « Qu'as-tu vu en vérité ? », dit le druide Cesard. « J'ai vu en vérité », dit le roi d'Irlande, « de grandes troupes d'oiseaux noirs, venant vers nous des profondeurs de l'océan ; ils s'installèrent sur nous tous et s'affrontèrent aux hommes d'Irlande. Ils mirent la confusion et la destruction parmi nous. L'un de nous porta un coup au plus noble des oiseaux et il lui coupa une aile. Ô Cesard, emploie ta science et ta connaissance pour nous dire ce que signifie cette vision ». Cesard fit alors usage de sa science, et cela lui fut montré par le mouvement de son adoration et l'intermédiaire de sa science. Il dit :

« J'ai une nouvelle pour vous : des guerriers viennent de la mer ;  
un millier de guerriers couvriront l'océan ;  
des barques bariolées vont nous opprimer.  
Ils annoncent toutes sortes de morts ;  
c'est une nation experte en tout art, en incantation.  
Un démon viendra ... ?...  
des signes qui vous égarent ;  
ils vous écraseront dans chaque combat ».  
« Ceci prédit la venue d'ennemis de contrées situées loin de l'Irlande », dit Eochaid, fils d'Erc<sup>2255</sup>.

Après l'ambassade du champion Sreng auprès des Túatha Dé Danann et une attaque magique de ceux-ci sur Tara, les Fir Bolg se rassemblent à Tara avant de partir pour la plaine où séjournent leurs ennemis. Une fois qu'ils sont arrivés là-bas, le roi Núadu leur envoie en ambassade ses hommes d'arts pour demander aux Fir Bolg la partition de l'Irlande ; ils sont reçus par Eochaid mac Eirc mais ils essuient un refus de la part des nobles des Fir Bolg concernant leur demande. Il s'ensuit alors les premiers combats qui ont lieu « un mois et quinze jours après le début de l'été ». Après ceux-ci, les médecins des Fir Bolg créent une fontaine de guérison. Près de laquelle, une curieuse mésaventure arrive au roi Eochaid :

Le lendemain matin, le roi suprême Eochaid alla seul se laver les mains à la fontaine. Tandis qu'ils s'occupaient de cela, il vit au-dessus de lui trois hommes beaux et hautains, avec armes et boucliers. Ils provoquèrent le roi suprême en combat singulier. « Laissez-moi », dit le roi, « le répit d'aller chercher mes armes ». « Nous ne laisserons pas un instant de délai pour cela, mais le combat aura lieu maintenant ». Quand le roi était dans cette difficulté, il vint entre lui et les guerriers un homme jeune et actif qui se tourna vers eux. « Vous aurez à combattre avec moi à la place du roi », dit-il. Ils levèrent tous le bras en même temps et ils combattirent jusqu'à ce qu'ils tombassent tous les quatre. Les Fir Bolg vinrent après la fin du combat. Ils virent les hommes et le roi leur dit comment ils étaient venus vers lui et comment le guerrier isolé avait livré le combat à sa place. Ils apportèrent chacun une pierre pour lui à la source, et ils firent au-dessus de lui un grand cairn qui est appelé depuis Carn in Enfir [le Cairn du Champion]. Tulach in Trir

---

survivants des Fir Bolg.

2254 *Cath Maige Tuired* §§9-13 = Gray 1982 : 24-27.

2255 *Cath Muige Tuired Cunga* §§20-21 = Fraser 1915 : 18-19. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 29.

[la Colline des Trois] est le nom de la colline. Ceux qui étaient venus étaient trois médecins, les trois fils d'Esarg, fils de Net, les trois frères de Diancecht : Oll, Forus et Fir. Ils étaient venus pour espionner les médecins des Fir Bolg quand ils trouvèrent le roi Eochaid seul à se laver le visage<sup>2256</sup>.

Après deux jours de combats durant lesquels les Fir Bolg sont défaits, Eochaid mac Eirc prend alors part à la bataille, après que Fintan mac Bóchra et ses fils les eurent rejoints, et il est dit :

(...) Ils [les Fir Bolg] firent un cercle de valeur (*cró gaile*) autour du roi suprême Eochaid, au milieu des bataillons, avec des hommes ensanglantés, faisant des jeux guerriers héroïques avec les troupes les plus sûres du monde. Les treize fils de Fintan furent mis en présence du roi. Ce rassemblement d'hommes était plein de couleurs étincelantes (...)<sup>2257</sup>.

Il s'ensuit un énorme choc entre les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann durant lequel Bres fils d'Elatha intervient contre le roi Eochaid :

(...) Bres fils d'Elatha vint au combat contre les Fir Bolg. Cent cinquante héros furent tués par lui et il frappa neuf coups sur le bouclier d'Eochaid le roi suprême. Eochaid lui fit neuf blessures(...)<sup>2258</sup>.

Ce passage est suivi par un autre qui semble faire doublon avec le premier :

(...) Bres fils d'Elatha vint à la bataille contre les Fir Bolg pour venger son roi. Il arriva à l'endroit d'où Eochaid dirigeait la bataille, où il encourageait les hommes, où il exhortait les héros, où il fortifiait ses champions et où il décidait du combat. Ils vinrent tous les deux bouclier contre bouclier et ils se blessèrent le corps à tous les endroits découverts. Les soldats furent plongés dans la confusion par la violence de leur colère et le poids de leurs coups. Bres fut finalement tué par Eochaid, fils d'Erc. Ses frères vinrent, à savoir le Dagda, Ogma, Alla et Delbáeth, pour venger leur frère Bres sur Eochaid. Eochaid était en train d'inciter au combat, rassemblant et encourageant les héros, raffermissant et exhortant les combattants, rassemblant et rassurant les guerriers. Ces quatre hommes repoussaient les troupes devant eux à la recherche d'Eochaid à l'endroit où ils l'entendaient diriger le combat. Les quatre fils de Sláine, Mella, Esi, Ferb et Faebur vinrent contre eux. Chacun frappa contre le bouclier de l'autre et cette bataille fut livrée avec de grands mouvements d'épée. Des plaies furent ouvertes par le tranchant des lames. Les quatre fils de Sláine tombèrent devant les quatre autres hommes et Leaca Mac Slaingi [les Tombes des Fils de Sláine] est l'endroit où ils sont enterrés (...)<sup>2259</sup>.

Il s'ensuit un grand massacre des Fir Bolg à la suite duquel Eochaid redouble d'effort avec son fils :

Eochaid fils d'Erc et son fils Sláine, vinrent au combat et détruisirent d'innombrables troupes des Túatha Dé Danann. Eochaid dit : « Nos meilleurs soldats ont été massacrés ; nos escortes ont été détruites et il convient de nous conduire valeureusement ». Ils traversèrent encore le champ de bataille. Ils tuèrent des hommes, abattirent des soldats et anéantirent des armées. Ils mirent le désordre dans les lignes de bataille par leurs assauts. Après cet effort prolongé une très grande faiblesse et une soif excessive saisirent le roi. « Que l'on m'amène Sreng » dit Eochaid. On le lui amena. « Continue la bataille avec Sláine Finn », dit Eochaid, « jusqu'à ce que j'aie pu rechercher de quoi boire et me laver le visage, car je ne puis plus supporter la soif dans laquelle je suis ». « Elle sera bien continuée », dit Sreng, « bien que nous soyons peu pour la mener en ton absence ». Eochaid sortit du combat avec une garde de cent hommes armés choisis parmi ses mercenaires. Les Túatha Dé Danann les suivirent et crièrent sur eux.

Mais Sláine Finn, fils d'Eochaid, vint à la rencontre de l'armée. Il offrit le combat et il ne lui permit pas ainsi de suivre le roi suprême. Il se présenta à lui, sur le front, le puissant Lugaid, fils de Núadu, et tous deux se livrèrent un combat violent, rude, constant, plein de blessures, de plaies et trous sanglants. Dès que le reste des combattants vit que la victoire allait à Sláine, ils vinrent en aide à Lugaid, si bien que Sláine et Lugaid tombèrent ensemble. Lia Lugdach [la Pierre de Lugaid] est le nom de la pierre sous laquelle est enterré Lugaid, et Duma Slaingi [le Tumulus de Sláine] est le nom du monticule sous lequel Sláine est enterré.

Quand les druides des Túatha Dé Danann virent que le roi d'Irlande souffrait d'une soif brûlante, ils cachèrent devant lui les fleuves et les ruisseaux d'Irlande jusqu'à ce qu'il arrivât à Traíg Éothoile [la Grève d'Eochaid]. Les trois fils de Nemed, fils de Badra, le suivirent avec cent cinquante guerriers. Ils combattirent sur la grève et un grand

---

2256 *Cath Muige Tuired Cunga* §38= Fraser 1915 : 34-35. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 33. Concernant Carn in Enfir et Tulach in Trir, on ne sais s'ils se trouvent sur le site de Tara ou sur le site de la bataille (*DOG* s. v. carn in aenfir 1-2).

2257 *Cath Muige Tuired Cunga* §§46-47= Fraser 1915 : 38-41. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 34-35.

2258 *Cath Muige Tuired Cunga* §47= Fraser 1915 : 40-41. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 34-35.

2259 *Cath Muige Tuired Cunga* §48= Fraser 1915 : 44-45. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 36.

nombre d'hommes tomba de chaque côté. Eochaid et les fils de Nemed se rencontrèrent dans le combat et [...] Eochaid livrait un combat inégal. Ils se battirent jusqu'à ce que leurs corps fussent brisés et que leurs poitrines fussent ouvertes. L'attaque du roi était impétueuse quand il hachait sans cesse les héros, si bien que lui et les trois fils de Nemed tombèrent ensemble. Le Cairn d'Eochaid est le nom du cairn où fut enterré Eochaid, et c'est de cela que l'on dit Carn Eothaile et Leca mac Nemidh [les Pierres des Fils de Nemed] est à l'extrémité occidentale de la grève<sup>2260</sup>.

Après la mort d'Eochaid, de son fils et le massacre qui accompagna leur mort, les survivants des Fir Bolg sont dirigés par le champion Sreng jusqu'à la fin du combat et c'est lui qui négocie la fin des combats avec les Túatha Dé Danann :

Pour ce qui est de Sreng, fils de Sengann, il continua à se battre pendant un jour et une nuit encore après ses compagnons jusqu'à ce que plus aucun ne fût capable d'attaquer l'autre. Leurs coups rapides étaient devenus très faibles à force de massacre, et leurs esprits étaient troublés par leurs maux. Leur courage tomba par la grandeur de leur désastre. Ils se séparèrent. Les Túatha Dé revinrent à l'abri de Cinn Slébe, jusqu'à Glenn na Fola [la Vallée du Sang], jusqu'à Duma na nDér [le Tumulus des Larmes] (...).

Les Fir Bolg furent tristes cette nuit-là, fatigués et pleins de reproches. Chacun d'eux ensevelit ses gens et ses parents, ses amis, ceux de sa famille, ses frères de pagerie. On fit des tumuli pour les nobles, des pierres tombales pour les guerriers, des tombes pour les combattants et des buttes pour les héros. Après cela les fils de Sengann, à savoir Sreng, Semne et Sithbrug convoquèrent l'assemblée pour délibérer et prendre conseil. Trois cents fut le nombre de ceux qui se réunirent. Ils examinèrent ce qu'il leur convenait de faire, soit ils quitteraient l'Irlande, soit ils offriraient de livrer bataille, soit qu'ils offriraient de partager le pays. Ce qu'ils firent, c'est décider de proposer la bataille aux Túatha Dé Danann (...).

Ils prirent leurs forts boucliers avec anneaux, leurs lances empoisonnées et leurs épées coupantes au tranchant bleu. Ils livrèrent ainsi un assaut terrible et sanglant, troupe sauvage et pleine de feu [...] se taillant un passage à la rencontre de toute difficulté et de toute tribulation. C'est alors que Sreng provoqua Núadu en duel, en combat singulier comme ils avaient combattu dans la bataille auparavant. Núadu fit bravement face comme s'il avait été en bonne santé, et il dit à Sreng : « Si ce que tu souhaites est un combat équitable, enchaîne-toi la main droite, car j'ai perdu la mienne. C'est ainsi que le combat sera équitable ». « Cela n'est pas du tout pour moi une obligation, car nous étions à égalité dans le premier combat. Nous avions réglé nous-mêmes ainsi cette querelle ». Un conseil fut tenu par les Túatha Dé Danann et l'avis auquel ils se rangèrent fut d'offrir à Sreng de choisir une province d'Irlande et de faire la paix, avec bonne volonté et amitié entre eux. Ils firent donc la paix et Sreng porta son choix sur la province du Connacht. Les Fir Bolg se rassemblèrent autour de lui de tous côtés. Ils prirent possession de la province sur les Túatha Dé Danann avec triomphe et entêtement (...)<sup>2261</sup>.

Comme on peut le voir ici, contrairement aux comptes-rendus donnés de cette bataille dans le *LGÉ* et le *CMT*, les Fir Bolg ne quittent pas l'Irlande – bien que cette éventualité soit envisagée – mais ils luttent jusqu'au bout – et, grâce à la mutilation que Sreng a infligée précédemment à Núadu, ils peuvent négocier l'attribution du Connacht pour eux. A part ce texte, Sreng n'est jamais mentionné, dans les sources qui nous sont parvenues, comme étant le chef des Fir Bolg après la mort de leur dernier roi. Il n'apparaît dans les autres que comme le champion qui a coupé le bras du roi Núadu. Cela ne veut pas dire que cette version est tardive et déconnectée des autres textes concernant les Fir Bolg, comme nous le verrons plus loin<sup>2262</sup>.

Il n'en reste pas moins que l'essentiel des textes formant la version principale se terminent par l'exil insulaire des Fir Bolg jusqu'à leur expulsion par les Cruithne. Cette éviction est le motif du

---

2260 *Cath Muige Tuired Cunga* §§52-54 = Fraser 1915 : 48-51. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 37. Traíg Éothoile est l'actuel Beltra Strand à Ballysadare, dans le comté de Sligo (*DOG* s.v. traíg eochaille).

2261 *Cath Muige Tuired Cunga* §§55, 57-58 = Fraser 1915 : 50-51, 56-59. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 37, 39.

2262 Signalons au passage que le *Dúan in cethrachat cest* (§11 = Thurneysen 1921b : 132, 135) donne un certain Triath mac Amuir, inconnu par ailleurs, comme étant le dernier et neuvième roi des Fir Bolg qui combattit les Túatha Dé Danann à Mag Tured.

retour des Fir Bolg en Irlande et aussi l'explication de leur arrivée en Irlande sous la conduite d'Óengus mac Úmóir, ce qui forme, selon nous, la tradition secondaire de leur arrivée en Irlande.

## 1. 2. Les Fir Bolg d'après la tradition secondaire.

Cette tradition semble être, au premier abord, le prolongement de la précédente, mais l'étude des différentes sources parlant de celle-ci va nous en montrer la spécificité.

### 1. 2. a. Les sources sur le « retour » des Fir Bolg.

Le récit de ce retour suit immédiatement celui de l'expulsion des Fir Bolg par les Cruithne, comme par exemple dans *a* :

(...) Ils vinrent chez Cairbre Nia Fer et il leur donna des terres. Mais ils ne purent rester avec lui à cause de la lourdeur du tribut qu'il leur imposait. Ils s'enfuirent de chez Cairbre pour venir sous la protection d'Ailill et de Medb et ils leur donnèrent des terres. Ce sont les errances des fils d'Úmór. [Óengus fils d'Úmór fut roi sur eux dans l'est] et c'est d'eux que sont nommés ces territoires, à savoir Loch Cime de Cime Ceithir-cindi (« Quatre Têtes ») fils d'Úmór, Rind Tamain (« la Pointe de Taman ») en Medraige d'après Taman fils d'Úmór, Dún Aengusa (« Le Fort d' Óengus ») à Ara d'après Óengus, Le Carn de Conall à Aidne de Conall, Mag Adair d'après Adar, Mag Asail en Munster d'après Asal. Menn fils d'Úmór fut le poète. Ils étaient dans les forteresses et les îles de la mer autour de l'Irlande, jusqu'à ce que Cú Chulainn les anéantisse<sup>2263</sup>.

La *b* donne une version légèrement différente de la fin du texte, à partir de l'énumération toponymique :

(...) C'est d'eux que sont nommés ces territoires, à savoir Loch Cime de Cime Ceithir-cindi (« Quatre Têtes »), Rind Tamain (« la Pointe de Taman ») en Medraige, Loch Cutra, Rind mBera (« la Pointe de Ber »), Modlinn, Dún nAengusa (« Le Fort d' Óengus ») à Ara, le Carn Conaill sur le territoire d'Aidne, Mag Adair fils d'Úmór, Druim Asail. Mag Menn fils d'Úmór, l'autre poète et le Loch Uair fils d'Úmór. Ils étaient dans les forteresses et les îles de la mer autour de l'Irlande, jusqu'à ce que les Ulates les écrasent, par la main de Cú Chulainn, Conall Cernach, Ros mac Dedad, Cet mac Magach, etc... (...) <sup>2264</sup>.

Le poème LI, contenu dans la version *b* et *c* du *LGÉ*, précise que Conall était le fils d'Óengus et que la reine Medb lui donna la belle Aidne, même si le poème note une incertitude sur ce fait. Il indique également qu'ils demandèrent à Cairbre des terres de Breg et que celui-ci leur accorda Ráith Celtchair, Ráith Comair cain, Cnodba de Breg, Brug mná Elcmair, Óenach Tailtlen, Treb Cermna,

---

2263 *Lebor Gabála Éirenn* §281 = Macalister 1938-1956 : IV 10-13. La recension *c* (§298 = Macalister 1938-1956 : IV 36-37) est similaire à cette version. Le Loch Cime est le Lough Hacket dans le comté de Galway (*DOG* s.v. loch cimme). Rind Tamain est l'actuel Towan Point, une péninsule du comté de Galway (*DOG* s.v. rinn tamuin). Le Loch Cutra est le Lough Cooter, dans le comté de Galway (*DOG* s.v. loch cutra). Rind mBera est l'actuel Kinvarra dans le comté de Galway (*DOG* s.v. rinn mbera). Modlinn est l'actuel Moidlinn, dans la baronnie de Kiltartan, dans le comté de Galway (*DOG* s.v. modlind). Dún nAengusa est une forteresse de l'Âge du Fer située sur Aranmore (*DOG* s.v. dún aengusa). Le Carn Conaill se situe à Aidne dans le comté de Galway (*DOG* s.v. carn conaill). Mag Adair est l'actuel Moyare Park, dans le comté de Clare (*DOG* s.v. mag adhair). Druim Asail est l'actuel Cnoc Droma Asail, à Pobal Briain, dans le comté de Limerick (*DOG* s.v. druim n-assail 2). Le Loch Uair est le Lough Owel, dans le comté de Westmeath (*DOG* s.v. loch uair). Mag Menn n'est pas localisable.

2264 *Lebor Gabála Éirenn* §291 = Macalister 1938-1956 : IV 22-25. Keating (*Foras feasa ar Éirinn* I 9 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 200-201) donne la même version que *b*. Notons que Ó Cléirigh ne mentionne pas cette invasion, ce qui est sans doute un choix délibéré.

Tlachtga des trois Finn d'Emain, Áth Sidi en Mide et Brí Dam<sup>2265</sup>. Cairbre leur demande alors de se mettre à son service et de labourer l'Irlande, c'est-à-dire les terres accordées. Ils acceptent alors quatre garants pour la préparation du grand fort de Cairpre ; ceux-ci étant les quatre guerriers qui les anéantissent en *b*. Suite à la lourdeur du tribut de Cairbre, les Fir Bolg s'enfuient chez Ailill et Medb, où ils occupèrent la côte jusqu'au Dún Aengusa. La liste des toponymes diffère ensuite avec la prose du *LGÉ* par la mention d'un Mil établi à Murbech ; de Dalach à Dáil et d'Áenach dans une forteresse à proximité ; d'un Mód donnant son nom à Módlinn ; d'Irgus prenant Cend Boirne ; de Cing dans le « pays d'Aigle » (*iath Oigle*) ; Bairnech « à la bouche colérique » (*baraind-bél*) en Laiglinne ; de Concraide à Inis Medóin ; et de Lathrach à Tulach Tend<sup>2266</sup>. Face à cela Cairbre convoque les quatre garants en leur demandant de leur ramener les Fils d'Úmór. L'épouse de Mac Magach demande alors un délai jusqu'au matin pour qu'Óengus prenne conseil avec les siens, leur proposant soit de retourner chez Cairbre, d'aller auprès d'Ailill et Medb ou que ses trois frères et son fils aillent au combat pour lui. Ils adoptent cette dernière solution : Rind fait face à Ross, Cimme est opposé à Conall Cernach, Irgus affronte Cet et Conall se bat contre Cú Chulainn. Les quatre garants tuent les quatre champions. Conall et son père sont alors enterrés sous le même cairn, tandis que les trois autres sont enterrés sous les tertres de Findmagh, à Cnocán na Ceann (« la Colline des Têtes ») au-dessus du Ráith Umail<sup>2267</sup>.

Ce poème est une autre version du *dindshenchas* métrique de Carn Conaill<sup>2268</sup>. C'est pourquoi, R. A. S. Macalister note que, parmi la liste des places fortes désignées comme appartenant à Breg, Ráith Celtchair est sans doute une cacographie pour Ráith Chennaig<sup>2269</sup> dans les *dindshenchas*, car le seul Ráith Celtchair connu se trouve être dans le voisinage de Downpatrick<sup>2270</sup>. Ensuite, la lecture *Cing* des *dindshenchas* est préférable à *Rind* dans le poème déjà cité<sup>2271</sup>. Enfin, l'avant dernier quatrain ne figure pas dans la tradition des *dindshenchas*<sup>2272</sup>. En ce qui concerne le *dindshenchas* en

---

2265 Ráith Comair est identifiable à Clonard, dans le comté de Meath ou à Ballycumber, dans le King's County (*DOG* s.v. ráith comair). Cnodba est le tumulus de Knowth, dans le Meath (*DOG* s.v. cnodba). Tlachtga est l'actuel colline de Ward, dans le comté de Westmeath (*DOG* s.v. tlachtga). Áth Sidi est un guet de la baronnie de Deece, dans le comté de Meath (*DOG* s.v. áth sidi). Brí Dam semble se trouver près de Geashill, dans le King's county (*DOG* s.v. brí dam). Treb Cernna n'est pas clairement identifiable.

2266 Murbech est l'actuel Kilmurvy sur l'île d'Aranmore (*DOG* s.v. muirbech mhil). Dáil est peut-être près de Baí et Béire, dans le comté de Cork (*DOG* s.v. dail). Cend Boirne correspond à Black Head, dans la baronnie de Burren, dans le comté de Clare (*DOG* s.v. cenn bóirne). Le « pays d'Aigle » est la région de Cruach Aigle (*DOG* s.v. iath aigle). Inis Medóin est l'actuel Inishmaine, situé à l'est du Lough Mask, dans le comté Mayo (*DOG* s.v. Inis Medhon). Tulach Tend se situe sur le territoire des Corcu Loígde, en Munster (*DOG* s.v. tulach tend).

2267 *Lebor Gabála Éirenn* LI = Macalister 1938-1956 : IV 62-73. Cette colline se trouve dans les Owles, dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. ráith umhaill).

2268 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 440-449.

2269 Macalister 1938-1956 : IV 88. Hogan identifie Ráith Chennaig avec Rathkennym dans le comté de Meath (*DIG* s.v. ráith cendaig).

2270 Macalister 1938-1956 : IV 88.

2271 Macalister 1938-1956 : IV 90.

2272 *Id.*

prose de ce lieu, il ne diffère de la version précédente qu'en nommant, parmi les domaines des Fir Bolg en Connacht, celui de Mesc à Loch Measca et Ennach à Tech n-Ennaich (« la Maison d'Ennach »)<sup>2273</sup>. Macalister considérait que le poème LI, en racontant des événements qui n'étaient pas contenus dans le texte en prose du *LGÉ*, était entièrement une interpolation, car il est absent de nombreux manuscrits<sup>2274</sup>. Si une telle affirmation est vraie, cela ne veut pas dire pour autant que la tradition que porte ce poème n'est pas ancienne, puisque le texte en prose du *LGÉ* ne fait que narrer les éléments essentiels à sa logique pseudo-historique.

D'autres textes font référence au peuple d'Úmór. Aussi, les *Dindshenchas* de Rennes donne une autre fille à Óengus, Maistiu, donnée comme l'éponyme de Mag Maisten (« Plaine de Maistiu »). Sa mort est expliquée de trois manières : soit elle fut enlevée par Daire Derg mac Eachach Táobfota à Crích Comul, appelé aussi l'Óenach Óengusa, et elle mourut à cause de la satiriste Grís ; soit elle fut également la brodeuse d'Óengus mac ind Óc, à qui elle fit une croix sur sa tunique après qu'il la lui eut montrée en ce lieu ; soit elle mourut là de chagrin pour la mort de Conall, avec son frère Maer, le jumeau de Conall et l'éponyme d'Ath Maere. Enfin, le même texte fait provenir Maistiu de *mes-dú* « lieu des glands », car cet endroit était couvert d'un bois de hêtres et de chênes réputés pour leurs fruits<sup>2275</sup>.

Le *dindshenchas* métrique de Druim Assail raconte la mort d'Assal fils d'Úmór des mains d'une bande de pillards venus d'Espagne qui emportèrent sa tête dans leur pays. Fergus mac Róich et Cú Roí mac Dáire firent une expédition pour rapporter sa tête et prirent celle du roi d'Espagne, en retour<sup>2276</sup>. Comme les autres références concernant les fils d'Úmór présentées jusqu'à maintenant, ce poème place l'existence d'Assal durant les événements du cycle d'Ulster, puisque Fergus mac Róich et Cú Roí mac Dáire en sont deux figures<sup>2277</sup>. Cependant, dans notre optique pseudo-historique, le début de ce *dindshenchas* est beaucoup plus intéressant :

Ils me demandent pourquoi la colline au versant lumineux est appelée Druim Assail ? C'est à cause de quelqu'un qui habita ici dans sa maison, dont le nom était Assal, fils d'Úmór.

Et les Fils d'Úmór – ils me demandent ensuite -, que signifie leur appellation ? D'où provient leur lignage ? A moins qu'ils ne soient de la famille des Fomóire ?

Le grand Assal fut l'un d'entre eux, celui qui habita sur cette colline (...) <sup>2278</sup>.

Selon R. Thurneysen, ce passage signifie que les Fils d'Úmór sont des Fomóire<sup>2279</sup>. Pour T. F. O'Rahilly, le fait qu'ils appartiennent à ce peuple apparaît dans une série de questions posées au

2273 *Dindshenchas de Rennes* §78 = Stokes 1894-1895 : XV 478-481. Il donne aussi les orthographes Daelech pour Dalach, Cimbe pour Cime, Cingid pour Cing, Conchuirne pour Concraid et Bir pour Ber.

2274 Macalister 1938-1956 : IV 89.

2275 *Dindshenchas de Rennes* §32 = Stokes 1894-1895 : XV 334-336; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 184-189. Mag Maisten est l'actuel Mullaghmast, au sud du comté de Kildare (*DOG* s.v. mag maisten).

2276 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 346-351.

2277 Pour une présentation de ces deux héros et de leurs exploits, cf. Ó hÓgáin 2006 : 146-149, 217-219.

2278 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 346-347.

2279 Thurneysen 1923 : 306.



poète et qui ne reçoivent pas de confirmation dans sa réponse<sup>2280</sup>. En effet, l'expression « le grand Assal fut l'un d'entre eux » (*Fer dib-side, Assal ard*) peut très bien se référer aux Fils d'Úmór, mais également aux Fomóire. Il n'empêche que la question de leur origine n'était pas aussi bien fixée que ce que raconte à leur sujet la tradition du *LGÉ*, qui va jusqu'à évoquer la possibilité d'une origine fomorienne.

Enfin, le *dindshenchas* en prose du Loch Aindind et du Loch n-Uair nous apporte nombre d'informations sur les Fils d'Úmór :

Aindinn Óach « à l'Excellente Oreille » et Uar Etharchar « Qui Aime les Navires » étaient deux fils de Gumor (Ugmor?) des rois des Fir Bolg. Et, selon leur lignage, ils étaient des hommes des Grecs, à savoir, Grecus, fils de Pont, et Danaus, fils de Pont. Le dernier était l'ancêtre des Fir Bolg. Et l'une des deux familles prévalait sur l'autre et les privait de leurs eaux douces, parce que, dans le pays des Grecs, il y avait contrôle et restriction sur l'eau; et ils étaient devenus les sujets de l'esclavage, c'est-à-dire pour apporter du terreau (dans des sacs de cuir) sur des rochers nus, si bien qu'il pouvait y en avoir sept coudées sur les pierres. Alors (ayant construit des bateaux avec des sacs de cuir), ils s'enfuirent devant cette tyrannie pour l'Irlande, et là ils s'installèrent seulement auprès des lacs aux eaux claires. Alors, Aindinn et Uar s'installèrent auprès de deux de ces lacs qui étaient égaux, cela était égal dans le nord et dans le sud; et ils moururent alors tous les deux, chacun à son lac; et d'eux les lacs sont nommés<sup>2281</sup>.

Les *dindshenchas* métriques ajoutent à cela qu'ils étaient jumeaux et les frère Óengus, fils d'Úmór, tout en formulant un doute sur leur rattachement à la lignée des Fir Bolg, et qu'ils atteignirent l'Irlande à l'époque de Cairpre Nia Fer<sup>2282</sup>. La version du *Dinnshenchas bodléien* leur adjoint leur frère Cimme Cethircenn<sup>2283</sup>. Nous avons vu ce dernier être associé à un lac dans le *LGÉ*. Uar est également associé à un lac dans *b* du *LGÉ*, tandis qu'Anninn n'y apparaît pas. On peut donc considérer que le compositeur de *b* a eu connaissance de la même tradition que la version oxfordienne de ce *dindshenchas*, mais qu'il n'a pas retenu le nom d'Anninn comme éponyme Fir Bolg du loch du même nom, sans doute parce que cette version avait déjà incorporé l'explication du nom de ce lac d'après le fils de Nemed homonyme. Alternativement, on peut aussi envisager le fait qu'elle connaissait une tradition différente, aujourd'hui perdue, où le nom d'Anninn n'apparaissait pas, mais était remplacé par celui de Cutra, présent dans *b*. Un autre détail que n'a pas retenu le compositeur de *b*, si l'on suit notre hypothèse, est l'origine grecque des fils d'Úmór, d'après ces *dindshenchas*. Comme pour Assal, un doute est formulé quant à leurs origines, mais il est vite dissipé en les assimilant aux Fir Bolg. Cependant, bien qu'ils soient identifiés comme les Fils d'Úmór, ils sont très similaires à la première vague de Fir Bolg à venir en Irlande et leur origine est différente de celle contée dans le *LGÉ*.

Ainsi, ils ne proviennent pas des îles entourant la Grande-Bretagne, mais de Grèce, où ils descendent de Danaos. Le roi grec qui met en esclavage la première vague de Fir Bolg est là assimilé au frère de leur ancêtre. Cela n'est pas incohérent vis à vis des Fir Bolg puisque ceux-ci

---

2280 O'Rahilly 1946a : 142 n. 5.

2281 *Dindshenchas de Rennes* §128 = Stokes 1894-1895 : XVI 80-81.

2282 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 230-235.

2283 *Dindshenchas bodléien* §14 = Stokes 1892 : 482.

descendent de Nemed, à qui il est donné une origine grecque. Là-bas, ils procèdent aux mêmes travaux que ceux-ci. On peut noter également la mention de l'eau fraîche qui leur est refusée par les Grecs, ce qui représente sans doute la pénibilité de leur condition, en opposition avec les eaux des lacs auprès desquels certains s'établiront, une fois leur liberté retrouvée.

Les origines familiales de ces Fir Bolg sont très intéressantes. Ici, Grecus et Danaos sont la juxtaposition de deux personnages du légendaire grec qui ne sont pas liés directement. En effet, Danaos est un descendant d'Epaphos, descendant de la famille royale d'Argos, né en exil en Egypte. Il a un frère, Aegyptus, éponyme de l'Egypte. Ce dernier veut contraindre les cinquante filles de Danaos à épouser ses cinquante fils. Danaos et ses filles s'échappent, construisant par là-même le premier navire<sup>2284</sup>. De son côté Grecus correspond au Graecus de la tradition gréco-romaine, l'éponyme du peuple grec, selon Isidore de Séville<sup>2285</sup>. On peut considérer que les auteurs irlandais ont amalgamé les traditions se référant à ces deux personnages. Le fait que les traditions pseudo-historiques médiévales aient facilement donné des origines grecques aux peuples ayant colonisé l'Irlande explique que le nom d'Aegyptos soit remplacé par celui de Graecus, lui aussi éponymique, et ayant un frère ancêtre du peuple des Latins, de la même manière que Danaos est ici l'ancêtre des Fir Bolg. En outre, on peut expliquer cette origine des Fir Bolg par quelques analogies. Nés en exil, comme Danaos, les Fir Bolg y ont subi l'oppression d'un roi local et l'ont fui en construisant leurs propres navires, de la même manière que Danaos et ses filles fuient le mariage forcé que le roi d'Egypte veut faire subir à celles-ci, en construisant de même leur navire. En outre, le rapprochement entre la légende des Fir Bolg et celle de Danaos et ses filles a pu être facilité par les traditions attestant du lien entre les Danaïdes et les eaux douces, une fois arrivées en Grèce. De la même manière que les Fir Bolg de ces *dindshenchas* sont liés aux eaux.

Cependant, outre leur venue en Irlande, les fils d'Úmór sont aussi connus par d'autres traditions qui décrivent leurs réalisations en Irlande.

### 1. 2. b. Les fils d'Úmór d'après l'*Airne Fingen*.

Deux mentions des fils d'Úmór sont faites parmi les merveilles révélées à Fingen. La première concerne un casque qui semble avoir appartenu en premier à l'Óengus mac Úmóir déjà mentionné. L'autre mention d'un fils d'Úmór concerne la découverte des cinq grandes routes d'Irlande :

« Et quelle autre merveille y a-t-il, ô femme ? », dit Fingen. « Ce n'est pas difficile », dit la femme : « Les cinq premières routes d'Irlande qui n'ont pas été trouvées jusqu'à cette nuit et que n'ont parcourues ni rois ni chars : La piste de Midluachar qu'a trouvée cette nuit Midluachar, fils de Damairne, fils du roi de Srub Brain, en venant au festin de Tara. La piste de Cuala, qu'a trouvée Fer Fí, fils d'Eogabal, devant les armées du *síd*, en venant au festin de Tara. La piste d'Asal qu'a trouvée Asal, fils d'Úmór, fils de Dordomblas, devant les pillards du Mide, en venant à

---

2284 Nous avons déjà vu au chapitre deux que des analogies avaient pu être faites entre la légende antédiluvienne et celle des Danaïdes, par les scribes hiberno-latins.

2285 Isidore de Séville, *Étymologies*, IX 2 69.

Tara. La piste de Tola, qu'a trouvée Sétna Secderg, fils de Dornbuide, devant les druides du Munster occidental, en venant à Tara. Et la grande piste, à savoir Eiscir Riadai ; c'est elle qui partage l'Irlande et qu'a trouvée Nár, fils d'Óengus Umall, devant les héros valeureux d'Irrus, se disputant entre eux, si bien que c'est eux qui atteignirent Tara les premiers. Et les cinq routes ne sont pas apparues en Irlande jusqu'à cette nuit » (...) <sup>2286</sup>.

Ces cinq routes sont également mentionnées dans les deux versions du *dindshenchas* de Slige Dala. En ce qui concerne les figures qui nous intéressent, la version en prose fait d'Assal le fils de Dór Domblas et Nár y est le fils d'Óengus d'Umall. Dans la version en prose, Assal est fils de Dor Donn, mais plus loin il est donné comme petit-fils de Domblas, tandis que Nár y est le fils d'Óengus Airgthech d'Umall. Cette dernière version indique également que ces routes étaient cachées et inaccessibles, jusqu'à la nuit de la naissance de Conn, en particulier pour les *fianna* et les Fomóire, et que ce sont leurs cinq éponymes qui les révélèrent en chevauchant sur elles <sup>2287</sup>.

On remarquera que ce texte nomme As(s)al comme étant le petit-fils de Dór Domblas/Donn (« le Colérique ou le Brun ») <sup>2288</sup>. Nous y retrouvons également un Óengus désigné sous les surnoms d'Umall (« Celui de Bronze (?) ») <sup>2289</sup> ou d'Airgthech (« l'Ingénieur ou le Pillard ») <sup>2290</sup> – dans ce dernier cas, Umall est son lieu d'origine. Le fils de celui-ci, Nár (« Noble ») <sup>2291</sup> est associé aux Fir Domnann dans le *dindshenchas* métrique.

### 1. 2. c. Les Fils d'Úmór sont-ils une autre version des Fir Bolg fils de Dela ?

Comme nous avons pu le voir, les Fils d'Úmór sont assez problématiques vis-à-vis des Fir Bolg descendant de Dela. Dans le *LGÉ*, les premiers sont assimilés aux descendants des seconds, exilés dans les îles entourant l'Irlande. Tous les textes les font réapparaître au moment des événements du cycle d'Ulster. Cependant, les *dindshenchas* s'interrogent sur leur nature véritable : sont-ils des Fir Bolg ou des Fomóire ? La question est d'autant plus complexe que les *dindshenchas* les décrivent comme ne venant pas des îles voisines de l'Irlande, mais comme provenant de Grèce, où ils étaient en esclavage, comme les Fir Bolg <sup>2292</sup>. Il n'en reste pas moins que cette version ne donne pas aux Fils d'Úmór la même généalogie que les Fir Bolg. L'ascendance des Fils d'Úmór qui y apparaît est une construction tardive sur le modèle gréco-romain et leur apparition est, lorsqu'elle est datée, placée durant l'époque de Cú Chulainn. Il en ressort que l'origine de ce peuple guerrier d'outremer était vue comme problématique et nécessitait une explication. Cependant, ils ont été rapidement identifiés comme étant des Fir Bolg et de façon quasi-unanime. La seule mention de leur origine fomorienne est en lien avec le nom de leur ancêtre, Úmór, qui est également celui des Fomóire. Cette connexion

---

2286 *Airne Fíngéin* §6 = Vendryes 1953 : 9-11. Cf. Guyonvarc'h 1980-: 191.

2287 *Dindshenchas de Rennes* §58 = Stokes 1894-1895 : XV 454-456; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 276-285.

2288 *eDIL* s.v. domblas, donn ; *LEIA* D-165, D-171.

2289 *eDIL* s.v. umae ; *LEIA* U-24.

2290 *eDIL* s.v. airgthech ; *LEIA* O-30.

2291 *eDIL* s.v. 1 nár ; *LEIA* N-3.

2292 O'Rahilly 1946 : 143.

fomorienne peut très bien être vue comme une simple homonymie entre les deux ancêtres, mais le fait, comme nous le verrons plus bas, que les Fir Bolg partagent également des affinités généalogiques avec ce peuple de démons, renforce d'autant plus le lien entre les Fils d'Úmór et les Fir Bolg. Un autre argument en faveur de ce rapprochement est que de la même façon que les Fir Bolg s'exilent dans le Connacht (dans le *CMTC*) ou dans les îles voisines (dans le *LGÉ*), face aux Túatha Dé Danann, les Fils d'Úmór s'exilent dans le Connacht et dans les îles proches<sup>2293</sup>. On peut considérer que les divergences et les rattachements des deux traditions ont eu pour but de résoudre le problème de la présence de groupes labellisés Fir Bolg en Connacht. On peut considérer qu'il y avait deux traditions concernant les conséquences de la défaite des Fir Bolg : soit ils étaient cantonnés au Connacht par les Túatha Dé Danann, comme dans le *CMTC*, soit ils étaient expulsés vers les îles alentours, dans le *LGÉ*. Cependant, même dans cette dernière tradition, il y a des mentions de la permanence d'une présence des Fir Bolg au moment de l'arrivée des Fils de Míl<sup>2294</sup>. La conception de l'exil insulaire a sans doute été finalement privilégiée par les auteurs du *LGÉ*, car cela permettait d'en faire des allogènes tard venus, après l'invasion milésienne, permettant de voir les groupes dont ils descendaient comme des « étrangers », non rattachables aux lignées milésiennes, ce qui leur déniait tout droit politique. Ensuite, pour expliquer leur présence en Connacht, il fallait rattacher à leur tradition celle des Fils d'Úmór, sans doute pré-existante et ayant des liens avec le Cycle d'Ulster, telle une variante locale et épique du mythe des Fir Bolg. Cependant, on peut aussi noter que, vu que ce n'est pas toutes les traditions qui rattachent les Fils d'Úmór au Cycle d'Ulster, il a très bien pu exister des traditions qui ne les rattachaient pas à cette épopée.

Au-delà de cela, on remarquera que les Fils d'Úmór ont des liens tout aussi directs avec les traditions des Fir Bolg menés par les Fils de Dela. De la même manière, Cing et Míl sont aussi les noms de deux guerriers Fir Bolg apparaissant dans le *CMTC*. En outre, la légende de Maistiu ressemble beaucoup à celle de Tailtiu. Les deux sont mortes sur des lieux défrichés sur lesquels s'élevait une forêt. La mort de Maistiu est soit consécutive à son enlèvement lors d'une assemblée (*óenach*) soit elle est liée à la défaite des Fils d'Úmór. Or, Tailtiu, consécutivement à la défaite des Fir Bolg se remariera (sans doute plus ou moins forcée) à un Túatha Dé Danann et, après cette union, le lieu de sa mort sera celui de l'assemblée (*óenach*) qui porte son nom.

Il s'ensuit que l'on peut déjà considérer les Fils d'Úmór comme une tradition alternative et mineure de l'arrivée des Fir Bolg en Irlande, centrée sur la province du Connacht et rattachée au Cycle d'Ulster. D'autres arguments allant dans ce sens apparaîtront dans la suite de notre étude.

---

2293 *Ibid.* : 487.

2294 Cf. p. 885.

### 1. 3. D'autres traditions mineures concernant les Fir Bolg.

D'autres traditions nous parlent également des Fir Bolg : l'*Historia brittonum* et le *STMC*.

#### 1. 3. a. Les Fir Bolg selon l'*Historia Brittonum*.

Dans l'*Historia Brittonum*, la mention des Fir Bolg est vague et déformée par rapport à la tradition attestée dans le *LGÉ*. Ainsi, Nennius en parle comme d'un personnage, sous le nom de Builc, alors qu'il s'agit évidemment du peuple des Fir Bolg. De plus, la mention de Builc apparaît de manière excentrée, à la fin des invasions d'Irlande, et non pas entre Nemed et les Túatha Dé Danann – ces derniers n'existant pas dans l'*Historia Brittonum*. Il est dit de ce Builc qu'il eut « Eubonia » et d'autres lieux proches »<sup>2295</sup>. Cela est signalé depuis Zimmer comme étant une référence à la fuite des Fir Bolg après la première bataille de Mag Tured<sup>2296</sup>. Pour T. F. O'Rahilly, d'autres traces de l'invasion des Fir Bolg sont présentes dans ce texte. En effet, ce serait le cas de la phrase « Après cela, d'autres vinrent peu à peu d'Espagne, et ils prirent possession de plusieurs régions » (*Et Postea venerunt paulatim a partibus Hispaniae et tenuerunt regiones plurimas*)<sup>2297</sup> qui, selon lui, devrait se trouver juste après la mention de l'invasion de Nemed et non pas à la fin du paragraphe concerné. Le positionnement de cette phrase résulterait d'une erreur de scribe par confusion avec la phrase commençant par *Et postea venerunt tres filii Militis Hispania*<sup>2298</sup>. Une telle erreur est tout à fait possible et elle est d'autant plus probable si, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, l'auteur de l'*Historia Brittonum* a confondu l'expédition menée par les trois fils de Nemed contre la Tour de Conann avec la prise de l'Irlande par les Fils de Míl. De plus, il identifie le passage où apparaît le terme Builc comme se référant à la mention, dans le *LGÉ*, de la fuite des Fir Bolg vers les îles, à la suite de la première bataille de Mag Tured<sup>2299</sup>. Il semblerait que cela soit en effet le cas. Le fait que le texte de Nennius ne fasse pas référence à une fuite, mais à une simple colonisation insulaire est sans doute à mettre en rapport avec l'absence des Túatha Dé Danann et donc de tout conflit avec ceux-ci ayant provoqué la fuite des Fir Bolg. On peut aussi expliquer cette place excentrée des Fir Bolg dans le schéma de l'*Historia Brittonum* comme résultant de la même doctrine politico-généalogique que celle du *LGÉ* au sujet de leur exil insulaire et de leur retour tardif.

Dans la version irlandaise du *Lebor Bretnach*, les Fir Bolg sont replacés dans le contexte du *LGÉ*, puisqu'ils sont définis comme étant les descendants de Nemed et que leurs trois subdivisions

---

2295 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §14 = Lot 1934 : 157-158. Eubonia est l'Île de Man.

2296 Zimmer 1893 : 221.

2297 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §13 = Lot 1934 : 157.

2298 O'Rahilly 1946 : 475.

2299 *Id.*

sont rappelées : « les *Viri Bullorum*, c'est-à-dire les Fir bolg (...) les *Viri Armorum*, c'est-à-dire les Fir Gaileoin, and les *Viri Dominiorum*, c'est-à-dire les Fir Domnann »<sup>2300</sup>. L'auteur les cite comme l'invasion d'Irlande précédant les Túatha Dé Danann, mais sans rien ajouter de leurs relations avec ce dernier peuple. Ensuite, il revient aux Fir Bolg en reprenant, tout en la modifiant, la tradition de l'*Historia Brittonum* :

Mais les Fir Bolg prirent Man et certaines îles, Ara, Ili, et Rachra, de la même manière. Les enfants de Galeoin aussi, le fils d'Ercal, prirent les îles d'Orc, c'est-à-dire Istoreth, fils d'Istorine, fils d'Aigin, fils d'Agathirir, furent dispersés à nouveau des îles d'Orc, et alors vint Cruithne, fils d'Inge, fils de Luithe, fils de Pairte, fils d'Istoreth, fils d'Agnaman, fils de Buan, fils de Mar, fils de Fatheacht, fils de Javad, fils de Japheth; si bien qu'il prit la partie septentrionale de l'île de Bretagne (...) <sup>2301</sup>.

Ici, la mention de la prise d'Ara, Ili et Rachra, en plus de celle de Man, est similaire à ce que nous savons de la destinée des Fir Bolg après leur défaite face aux Túatha Dé Danann, d'après la tradition du *LGÉ*. Il semble donc que cela soit une adaptation de ce passage dans  $\beta$ <sup>2302</sup>. Là où le rédacteur du *Lebor Bretnach* innove par rapport à ces deux traditions, c'est lorsqu'il fait des enfants de Galeoin – pris ici comme un anthroponyme à la manière de Builc – ceux qui prirent les îles d'Orc – l'archipel des Orcades – et qu'il donne leur généalogie avant de les faire chasser par les Cruithne, auxquels il prête une généalogie similaire à celle du fils d'Ercal, dans leur conquête de la partie nord de la Grande-Bretagne.

La mention des Galeoin vient doubler celle des Fir Bolg et elle ajoute la tradition contenue dans le *LGÉ* au sujet des Cruithne chassant les Fir Bolg de leurs refuges insulaires. Là, ils ne les chassent que des Orcades, qui sont des îles similaires à celles nommées précédemment, mais situées beaucoup plus au nord. Autre innovation, la mention d'un Ercal dont le rapport avec la généalogie qui suit est confuse. Ercal semble être une graphie du nom Erc<sup>2303</sup>. Cela fait référence à certaines généalogies pictes où l'un des ancêtres de leurs rois est donné comme étant Eolchu, fils d'Ercal<sup>2304</sup>, qui semble être l'équivalent inversé du couple père-fils Erc, fils d'Eochaid, que l'on trouve à la base des généalogies des rois de Dál Riata<sup>2305</sup>. Or, l'*Historia Brittonum* nous signale, juste avant la mention de Builc, que « Istoreth, le fils d'Istorinus, avec ses suivants, pris le Dalrieta » (*Istoreth Istorini filius tenuit Dalrieta cum suis*)<sup>2306</sup>. Tout cela est d'autant plus cohérent que nous venons de voir que le dernier roi à avoir régné sur les Fir Bolg avant leur expulsion d'Irlande, selon la tradition du *LGÉ*, n'est autre que Eochaid mac Eirc. Il y a donc là une confusion entre les Cruithne et les Fir Bolg, ce qui se voit dans les généalogies des deux Istorinus du *Lebor Bretnach*. En effet, comme le

---

2300 *Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45.

2301 *Lebor Bretnach* §10 = Todd 1848 : 48-51.

2302 Scowcroft 1988 : 54 n. 143.

2303 Contrairement à ce que Todd (1848 : 49) y a vu : pour lui il s'agissait d'une graphie gaélique d'*Hercules* .

2304 Cf. Calise 2002 : 57.

2305 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 162 d 5, 162 e 20 = O'Brien 1962 : 329.

2306 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §14 = Lot 1934 : 157.

remarque Todd, l'auteur de ce passage a sans doute assimilé Istoreth au personnage de la tradition du *LGÉ* connue sous le nom de Starn, par rapprochement étymologique de Starn avec *stair* « histoire »<sup>2307</sup>. Pour Scowcroft, il s'agit d'une latinisation, avec prothèse du i devant *-st-*, des deux ancêtres des Fir Bolg que sont Stariath et Starn dans le *STMC* et le *LGÉ*<sup>2308</sup>. Pour nous, l'auteur aurait dédoublé la figure d'Istoreth sur la base de l'existence de deux Starn : l'un est le frère de Partholón, dont un homonyme est l'ancêtre des Cruithne<sup>2309</sup>, l'autre est l'ancêtre des Fir Bolg<sup>2310</sup>. Il aurait également mélangé les généalogies des deux Starn. Ainsi, le premier Istoreth a pour ancêtre ultime un certain Agathirir qui serait l'équivalent d'un Agathyrus, fils d'Hercule<sup>2311</sup>, qui aurait donné le surnom Agathyrsi attribué aux Cruithne<sup>2312</sup>. Les enfants de Galeoin qui sont des Fir Bolg sont donc traités avec une généalogie picte. Le deuxième Istoreth, père de Cruithne, a pour père un Agnaman, qui est l'équivalent de l'Agnoman, père de Nemed et grand-père de Starn<sup>2313</sup>. De plus, la généalogie de cet Agnoman ressemble beaucoup à cette généalogie de Nemed qui en fait un frère de Partholón et un petit-fils de Starn, selon *Lc*<sup>2314</sup> : le père et le grand-père d'Agnoman (Starn et Tat) ont été effacés et/ou remplacés par Istoreth et Istorinus, tandis que leurs ascendants subissaient quelques modifications dans leur graphie, comme nous pouvons le voir en comparant ces deux généalogies.

Il n'en reste pas moins que la tradition présente à travers l'*Historia Brittonum* et sa version irlandaise doit beaucoup à la tradition du *LGÉ*, voire à des sources qui ont disparu depuis.

### 1. 3. b. Les Fir Bolg selon le *STMC*.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les différents témoins de l'histoire de l'Irlande, la version du *STMC* de l'invasion des Fir Bolg est particulière par rapport à celle véhiculée par le *LGÉ*<sup>2315</sup>. C'est directement Sémió, fils de Stairai, c'est-à-dire Starn, qui prend l'île sans qu'il soit fait mention de son origine, de celle de son peuple ou des fils de Dela. Ensuite, parmi les ethnies qui descendent de lui seuls, les Fir Domnann et les Fir Bolg sont nommés comme ses descendants. Les Gaileóin ne sont donc pas compris comme des descendants de Sémió, mais comme ceux de Beothecht, fils de Iordanén, c'est-à-dire Beothacht, fils de Iarbonél, l'ancêtre des Túatha Dé [Danann] qui est également, ici, l'ancêtre des Gaileóin. Il est dit que ce Beothecht fit la conquête de

2307 Todd 1848 : 49 n. 6.

2308 Scowcroft 1988 : 54 n.144.

2309 Cf. p. 850.

2310 Todd 1848 : 49 n. 8.

2311 Il est possible que cette filiation d'Agathyrus ait, à la fois, conduit à la présence d'Ercal dans ce passage et à l'interprétation faite par Todd de ce nom.

2312 Cf. p. 850.

2313 L'Aigin qui apparaît dans la généalogie du premier Istoreth (*Lebor Bretnach* §10 = Todd 1848 : 50-51) pourrait très bien être un autre avatar de l'Agnoman du *LGÉ*.

2314 Cf. chap. VI. 1. 1. b.

2315 Cf. chap. I. 1. 2. c.

cette île sur ceux qui y habitaient, mais rien n'est dit sur son origine, si ce n'est que les Túatha Dé qui descendent de lui pourraient probablement venir du ciel selon certains.

Cette dernière assertion est en contradiction flagrante avec le fait que les Gaileóin aient la même origine que les Túatha Dé [Danann] selon cette version. Une telle divergence dans l'appartenance ethnique des Gaileóin ne peut s'expliquer que si on la compare aux autres sources que nous avons examinées précédemment. Ainsi, nous avons vu que trois traditions généalogiques principales donnent Sémióin comme patriarche des Fir Bolg et qu'il est le fils soit de Starn, soit de Beothacht, soit directement de Iarbonél. Nous avons suggéré qu'une telle proximité généalogique entre la lignée des Fir Bolg et celle des Túatha Dé Danann pouvait s'expliquer par plusieurs facteurs, comme le sentiment de fraternité qu'ils partagent dans le *CMTC* et les mêmes origines géographiques. Ici, il y a une proximité généalogique mais seulement pour les Gaileóin. Doit-on comprendre qu'au départ les Gaileóin n'étaient pas compris parmi les Fir Bolg et que leur triade est artificielle et tardive ? Pas nécessairement, comme nous le verrons à travers l'analyse des différentes traditions concernant les Fir Bolg.

## 2. Un peuple complexe à définir.

Pour mieux comprendre ce peuple, il nous faut le définir à travers sa généalogie et son onomastique. Tout cela est une affaire complexe, du fait des deux traditions les concernant et de la multiplicité de leurs appellatifs et de leur composante ethnique.

### 2. 1. La généalogie des Fir Bolg.

Il convient maintenant d'expliquer la généalogie des Fir Bolg, à travers les deux patriarches qui leur sont donnés : Nemed et Úmór.

#### 2. 1. a. Des descendants de Nemed.

Nous venons de voir que de nombreuses traditions font des Fir Bolg des descendants de Nemed. Il convient maintenant d'analyser leurs ascendants qui n'ont pas été étudiés dans le chapitre précédent, c'est-à-dire Beoan, ses fils et les descendants de Semeon.

Le nom de Beoan provient sans doute de *béo* « vivant », ce qui lui donne une symbolique similaire à celle de Beothach. Le nom d'Erglan peut être compris comme *erc* + *lán*, où le premier élément à la sens de « frappeur » - comme nous le verrons plus loin –, tandis que le second signifie « entier, complet »<sup>2316</sup>, ce qui permet de traduire ce composé comme « le Frappeur par excellence ».

<sup>2316</sup> *eDIL* s.v. *lán*.



Cela fait sens puisque le terme *erc* est à la base d'un théonyme en lien avec une certaine symbolique guerrière et orageuse.

Le nom de Iartach peut se comprendre comme devant s'écrire à l'origine *iartach*, ce qui signifie « restitution, compensation, dette »<sup>2317</sup>. Matach pourrait être un dérivé de *mat* « la main » ou de *mát* « porc » qui a donné Mata, le nom d'un monstre habitant la Boyne.

Le nom de Semeón semble être un dérivé du nom biblique Siméon. Cependant, rien dans son étymologie ni dans l'histoire de cette figure ne semble faire lien avec ce Fir Bolg. Il pourrait être une dérivation biblique basée sur *seim* « rivet », mot sur lequel le nom de l'un de ses descendants est également formé. Le nom de son fils est sans doute Airthech, puisque seule cette forme semble avoir une signification logique, puisqu'il dérive d'*airthechta* « privilège, prérogative »<sup>2318</sup>. Pour ce qui des noms Gothorb et Athorb, ils sont tous les deux signifiants. Le premier pourrait être un composé de *goth* « Goth ou lance »<sup>2319</sup> + *orb* « héritier »<sup>2320</sup>, ce qui donnerait « l'héritier du Goth ou de la lance ». S'il s'agit de la première signification, il s'agit d'une construction tardive parallèle à Gosten/Goiscen, puisque l'un des membres de l'expédition contre la Tour de Conann se nomme German. Le second sens pourrait être tout aussi signifiant dans le contexte guerrier du peuple des Fir Bolg. Athorb, de son côté pourrait provenir d'*ath(f)orbai*, un dérivé du verbe *for-ben* « frapper, couper »<sup>2321</sup>, ce qui est là aussi signifiant.

Pour Loth/Loch, la seconde forme est sans doute d'une orthographe alternative de la première. Loth et Dela ont été déjà vu comme des noms de Fomóire, ayant une signification aquatique ou guerrière.

## 2. 1. b. Úmór.

Úmór, le patriarche des Fir Bolg qui reviennent en Irlande au temps du Cycle d'Ulster, est un personnage bien mystérieux. T. F. O'Rahilly considérait que son nom signifiait « (Celui aux) Grandes Oreilles »<sup>2322</sup>. Selon lui, l'homonymie entre Ainninn fils de Nemed et le fils d'Úmór, liés au même lac, tend à identifier Nemed avec Úmór, en tant que meneur de l'invasion Fir Bolg<sup>2323</sup>. Sans pour autant souscrire aux conceptions historicisantes d'O'Rahilly, on peut néanmoins considérer que cette homonymie peut en effet rapprocher les figures d'Úmór et de Nemed, en tant que figures de grand ancêtre. Linguistiquement parlant, nous avons vu dans le chapitre concernant les Fomóire que

---

2317 *eDIL* s.v. 1 *iartach*.

2318 *eDIL* s.v. *airthechta*.

2319 *eDIL* s.v. *goth* (1 et 3).

2320 *eDIL* s.v. *orb(b)* ; *LEIA* O-27.

2321 *eDIL* s.v. *for-ben*.

2322 O'Rahilly 1946 : 143. Lors de notre soutenance, P.-Y. Lambert nous a fait remarqué que le surnom de l'un des fils d'Úmór, Aininn, était *óach* « ayant de grandes oreilles » et que l'étymologie d'O'Rahilly n'était pas peut-être pas à rejeter. Cependant, nous ne voyons pas bien la symbolique des grandes oreilles chez un ancêtre mythique comme Úmór.

2323 *Ibid.* : 143 n. 3.

leur grand ancêtre était également un certain Úathmór « Grande Terreur », dont la forme contractée pourrait être Úmór<sup>2324</sup>. Le parallèle est d'autant plus probant si l'on a à l'esprit que l'un des sorciers des Túatha Dé Danann, qui ont autant de liens généalogiques avec les Fir Bolg que les Fomóire, est Math ou Mathgen, fils d'Úmór<sup>2325</sup>. Cela nous rappelle également les parallèles fomoriens aux noms de certains ascendants des cinq premiers rois des Fir Bolg et de certains d'entre eux.

En ce qui concerne le père d'Úmór, un texte le donne comme Dor Domblas. Autant le nom de celui-ci est mystérieux, autant son surnom qui signifie « Colérique » semble parfaitement s'accorder avec la symbolique du nom d'Úmór.

## 2. 2. Trois peuples en un.

Comme nous avons pu le voir lors de l'exposé de la tradition principale, les Fir Bolg se divisèrent en trois groupes lors de leur arrivée en Irlande : les Fir Bolg, les Fir Domnann et les Gálioïn. L'explication de cette division ne nous est donnée que par le *CMTC* qui l'attribue au vent violent qui sépara leur flotte alors qu'ils étaient en vue de l'Irlande. Comme signalée par C.-J. Guyonvarc'h, cette raison est des plus fortuites<sup>2326</sup>, puisqu'on met cela sur le compte des hasards de la navigation ou la providence divine – qu'elle soit païenne ou chrétienne – selon l'optique où pouvaient se placer les destinataires de cette tradition. Il n'en reste pas moins que la division des Fir Bolg en trois entités ethniques est un fait unanimement reconnu par la pseudo-histoire et les généalogies irlandaises. Il convient donc d'étudier l'étymologie, la répartition et la signification historique des trois subdivisions de cette invasion pour mieux la comprendre.

### 2. 2. a. La signification du nom des trois subdivisions des Fir Bolg, d'après la pseudo-histoire irlandaise.

Une étymologie analogique des désignations des trois entités formant cette invasion nous est donnée par la pseudo-histoire irlandaise, voici ce qu'en dit *a* :

Quant aux Fir Domnann, la crique [où ils accostèrent : Inber Domnann] prit son nom d'eux. Les Fir Bolg – ils sont nommés d'après leurs sacs. Les Gálioïn, ils sont nommés d'après la multitude de leurs javelots (...).<sup>2327</sup>

Et la suite du même paragraphe fait venir le nom des Fir Domnann de l'approfondissement de la terre. Dans *b*, nous retrouvons des étymologies similaires mais linguistiquement argumentées :

(...) Fir Domnann, c'est-à-dire qu'ils sont appelés d'après Inber Domnann, le nom de la crique où ils accostèrent ; ou Fir Domnann, c'est-à-dire *fir domuin-fonn* (« Hommes de l'approfondissement du territoire »), c'est-à-dire les hommes qui avaient l'usage d'approfondir le *mundus* ou le monde. Fir Bolg, c'est-à-dire qu'ils sont nommés

---

2324 Cf. p. 185.

2325 Math dans le *Lebor Gabála Éirenn* (§§314, 317 = Macalister 1938-1956 : IV 122-123, 132-133) ; Mathgen dans le *Cath Maige Tuired* (§78 = Gray 1982 : 42-43).

2326 Guyonvarc'h 1980- : 41.

2327 *Lebor Gabála Éirenn* §279 = Macalister 1938-1956 : IV 6-7.

d'après les sacs avec lesquels ils avaient apporté la terre. Les Gálioín ; c'est-à-dire *gae-lín* (« l'estime par les javelots ») c'est des javelots qu'ils sont nommés : car c'était par leurs javelots qu'ils étaient renommés. Ou Gálioín , c'est-à-dire *gaileoín* ou *gailfian* (« Guerriers de Valeur ») ; le tiers qui eut l'habitude d'exercer l'autorité sur les deux autres tiers (*fo ghael* « Sous le vice-roi »). Les Fir Bolg sont le peuple du transport, les Fir Domnann le peuple du terrassement, les Gálioín le peuple qui avait l'habitude d'exercer l'autorité sur eux<sup>2328</sup>.

Dans B et Lc<sup>2329</sup>, l'étymologie des Fir Domnann est en rapport avec le creusement de la terre et celle des Fir Bolg est en rapport avec leurs sacs. Pour ce qui des Gaileoín, la version de B de ce paragraphe dit qu'ils furent nommés d'après la multitude de leurs lances d'où *gai lín*, c'est-à-dire « la multitude de leurs lances » (*ar lín a nghae*). Dans m, il est dit que le nom des Gaileoín vient des « lances de blessures » (*gaib leoin*) ou que « *ga lín* était le nom des sages (?) qu'ils avaient » (*ga lín ainm na ngaiethed ro bai aco*).

Un autre passage de Lc, situé juste à la fin du récit concernant les descendants de Nemed nous dit que :

(...) ils furent appelés Fir Bolg à cause des sacs d'argile qu'ils avaient l'habitude de placer sur les dalles de roches nues ; et Fir Domnann à cause de l'approfondissement de l'argile sur les dalles de roches nues ; et Gaileoín à cause des lances de blessures qu'ils avaient, comme ils étaient en train de creuser l'argile. Ou ils sont appelés Fir Bolg, car ils obtinrent un territoire dangereux, en Grèce, du roi des Grecs, rempli de reptiles venimeux, et la protection contre les reptiles qu'ils avaient était d'apporter avec eux l'argile d'Irlande dans leurs sacs : c'est pour cela qu'ils furent appelés Fir Bolg, à cause des sacs d'argile qu'ils apportèrent avec eux dans leurs coracles<sup>2330</sup>.

Un dernier paragraphe de Lc nous donne une explication légèrement différente :

(...) Voilà pourquoi ils furent appelés Fir Bolg, car ils avaient l'habitude d'apporter de l'argile avec eux depuis l'Irlande pour la vendre aux Grecs contre de l'or ou de l'argent, afin de couvrir les toits des cités ; car il y avait des serpents au poison venimeux et des reptiles nuisibles dans ces cités parmi les Grecs ; et cela est la vérité réelle de la raison pour laquelle ils sont appelés « Fir Bolg ». Et ils avaient l'habitude d'aller pour cette marchandise vers l'est et d'en revenir chaque année. Et Fir Domnann, de l'approfondissement de la terre dans leurs sacs. Et Gaileoín à cause de leur creusement<sup>2331</sup>.

Ó Cléirigh signale l'étymologie par les sacs pour les Fir Bolg et celle par le creusement du sol pour les Fir Domnann, mais il en ajoute une autre pour les Gaileoín. Cet ethnonyme viendrait de *gail-fhian*, car c'était le tiers du peuple des Fir Bolg qui surpassait les deux autres tiers par sa valeur et son équipement, si bien que c'est de la valeur (*gal*) qu'ils tirent leur nom<sup>2332</sup>.

Keating, de son côté, donne une explication du nom des Fir Bolg qui est proche de celle du premier paragraphe cité de Lc :

(...) Fir Bolg, [ils étaient nommés] en fait, à cause des sacs de cuir qu'ils avaient coutume d'avoir en Grèce, transportant de la terre pour la porter sur des dalles nues si bien qu'ils pouvaient en faire des plaines fleuries. Les Fir Domnann, à cause des trous qu'ils avaient l'habitude de creuser dans le sol pour l'apporter aux Fir Bolg. Gaileoín, en fait, ils étaient appelés ainsi à cause des épieux; car c'est ceux-ci qu'ils utilisaient comme leurs armes, les défendant tous lorsqu'ils étaient (c'est-à-dire les autres) en train de faire leur travail; et c'est à cause des épieux ou des lances qui étaient leurs armes, qu'ils furent nommés<sup>2333</sup>.

---

2328 *Lebor Gabála Éirenn* §287 = Macalister 1938-1956 : IV 16-17.

2329 *Lebor Gabála Éirenn* §295 = Macalister 1938-1956 : IV 30-31.

2330 *Lebor Gabála Éirenn* §262 = Macalister 1938-1956 : III 146-147.

2331 *Lebor Gabála Éirenn* §267 = Macalister 1938-1956 : III 152-155.

2332 *Do Ghabhálaibh Éirend* §76 = Macalister – Mac Néill 1916 : 118-119.

2333 *Foras feasa ar Éirinn* I 8 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 196-197.

Nous avons vu précédemment que le *CMTC* parlait de l'amendement d'un premier territoire désolé, puis d'un second peuplé de serpents, avant d'évoquer les barques qu'ils firent de leurs sacs pour s'enfuir, sans rapprocher ces différents faits des noms des trois ethnies. Cette mention des sacs comme moyen de fuite nous rappelle également, ce que nous disent le *LGÉ* et Keating concernant la fuite des Fir Bolg.

Dans le *Cóir Anmann*, l'étymologie du nom des Fir Bolg est celle concernant les sacs de terres qu'ils utilisaient pour amender les terres. Pour les Fir Domnann, deux significations de leur nom est donnée. La première donne *fir damnann*, à cause de l'engagement (*damnad*) et de la servitude qui pesait sur eux<sup>2334</sup>. La seconde reprend l'explication par la profondeur de la terre, mais celle-ci ne se réfère pas à l'épaisseur de la terre qu'ils mettaient sur les rochers, mais à la profondeur jusqu'à laquelle ils devaient creuser pour atteindre l'eau dont ils irriguaient les rudes montagnes de Grèce<sup>2335</sup>. Enfin le nom des Gálioïn s'expliquerait par la multitude de leurs javelots, la valeur de leurs champions sur les deux autres tiers – deux explications que nous avons déjà rencontrées – ou par (*gáel-fiann*) qui signifierait « les champions de la parentèle du peuple de l'esclavage »<sup>2336</sup>.

Notons enfin l'exception des étymologies du *Lebor Bretnach*, où le nom des Fir Bolg est interprété par *Viri Bullorum*, où *bullum* est la forme latine médiévale pour *baculum pastoris* « bâton de berger »<sup>2337</sup>. Le nom des Fir Domnann est interprété, quant à lui, par *Viri Dominiorum*, qu'il faut corriger comme *Viri Dominionum* « les Hommes des grands domaines », du fait d'un thème à nasale, tandis que celui des Fir Gálioïn signifierait *Viri Armorum*, « les Hommes des Armes ». Seule cette dernière étymologie semble être proche de celle qui donne les Gálioïn comme tenant leur nom de leurs lances.

Il s'ensuit que l'ensemble des étymologies ici développées peuvent être classées de différentes manières, selon qu'elles concernent une seule division ethnique ou qu'elles relient les trois divisions ensembles.

Ainsi, nous avons vu que les Fir Domnann isolément ne peuvent s'expliquer que par le lieu où ils arrivèrent – Inber Domnann – alors que, plus loin, dans la même tradition, c'est le peuple qui donne son nom à l'estuaire. Ce peuple aurait reçu ce nom d'après les travaux de creusement qu'ils firent en Grèce ou bien des lourdes servitudes qu'ils avaient là-bas.

---

2334 Il est ensuite cité un poème où ils sont donnés, avec les Fir Bolg, comme les fils de Semiath, fils de Starn et il est dit qu'ils ont été en servitude en Grèce, là où a été leur ancêtre, mais sans qu'il soit fait mention des Gálioïn. On peut donc avancer que ce poème est lié à la même tradition que celle du *STMC*.

2335 Cela nous rappelle la symbolique de l'eau qui apparaît dans les traditions des *dindshenchas* sur les Fils d'Úmór.

2336 *Cóir Anmann* §§99-100, 103 (CA2), 232-234 (CA3) = Arbuthnot : I 100, 137-138, II 61-62, 134.

2337 Todd 1848 : 44 n. 18. Cependant, P.-Y. Lambert nous a suggéré, lors de notre soutenance, de nous orienter plutôt vers un génitif de thème consonatique, \*bulgarum > \*bulgum

La subdivision propre des Fir Bolg tient son nom des sacs utilisés pour transporter la terre, mais cette terre est donnée comme ayant une double origine. Dans la plupart des traditions, il s'agit de la terre grecque transportée d'une région à une autre pour fertiliser cette dernière. Par contre, *Lc* innove en faisant venir cette terre d'Irlande afin de les protéger des serpents venimeux qu'ils trouvent dans le pays. Cette évolution provient sans doute de l'absence bien réelle de serpents en Irlande. Ce fait a donné lieu à plusieurs explications, dont certaines au sein même du *LGÉ*. C'est ainsi, le lien entre l'absence de serpent en Irlande et les propriétés ophicides du sol de cette île se retrouvent dans *m* où il est dit qu'il n'y a ni serpents, ni abeilles, et de rares oiseaux en Irlande et que si on répand de la terre d'Irlande sur les ruches, les abeilles les désertent<sup>2338</sup>. L'auteur de la croyance dans les vertus ophicides du sol irlandais aura sans doute considéré que s'il n'y a pas de serpents en Irlande, c'est pour les mêmes raisons que pour les abeilles.

Pour ce qui est des Gálioïn, l'explication de leur nom est beaucoup plus variable. La plupart des traditions nomme ce peuple d'après sa grande utilisation des javelots. Ces javelots étant considérés comme ayant été utilisés dans la protection des ouvriers creusant le sol chez les Grecs ou ayant permis le creusement de cette même terre. Trois autres explications sont données par *b*, *Lc*, le *Cóir Anmann* et Ó Cléirigh. Selon la première, le nom des Gálioïn vient de leur prééminence politique et guerrière sur les deux autres tiers du peuple Fir Bolg, tandis que, selon la deuxième, c'est la prééminence de leurs sages qui expliquerait cet ethnonyme. Enfin, ils porteraient ce nom, car ils sont les champions de leur peuple. Dans ce dernier cas, il s'agit du même rapport guerrier que dans le cas des significations en rapport avec les lances. Pour ce qui est des deux autres étymologies savantes, beaucoup plus élaborées, elles se basent sur des faits en lien avec les traditions concernant cette section des Fir Bolg, puisque le premier roi des Fir Bolg, Sláine, règne plus spécifiquement sur le Leinster et les Gálioïn, et il est même donné comme étant leur juge, d'après le *CMTC*, ce qui est en lien avec la sagesse prêtée à certains membres de ce peuple.

Enfin, il ressort de tout cela que, en tant qu'ethnonyme général, celui des Fir Bolg semble se référer à leur fuite dans des bateaux faits avec leurs sacs.

On peut remarquer que le caractère disparate des étymologies des trois composantes des Fir Bolg dans *a* est par la suite unifié à travers l'anecdote de leur terraformation des terres désolées de Grèce. Celle-ci étant présente dans le *CMTC*, tout en n'étant pas raccordée à chacune des composantes de ce peuple, on peut considérer que c'est une élaboration des rédacteurs des versions du *LGÉ* postérieures à *a*<sup>2339</sup>. Le but d'une telle évolution aurait été de prouver l'hétérogénéité de ce

2338 *Lebor Gabála Érenn* §101 = Macalister 1938-1956 : I 164-165. Conception rapportée de Solin (*Polyhistor*, XXIII 1).

2339 Même si l'explication du nom des Fir Domnann comme venant du creusement de la terre apparaît dans *a*, elle y est de manière secondaire et elle n'est pas incluse dans un ensemble unifié avec l'étymologie des Fir Bolg. On peut cependant considérer que l'explication terraformatrice était déjà dans les esprits à l'époque de la rédaction de *a* mais

peuple tout en lui donnant un caractère unifié, à travers l'origine commune de leurs trois noms. Le nom des Fir Bolg, la composante principale de ce peuple, étant déjà plus ou moins liée à l'acte terraformateur, il n'était pas très compliqué, du fait de la signification du nom des Fir Domnann, de les rattacher au même épisode. Plus compliqué fut sans doute d'y joindre les Gálioïn, d'après la multiplicité des versions données, mais ils trouvèrent finalement leur place dans ce montage étymologique en tant que protecteur des ouvriers Fir Bolg face aux serpents présents dans les territoires qu'ils amendaient.

Cependant, une question reste en suspens : comment expliquer le lien fait entre les Fir Bolg et les sacs ? Pour Carey, elle ne semble pas présente dans le *CDS*<sup>2340</sup>. Comme nous avons pu le voir précédemment, l'installation des Fir Bolg descendants d'Úmór sur certaines terres du Connacht par Cairbre et leurs plaintes subséquentes ressemblent beaucoup au destin grec des descendants de Semeon. Nous avons vu que l'histoire de ces derniers était marquée par des analogies avec l'Exode biblique, notamment les fameux vaisseaux volés au roi de Grèce, dont l'origine se trouve dans le *CDS*. On peut donc considérer que, à l'origine, l'histoire des descendants de Semeón devait partager avec celle des Fils d'Úmór le motif de l'installation sur une terre qu'ils devaient mettre en valeur. Ensuite, par analogie avec l'Exode, sans doute dès l'époque du *CDS*, le motif de la déportation, de l'esclavage des Hébreux et celui de leur victoire sur les serpents d'Égypte, ont contribué à donner la forme qui transparaît à travers le *CMTC*<sup>2341</sup>. Pour K. McCone, le lien entre le nom des Fir Bolg et les sacs peut s'expliquer, si les érudits irlandais les ont comparés aux Cananéens bibliques, puisque le premier groupe de ceux-ci qui veulent échapper à la mort devant Josué sont les Hivites de Gibeon qui prennent de vieux sacs (*saccos veteres*) pour leurs ânes et de vieilles outres à vin déchirées et recousues (*utres vinarios scissos atque consutos*) pour se présenter devant les Hébreux et leur demander de les laisser en vie ; ce qu'ils font, même après avoir découvert la ruse, mais en leur donnant des occupations serviles<sup>2342</sup>. Pour McCone, les érudits irlandais auraient compris Fir Bolg comme signifiant « homme sac/outre à vin », où *uter* gloserait *bolg*<sup>2343</sup>. Cette resémantisation de l'ethnonyme a pu se faire par le lien entre la thématique des vieux sacs et outres des Hivites et la servitude qu'ils auront aux mains des Hébreux, même si l'aspect servile des Fir Bolg est plus ancien et indigène que cela.

---

qu'elle ne s'était pas encore clairement imposée.

2340 Carey 1988 : 77 n.2.

2341 Pour R. M. Scowcroft (1988 : 21), il y a également un décalque biblique dans la servitude des Fils d'Úmór auprès de Cairbre. Cependant, il n'y a pas là d'influence biblique aussi importante que dans le cas du séjour grec des Fir Bolg. La marque signalant une influence serait la poursuite par Cairbre des fuyards. Celle-ci pourrait être parallèle à celle des Hébreux par Pharaon. Cependant, ce n'est pas Cairbre qui les poursuit, mais des champions qui sont victorieux dans leur quête. Il a pu y avoir une inversion du motif biblique pour expliquer la défaite des Fir Bolg, mais celle-ci n'est en rien utile pour expliquer la présence de ceux-ci dans le Connacht.

2342 Josué 9 4-27.

2343 McCone 1990 :70-71.

Ceci posé, on peut comprendre le lien entre les sacs des Fir Bolg et leur utilisation pour transporter la terre, comme se faisant consécutivement au lien entre les sacs et la servitude qui a conduit à l'idée d'une mise en valeur de terres hostiles par l'amendement. Par la suite, l'idée a pu s'imposer que les Fir Bolg aient pris la fuite dans des *currach* faits à partir de ces sacs, créant ainsi une étiologie implicite de ces embarcations typiquement gaéliques et faisant oublier la tradition du vol des navires grecs.

La dérivation du nom des trois ethnies des Fir Bolg à partir de leurs travaux grecs ne semble pas avoir été retenue par l'auteur de leur tradition étymologique dans le *Lebor Bretnach*. C'est ce qui expliquerait les divergences observées au niveau des significations de Fir Bolg et de Fir Domnann avec la tradition du *LGÉ*. Or nous avons dit que le *CDS* ne connaissait sans doute pas la tradition concernant les sacs et donc, peut-être, la terraformation grecque des Fir Bolg. On peut donc envisager que la tradition onomastique du *Lebor Bretnach* puisse provenir du *CDS* ou d'une source inconnue se référant à une tradition analogue<sup>2344</sup>

Il ressort de tout cela que les rédacteurs du *LGÉ* avaient bien conscience du caractère à la fois disparate et unifié de l'ensemble ethnique qu'ils identifiaient sous le terme générique de Fir Bolg et ils ont cherché à en rapprocher les composantes à travers une interprétation étymologique plus poussée. Il n'empêche que ces trois peuples ont des étymologies bien réelles qui peuvent avoir leur importance dans la caractérisation de cette invasion pseudo-historique. C'est que nous allons voir dans la suite de la présente partie.

## 2. 2. b. Les Fir Bolg.

Les Fir Bolg est le nom porté à la fois par l'ensemble de cette invasion et par l'une des trois subdivisions de celle-ci, comme nous avons pu le voir.

Dans tous les cas de figure examinés, *Bolg* fut compris comme le génitif pluriel du nom *bolg* « sac, ventre »<sup>2345</sup>. De nombreux savants modernes ont continué à interpréter de cette manière, cet ethnonyme. Ainsi, Stokes concevait leur nom comme étant celui de porteurs de braies, ce qui fut repris par Macalister<sup>2346</sup>. MacNeill considérait que leur nom se référait à leur occupation de fabricants de sac de cuir<sup>2347</sup>. Julius Pokorny pensait qu'ils étaient les habitants pré-celtiques de l'Irlande et qu'ils tenaient leurs noms de leurs coracles<sup>2348</sup>.

---

2344 Celà ne serait pas le seul trait hétérodoxe du *Lebor Bretnach* par rapport à l'*Historia Brittonum* et au *LGÉ*, comme nous le verrons par la suite.

2345 *eDIL* s.v. 1 *bolg* ; *LEIA* B-66.

2346 Stokes 1891b : 118. Il fut suivi par K. Meyer (1906b : 237), J. Rhys (1908 : 205, 207) et Macalister 1938-1956 : IV 2-4.

2347 MacNeill 1911-1912 : 81; 1920 : 76, 78.

2348 Pokorny 1917 : 200.

Une autre explication de leur nom est celle qui la relie au nom féminin *bolg* « brèche, trou »<sup>2349</sup>. Ainsi, c'est la théorie initiale de T. F. O'Rahilly<sup>2350</sup>. C'est aussi celle de Van Hamel, qui expliquait cette signification par la curieuse raison qu'ils étaient des êtres mythologiques vivant dans les trous des routes<sup>2351</sup>.

Timothy Lewis a également avancé que *bolg* signifie « mur de défense », en considérant que *bolg* est parent du gallois *bwlch* « trou, brèche » et que le sens premier de ce terme était « forteresse, mur fortifié », ce qui ferait des Fir Bolg des « constructeurs de fortifications »<sup>2352</sup>. Il est vrai que l'un des deux mots irlandais *bolg* correspond bien au gallois *bwlch* « brèche », mais les interprétations ici données ne sont pas du tout connectées avec les traditions étudiées.

Le premier à avoir douté sérieusement de la validité de la signification « sac » de l'élément *bolg* fut T. F. O'Rahilly. Pour lui, le terme Fir Bolg est une périphrase secondaire d'un ethnonyme *\*Builg* (< *\*Bolgi*) attesté dans l'ethnonyme *Builc* de l'*Historia Brittonum* et qu'il connecte avec les *Belgae* du continent. Il dérive ces deux formes d'une racine indo-européenne *\*bheleg-*, « brillance, éclat (en particulier de l'éclair) »<sup>2353</sup>. Il l'explique comme une désignation du dieu du tonnerre que les *\*Builg* considéraient comme leur ancêtre et sur le nom duquel ils auraient construit leur ethnonyme<sup>2354</sup>. Pour Carey, la racine choisie par O'Rahilly est absente des langues celtiques. Il penche plutôt pour la racine *\*bhelgh-* « gonfler », d'où le celtique *\*bolg-* > irlandais *bolg* « sac, ventre », Gallois moyen *boly* « id. », breton *bolc'h* « cosse de lin », gallo-latin *bulga* « sac de cuir ». Il explique cet ethnonyme en le rattachant à l'idée de gonflement ou de distorsion qui saisit le héros comme manifestation de la furie guerrière, à la suite de Henry<sup>2355</sup>. Linguistiquement, ce terme pourrait être l'équivalent de la racine verbale germanique *\*belgan* qui semble signifier « s'enfler de colère »<sup>2356</sup>. Les Fir Bolg seraient « Les Hommes qui s'enflent furieusement ». Toujours selon Carey, la valeur guerrière du nom des Fir Bolg et sa parenté avec la racine germanique *\*belgan* pourrait donner une origine commune aux ethnonymes *Belgae* et *\*Builg*. Ces deux termes seraient alors basés sur une convention héroïque pouvant remonter à la période relativement ancienne des contacts germano-celtiques<sup>2357</sup>.

---

2349 *eDIL* s.v. 3 *bolg* ; *LEIA* B-67.

2350 O'Rahilly 1942a : 163-166.

2351 Van Hamel 1915 : 188.

2352 Lewis 1940 : 58.

2353 Proposée tout d'abord par J. Rhys (1908 : 205-207) sous la forme *\*bhelg-*.

2354 O'Rahilly 1946 : 45-52.

2355 Henry 1982 : 237-39.

2356 Carey 1988 : 80-81, suivi par Hamp (1990, 1991).

2357 Carey 1988 : 83.



## 2. 2. c. Les Fir Domnann.

Ce peuple apparaît également sous le nom de Domnannaig et de Túath Domnann dans les sources toponymiques<sup>2358</sup>. Le terme *fir* a pu être exclusivement choisi par ceux ayant rattachés les Fir Domnann à l'invasion pseudo-historique des Fir Bolg pour renforcer le rapport fraternel entre ces deux ethnies. Le terme *Domnann* fait quant à lui naturellement écho au nom du roi des Fomóire Indech mac Dé Domnann, sans qu'il soit possible d'établir un lien de parenté réel entre ces deux noms. J. Rhys, suivi par T. F. O'Rahilly proposait de voir dans Domnann un ethnonyme basé sur le nom d'une déesse ou d'un dieu Domnu<sup>2359</sup>. Cependant, le fait qu'une telle divinité soit inconnue à part dans le patronyme d'un démon irlandais remet en cause pareille dérivation. En effet, si ces deux noms sont tous les deux basés sur la même évolution de la racine *\*dubno-*, le sens n'est peut-être pas le même. Autant le patronyme du roi fomorien peut refléter le sens de profondeur obscure, aquatique ou tellurique ; autant le sens du *Domnann* ethnonymique doit se rattacher au sens cosmographique. Récemment, J. Lacroix a établi le dossier complet des ethnonymes et toponymes formés sur *\*dubno-/\*dumno-*. Chez les Celtes insulaires, outre l'ethnie qui nous occupe présentement, cette racine était à la base du nom des *Dumnonii*, *Damnonii* et *Dobunni* britanniques. Lacroix remarque que ces trois peuples insulaires, tout comme les autres ethnonymes et les toponymes appartenant à la même famille, se situent en position occidentale, ce qui ferait des Fir Domnann et des *Dumnonii/Damnonii/Dobunni* des « Occidentaux »<sup>2360</sup>.

## 2. 2. d. Les Gálioïn.

Cette fraction des Fir Bolg est particulièrement liée aux Laigin du Leinster, comme le montre le texte suivant :

Laigin vient de *laginae*, qui vient des grandes lances que les sombres étrangers amenèrent avec eux depuis le pays des Gaulois. Deux milles et deux cents fut leur compte. Ils vinrent avec Labraid l'exilé (...).

Ils avaient trois noms, à savoir Fir Domnann, Gálioïn et Lagin, et c'étaient les Gálioïn qui nourrirent Labraid durant son exile dans le pays des Gaulois.

Ce sont ces Gálioïn qui, ensuite, après une longue période, aidèrent Ailill, fils de Ross, durant la Táin Bó Cualnge (...).

Les sorciers d'Irlande chantèrent des sorts sur les Gálioïn, si bien qu'ils moururent tous sauf quelques uns et c'est ce qui resta d'eux que Tuathal Techtmar détruisit. Tous les hommes du Leinster sont les enfants de Labraid sauf les Laigsi et les Fothairt Domnann que Tuathal extermina<sup>2361</sup>.

---

2358 *DOG* s.v. túath domnann.

2359 Rhys 1892 : 596-597 ; O'Rahilly 1946 : 94 n. 1.

2360 Lacroix 2017 : 66-71. Le rapprochement entre les Fir Domnann et les Dumnonii a été fait par J. Rhys et D. B. Jones (1900 : 114), T. F. O'Rahilly (1946a : 94 et 478) et F. J. Byrne (2001 : 132-133). L'étymologie supposée par Lacroix est confirmée par l'étude d'O'Rahilly (1946 : 95-97) de la localisation des Domnainn historiques et des toponymes qui y sont liés comme étant situés dans la province occidentale de l'Irlande, le Connacht. Une seule exception à cette localisation est Inber Domnann, situé à l'est de l'île. Cependant, comme le signale O'Rahilly (1946 : 99 n. 2), cette baie pourrait être identifiée avec une localisation homonyme, également appelée Inber Mór (actuel Broad Haven en Erris), en Connacht.

Le nom des Laigin proviendrait de *láigen* « la lance »<sup>2362</sup> et cette connexion avec une arme en ferait des guerriers par excellence. On remarquera que les étymologies médiévales du nom des Gálioïn les connectent avec cette arme et que, ici, comme dans le *LGÉ*, ils sont vaincus par des ennemis aidés d'une magie supérieure.

En ce qui concerne l'étymologie même du nom des Gálioïn, différentes théories ont été proposées. T. F. O'Rahilly considère que c'est un développement du terme *gall* « Gaulois » et, par extension, « étranger »<sup>2363</sup>, ce qui ferait sens avec la légende de Labraid Loingsech. De son côté, J. F. Byrne considère que le terme Gálioïn est le nom archaïque des Laigin et qu'il doit dériver de la même racine que l'ethnonyme continental Gaesati « Lanciers »<sup>2364</sup>. On ne tranchera pas ici entre ces différentes théories, mais on remarquera que les plus assurées font référence au port de la lance, tandis que celle proposée par O'Rahilly, même si elle est loin d'être assurée, a pu amener à une telle interprétation par étymologie populaire. Cette dernière étant également en lien avec le caractère allogène des Fir Bolg dans la tradition du *LGÉ*.

## 2. 3. La réalité historique des Fir Bolg et leur ethnicité.

Après avoir vu ce que les traditions pseudo-historiques peuvent nous apprendre des Fir Bolg, nous allons examiner la réalité historique de ce peuple. Celle-ci est en effet réelle puisque certaines tribus irlandaises peuvent être assimilées aux Fir Bolg de la pseudo-histoire, ce qui a pour celle-ci des implications sociales non négligeables. C'est à la fois ces traditions mythiques et la réalité historique qui ont donné lieu à différentes interprétations de cette invasion, parfois confuses et maladroites.

### 2. 3. a. Les tribus irlandaises considérées comme Fir Bolg.

Selon T. F. O' Rahilly, les traces ethniques des Fir Bolg pouvaient être distinguées au sein des tribus irlandaises attestées. Ainsi, un synonyme de Fir Bolg serait selon lui le terme de *Bolghthuath* qu'il identifie au sein de plusieurs clans du Connach : *Bolghthuath Baghna* (= *Badbgnai*). *Bolghthuath Mhuighe Luirg* et les *Bolghthuath Echtghet*. Un autre composé qu'il identifie est *Bolgraige* de *Tír Conaill*<sup>2365</sup>.

---

2361 *Dindshenchas de Rennes* §9 = Stokes 1894-1895 : XV 299-301. Cf. *Dindshenchas bodléien* §3 = Stokes 1892 : 471-473; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : II 50-53.

2362 O'Rahilly 1942b.

2363 O'Rahilly 1946 : 104 n. 3.

2364 Byrne 2001 : 132.

2365 O' Rahilly 1946a : 43.

Plusieurs toponymes seraient également la marque de la présence de cette ethnie : Aithebhe Bolg, \*Cathair Bolg, Cluain Bolg, \*Cnoc Bolg, \*Druim Bolg, Dumha Bolg, Dún Bolg, Gleann Bolg, Inis Bolg, Magh Bolg<sup>2366</sup> .

Le terme Bolg est aussi à la base de généalogie de figures ancestrales qui seraient les fondateurs de clans Fir Bolg. C'est le cas des Corcu Loígde dont l'ancêtre est Lugaid, fils de Dáire. La généalogie immédiate de celui-ci, *Mac side Builg maic Fhir Shuilne*, qui se poursuit alors jusqu'à Íth, fils de Míl, doit se lire comme « Lui (Dáire) était le fils de Bolg, fils de Fer Suilne »<sup>2367</sup>. O'Rahilly cite aussi dans la généalogie de la même tribu le cas d'Óengus Bolg, ancêtre des Uí Builg, qu'il voit comme un possible équivalent d'Óengus mac Úmóir<sup>2368</sup>. Il cite également le cas d'un Cailte Bolg, contenu dans la généalogie des Osraige<sup>2369</sup> ; celui d'un Áed Bolg, roi de Dún Cermna, une localisation traditionnellement associée avec les Érainn<sup>2370</sup>. A ces tribus, T. F. O'Rahilly ajoute, sans l'élément linguistique *bolg* déjà cité, les Corcu Duibne<sup>2371</sup>, les Corcu Baiscinn<sup>2372</sup>, les Calraige<sup>2373</sup>, les Múscraige<sup>2374</sup> et les Désí<sup>2375</sup>.

Comme le résume fort bien J. Carey, les noms en *bolg* que relève T. F. O'Rahilly appartiennent surtout à des tribus Érainn de l'ouest du Munster, mais il signale aussi que certains noms se retrouvent chez les Laigin et les Connachta<sup>2376</sup> qui, comme nous venons de le voir, partagent des liens forts avec les Fir Bolg d'après les traditions pseudo-historiques. Enfin, le terme *Bolg* se retrouve dans le nom du roi picte Gartnait Bolc<sup>2377</sup>.

Parmi de nombreuses tribus qui sont citées par O'Rahilly comme appartenant au peuple des Fir Bolg, nombre d'entre-elles sont considérées comme des *aithech-thúatha*<sup>2378</sup>, des tribus soumises, comme le sont également les Fir Bolg, Fir Domnann et les Gálioín. Mais que signifie ce statut et comment peut-on le comprendre vis-à-vis des Fir Bolg ?

---

2366 *Ibid.* : 43-45.

2367 O'Rahilly 1946 : 48-49. Ce dernier rectifie *mac Sidebuilg* en *mac side Builg*, supprimant ainsi le nom illusoire *Sidebolg*. J. Carey (1988: 78 n. 10) même s'il considère l'interprétation d'O'Rahilly comme une suggestion plausible concernant le nom du père de Daire, a proposé que *side Builg* correspondait à la phrase *bolg sisi* « soufflets de forgeron », mais nous ne voyons pas en quoi cette hypothèse serait pertinente relativement au contexte de cette généalogie.

2368 O'Rahilly 1946 : 49-50.

2369 *Ibid.* : 50.

2370 *Ibid.* : 50-51.

2371 *Ibid.* : 81-82.

2372 *Ibid.* : 81-83.

2373 *Id.*

2374 *Id.*

2375 O'Rahilly 1946 : 64, 81, 83. Il considère que leur grand ancêtre, Óengus Gaífhuilch ou Gaíbuuibthech est équivalent à Óengus Bolg.

2376 Carey 1988 : 78.

2377 Anderson 1980 : 246, 262, 265, 271, 279, 287. Lors de notre soutenance, P.-Y. Lambert nous a rappelé que la présence de *bolg* dans les surnoms pouvait aussi avoir la signification de « ventru », similairement au gallois *bolla*.

2378 Sur l'identification de plusieurs peuples suscités à cette catégorie, cf. Ó Raithbheartaigh 1932 : 107-132 ; Ó Corráin 1982.

### 2. 3. b. Les Fir Bolg et les *aithech-thúatha*.

Selon Francis John Byrne, les tribus qui viennent d'être décrites furent labellisées « Fir Bolg » parce qu'elles furent considérées comme les descendantes de ce peuple, car elles étaient d'insignifiantes tribus soumises<sup>2379</sup>. Nous verrons, dans l'avant-dernier chapitre, comment nous pouvons considérer l'hypothèse de Byrne. En attendant, on peut déjà avancer que, inversement, les Fir Domnann et les Gálioïn furent inclus comme nom de deux subdivisions des Fir Bolg, à cause de leur prééminence et de la charge symbolique de leur nom.

En ce qui concerne ces tribus, elles sont mieux connues de l'historiographie irlandaise sous le nom d'*aithech-thúatha* « tribus assujetties ». Ce terme, qui s'applique de façon générale à des royaumes tributaires, est employé plus précisément pour des groupes ethniques qui ont perdu leur statut politique et qui sont devenus des communautés payant des rentes sans avoir un roi, en propre, à leur tête, à la suite de certains conflits<sup>2380</sup>. Cette servitude était à un certain degré formelle, mais elle pouvait très bien se manifester par le paiement de tributs, la remise d'otages ou de ressources alimentaires ou la participation des princes tributaires et de leurs suites aux assemblées ou aux expéditions guerrières<sup>2381</sup>. Les *aithech-thúatha* étaient originellement considérés comme représentant les peuples indigènes pré-celtiques, parfois désignés comme les Érainn, que les Celtes auraient réduits en servitude, mais cette théorie est discréditée<sup>2382</sup>. Philip Rance note que la puissance politique de l'Irlande ancienne était fluide et même éphémère avec une suzeraineté changeante parmi les lignages les plus importants : dans ce contexte, les *aithech-thúatha* apparaissent en Irlande lors de rébellions ou de changement dynastiques<sup>2383</sup>.

Un terme synonyme de celui d'*aithech-thúatha* était l'ethnonyme Déisi qui dérive directement de *déisi*, un terme générique signifiant « peuple vassal » ou « tributaire ». Ils sont signalés dans différentes parties de l'Irlande<sup>2384</sup>. Les textes racontant la migration des Déisi doivent être compris comme devant leur donner une lignée noble liée à Tara, alors qu'ils sont en fait des *aithech-thúatha* natifs du Munster<sup>2385</sup>. En somme, la limite entre tribus soumises et tribus souveraines était poreuse, permettant une certaine flexibilité socio-politique.

Cette idée des *aithech-thúatha* comme étant des peuples vaincus est, en effet, prégnante dans nos sources puisque les Fir Bolg, comme les Fils d'Úmór, furent vaincus : les uns par les Túatha Dé Danann, les autres par Cairbre Nia Fer. Sachant que les Fir Bolg, comme les Fils d'Úmór, furent

---

2379 MacNeill 1911-1912 : 93 ; Byrne 2001 : 9.

2380 Byrne 1973 : 45 ; Ó Corráin 1982 : 159.

2381 Byrne 1971 : 133-134 ; Charles-Edwards 2000 : 71.

2382 Byrne 1971 : 135-136 ; Ó Corráin 1982 : 159.

2383 Rance 2001 : 250.

2384 McCone 1992.

2385 MacNeill 1921 : 62-63, Pender 1947 : 212 ; Byrne 1971 : 146 ; Ó Corráin 1982 : 159.

assujettis à des tâches serviles, on peut considérer que cette caractéristique a sans doute joué un grand rôle dans l'établissement du lien généalogique entre *aithech-thúatha* et Fir Bolg. Le fait qu'ils servent d'alliés aux Fomóire<sup>2386</sup> ou aux souverains de Connacht dans le Cycle d'Ulster<sup>2387</sup>, mais dans une position nettement inférieure, tend à confirmer leur qualité *aithech-thúatha*.

Cette même nature sociale des Fir Bolg tend à se vérifier dans l'hétérogénéité des Gaileóin par rapport aux deux autres composantes de ce peuple. Comme nous l'avons vu ci-dessus, à travers l'examen des étymologies médiévales des ethnonymes de ces trois divisions, l'étymologie des Gaileóin n'est que faiblement liée à celles des Fir Bolg et des Fir Domnann qui ont une logique commune. En outre, plusieurs significations données au nom des Gaileóin montrent leur supériorité par rapport aux deux autres composantes de leur peuple. Cette distinction supérieure des Gaileóin peut se comprendre si elle est mise en relation avec les Laigin, l'ethnie majoritaire du royaume du Leinster, dont les Gaileóin semblent être une composante originelle et cela dans des écrits qui sont plus anciens que le *STMC*. Cependant, les Fir Domnann sont également présents dans ces textes archaïques. On ne peut comprendre ces divergences que si l'on a à l'esprit une donnée fondamentale : la synonymie des ethnonymes Laigin et Gaileóin, que ne partagent pas les Fir Domnann. Sachant cela, une hypothèse peut être élaborée au sujet de l'apparition des Fir Bolg et de leurs composantes dans le *STMC*.

A une époque où la légende de l'origine grecque de l'étymologie des Fir Bolg était en pleine formation, l'hétérogénéité supérieure des Gaileóin par rapport aux Fir Bolg et aux Fir Domnann, leur proximité avec les Laigin et les deux origines des Fir Bolg, celles par Sémióin et celle par Iarbonél, ont poussé l'auteur du *STMC*, à modifier les origines de ces trois ethnies. Ainsi, en détachant les Gaileóin des autres Fir Bolg, il réconciliait les deux traditions généalogiques, tout en confirmant la supériorité de la lignée de Iarbonél sur celle de Sémióin. De plus, en plaçant les Gaileóin, il faisait en sorte qu'ils – et donc les Laigin – ne pouvaient être confondus avec les Fir Bolg, qui étaient alors déjà considérés comme les ancêtres mythiques des *aithech-thúatha*. Une telle modification a dû participer également à l'absence de la légende des cinq fils de Dela et de leurs descendants.

D'un autre côté, on peut nous opposer la théorie suivante : le *STMC* est une image de la construction médiévale du mythe des invasions d'Irlande. Elle est intermédiaire entre l'*Historia Brittonum*, où n'apparaissent pas les Túatha Dé Danann et où les Fir Bolg sont relégués la fin du passage sur les peuplements de l'Irlande, et la tradition du *LGÉ*. Cependant, nous avons vu dans les chapitres précédents des arguments, aussi bien dans l'*Historia Brittonum* que dans la *STMC*, qui

---

2386 *Cath Maige Tuired* §13 = Gray 1982 : 26-27.

2387 Comme le montre, par exemple, la *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster* (ll. 316-350 = O'Rahilly 1967 : 9-10, 146-147) et celle de la *Recension I* (ll. 137-189 = O'Rahilly 1976 : 5-6, 129-130)

vont contre cette vision des choses. Pour l'instant, notons simplement que le parallèle entre Gaileóin et Túatha Dé peut difficilement s'expliquer de cette manière si l'on tient compte du groupement ancien des Gaileóin et des Fir Domnann dans les généalogies du Leinster. En ce qui concerne le fait que rien ne permet de lier les lignées de Sémióin et de Beothacht entre elles et avec Nemed, on objectera que la généalogie des deux patriarches de ces lignées s'arrête à leurs pères. Or, c'est le cas de tous les personnages nommés dans ce texte. Il semble donc que cela soit une convention d'écriture adoptée par l'auteur de ce texte, ce qui, dans ce cas, ne va pas contre la possibilité d'un lien entre ces deux lignées, par Nemed, situé à la génération supérieure ; et nous avons déjà signalé que le laconisme dans la disparition de son peuple n'était pas déterminant dans le déroulement de la suite du texte.

Il n'en reste pas moins que toutes les tribus liées à l'élément *bolg* ne sont pas des *aithech-thúatha*. Selon Scowcroft, il est marquant que seuls les Laigin du nord (les Gáiléoin) sont des *aithech-thúatha* et que, avec les populations sujettes du Connacht (Fir Bolg et Fir Domnann), ils appartiennent à des zones contrôlées par les Síl Cuinn – les Connachta et les Uí Néill<sup>2388</sup>. Il semblerait donc que le choix de ces ethniques par des érudits liés à ces dynasties ait été orienté pour qu'ils puissent représenter les *aithech-thúatha*. Cela est plausible, mais il ne faut pas oublier que ce ne sont pas les seuls tribus soumises de ces territoires. De plus, ce concept socio-politique doit être antérieure à l'époque médiévale, comme Byrne le signale, en le comparant au système d'alliances et d'hégémonies entre les tribus gauloises de l'époque de César<sup>2389</sup>. Enfin, nous verrons que l'onomastique des Fir Bolg est profondément en lien avec de multiples éléments de leur peuplement.

La comparaison des données que nous venons de présenter a donné lieu à des interprétations très différentes concernant la nature de cette invasion, aussi bien du point de vue historique que mythologique.

### 2. 3. c. Les différentes visions de l'invasion des Fir Bolg.

Du fait de la persistance de l'appellation Fir Bolg pour des tribus historiques, il est tout naturel que les historiens aient tout d'abord considéré les Fir Bolg de la pseudo-histoire irlandaise comme un peuple réel dont il fallait découvrir les équivalents dans la plus ancienne antiquité celtique. Le premier à avoir fait une telle proposition est Roderick O'Flaherty qui identifie les Fir Bolg et les *Belgae* dès 1685<sup>2390</sup>. En ce qui concerne l'assimilation des Fir Bolg à un peuple historique, nous avons déjà vu que Pokorny et Mac Néill les concevaient comme des peuplades pré-celtiques. J. Rhys, de son côté, après n'avoir vu aucun lien entre les *Belgae* et les Fir Bolg, a conclu que

---

2388 Scowcroft 1988 : 49.

2389 Byrne 1971 : 133.

2390 Roderic O'Flaherty, *Ogygia* I = Hely 1793 : 21.

l'ethnonyme Fir Bolg était un surnom irlandais des premiers. Il considérait que ceux-ci avaient envahi l'Irlande au temps des Gaels et que, après une conquête partielle, ils avaient été absorbés par leurs prédécesseurs<sup>2391</sup>. C'est une conception similaire qui a été suivie par T. F. O'Rahilly. Pour lui, les Fir Bolg sont les envahisseurs pré-gaéliques de l'Irlande qui furent par la suite subjugués par la vague celtique suivante ; les Fir Bolg étant les *Belgae*, les Fir Domnann étant les *Dumnonii* et les Gálioïn étant les *Lagin*<sup>2392</sup>.

La conception historicisante supposant une invasion historique des Fir Bolg ayant précédé celle des Goidel a été vivement critiquée et est désormais abandonnée<sup>2393</sup>. Le lien linguistique entre *\*Bolgī* et *Belgae*, s'il appartient bien au contexte historique des contacts celto-germaniques anciens, pourrait très bien impliquer un lien culturel entre des ethnies irlandaises considérées comme Fir Bolg et les peuples belges<sup>2394</sup>, sans qu'il y ait eu invasion de ces derniers en Irlande.

L'autre grande conception de cette invasion a été de la considérer comme purement mythique<sup>2395</sup>. Une théorie intéressante a été proposée par J. Rhys. Selon celui-ci, outre l'utilisation historique de ce nom que nous avons signalée, il considère que cet ethnonyme a également une signification mythologique, puisqu'il serait un autre nom des Fomóire, dans sa théorie de la première bataille de Mag Tured comme étant une autre version de la seconde bataille, mais ils affirment aussi naïvement que ce nom a été appliqué aux Fomóire, du fait de leurs sacs pour porter leur butin<sup>2396</sup>. D'Arbois de Jubainville y voyait également une race de dieux mauvais opposés aux Túatha Dé Danann<sup>2397</sup>. Macalister avait une vision analogue, tout en leur octroyant un caractère plébéien<sup>2398</sup>.

Plus récemment, les Frères Rees, suivis par C. Sterckx, ont proposé de voir dans les Fir Bolg les représentants de la fonction guerrière au sein de la sociogonie irlandaise, selon le modèle dumézilien<sup>2399</sup>.

La vision précédente des Fir Bolg suppose un héritage ancien du schéma sociogonique irlandais, ce que remet en cause R. M. Scowcroft. Celui-ci voit en eux une création médiévale devant les faire correspondre aux *aithech-thúatha*, mais aussi à des doublets humanisés des Fomóire. En tant que représentants des premiers, ils seraient opposés aux Milésiens, tandis que comme reflets des seconds, ils auraient pour ennemis les Túatha Dé Danann. De plus, il note que plusieurs successeurs

---

2391 Rhys 1882 : 280; 1903-1904 : 50 ; 1908 : 207.

2392 O'Rahilly 1946.

2393 O'Brien 1954 ; Harbison 1975 ; Hughes 1977 ; Waddell 1978.

2394 Carey 1988: 83 ; Hawkes : 70-71.

2395 MacBain 1885 : 114, Rhys 1886 : 589; Van Hamel 1915 :188; Macalister 1938-1956 : IV 2-4.

2396 Rhys 1910 : 45 et ss.

2397 Arbois de Jubainville 1884 : 129-131.

2398 Macalister 1938-1956 : IV 2-4.

2399 Rees – Rees 1961 : 116-117; Sterckx 1992 : 57 ; 2005a : I 5.

des Fils de Míl ont affrontés les Fir Bolg ou les *aithech-thúatha*<sup>2400</sup>. K. McCone, à sa suite, va encore plus loin, puisqu'il considère, comme nous l'avons vu, que l'élaboration médiévale des Fir Bolg doit énormément à la vision biblique des Cananéens. Il est vrai que les membres de ces deux peuples sont soit assujettis soit massacrés. Cependant, à part l'influence onomastique qu'il signale, par analogie entre le destin de ces deux ethnies, on ne peut concevoir les Fir Bolg comme le décalque des Cananéens.

Il n'en reste pas moins que la théorie avancée par R. M. Scowcroft rejoint les parallèles que nous avons montrés concernant le lien entre Fir Bolg et *aithech-thúatha*, mais aussi certains liens existant entre les Fir Bolg et les Fomóire. Cependant, cette double nature n'est pas forcément récente. Ce qui l'a été c'est son instrumentalisation par des auteurs influencés par les dynastes du nord de l'Irlande. De plus, l'interprétation dumézilienne de cette invasion a aussi des arguments de poids en sa faveur.

### 3. Une analyse dumézilienne de cette invasion.

A travers cette partie, nous allons explorer et approfondir les liens existant entre l'invasion des Fir Bolg et l'idéologie fonctionnelle indo-européenne. Ils ont une symbolique qui touche à des représentations guerrières de cette idéologie, voire de sa théologie. Cependant, ils ont également des affinités avec le double aspect de la quatrième fonction, ce qui peut se comprendre, du fait du rapport de celle-ci avec la fonction guerrière.

#### 3. 1. Les Fir Bolg : les représentants de la fonction guerrière.

Les Fir Bolg se signalent par de nombreux éléments qui rappellent la fonction guerrière, qu'il s'agisse du thème de la lance, du hurling, ou de figures qui trouvent leurs analogues dans des incarnations de cette fonction dans d'autres traditions indo-européennes.

##### 3. 1. a. Le motif omniprésent de la lance.

La lance est l'arme par excellence du guerrier indo-européen et, par conséquent, celte<sup>2401</sup>. Elle symbolise parfaitement F2. Or l'invasion des Fir Bolg est particulièrement liée à cette arme. Nous avons vu que Sengann et Sláine sont surnommés « aux lances » (*sleghach*). La fraction des Fir Bolg associée à ce dernier, les Gálioín, sont des « Lanciers ». Le nom de Rindail/Rinnail est en rapport avec « la pointe (de lance) » et il est dit que c'est durant son règne que furent créées les premières

---

2400 Scowcroft 1988 : 41-43.

2401 Sargent 1995b : 287-288.



pointes de lance en Irlande. Enfin le règne où la symbolique de la lance est la plus présente, est celui d'Eochaid mac Eirc.

En effet, celui-ci est donné comme étant le premier roi à mourir d'une pointe de lance en Irlande. De plus, deux passages du *CMTC* font particulièrement référence à cette arme. Le premier concerne la rencontre de Sreng, le représentant des Fir Bolg, avec Bres, celui des Túatha Dé Danann :

(...) Tous deux vinrent l'un vers l'autre jusqu'à ce qu'il n'y eût plus entre eux que la distance à laquelle on pouvait se parler. Ils se turent et ils se regardèrent l'un l'autre. Pour chacun d'eux l'armement et l'équipement de l'autre était étrange. Sreng trouvait étranges les grandes lances qu'il voyait. Il planta son bouclier debout en terre devant son corps pour se protéger le visage. Bres se tint lui aussi et tint son bouclier. Bres salua Sreng et Sreng le salua de la même manière car ils avaient la même langue et leurs origines étaient fraternelles. Chacun d'eux se fit connaître à l'autre et lui apprit son nom et sa lignée (...).

« Eloigne », dit Bres, « le bouclier de devant ton corps et ton visage pour que je rapporte une description de ton aspect aux Túatha Dé Danann ». « Je le ferai », dit Sreng, « car c'était par crainte de cette lance acérée que je l'avais placé entre toi et moi ». Il leva son bouclier. « Étranges et empoisonnées sont ces lances, si toutes vos armes sont semblables », dit Bres. « Montre-moi tes armes ». « Je te le montrerai », dit Sreng. Il défit alors les liens et il découvrit les javelots à large fût. « Que penses-tu de ces armes-ci ? », dit Sreng. « Je vois en vérité », dit Bres, « de grandes armes à larges pointes, lourdes et fortes, puissantes et tranchantes ».

« Malheur à celui qu'elles blesseront ;  
malheur à celui contre qui elles seront maniées ;  
malheur à celui contre qui elles seront lancées ;  
ce sera une raison d'oppression ».

« C'est la mort que leurs coups puissants ;  
c'est du poison qu'un seul de leurs jets ;  
ce sont des blessures que leur emploi cruel ;  
grande est la frayeur devant elles »

« Comment les appelez-vous ? », dit Bres. « Ce sont des javelots de batailles », dit Sreng. « Ce sont de bonnes armes », dit Bres. « Elles signifient l'atteinte aux corps, le sang des blessures, l'écrasement des os, l'émiettement des boucliers, des blessures assurées et des plaies toutes prêtes. Leurs coups sont la mort et la l'infirmité éternelle ». « Acérées, semblables à des ennemis, empoisonnées sont vos armes », dit Bres, « et il y a désir de meurtre fratricide dans le cœur de ceux qui les ont ». Et il dit : « Faisons alliance et amitié ». Ils firent ainsi et s'approchèrent l'un de l'autre (...). « Va », dit Bres, voici l'une des deux lances que j'ai apportées ; emporte-la comme exemple des armes des Túatha Dé Danann ». Et Sreng donna aussi l'une de ses deux lances à Bres comme exemple des armes des Fir Bolg. « Dis aux Fir Bolg », dit Bres, « qu'ils ne vaincront pas mon peuple sans livrer la moitié de l'Irlande, ou sans livrer bataille ». Ils se séparèrent en paix après s'être mutuellement liés d'amitié.<sup>2402</sup>

Dans ce passage, Bres fait un long éloge des armes de Sreng, ce qui lui permet de jauger le caractère guerrier des Fir Bolg. Le fait qu'il les décrit comme « empoisonnées » leur donne un caractère redoutable, car, selon C.-J. Guyonvarc'h, ce qualificatif est, dans le langage épique de l'Irlande, un terme laudatif appliqué à l'efficacité des armes d'origine divine ou des héros qui les manient<sup>2403</sup>. Plus loin, c'est l'ambassade des gens d'arts des Túatha Dé Danann rencontrant Eochaid mac Eirc à Tara qui est liée au motif des lances :

(...) « Quand », dirent les poètes, « avez-vous décidé de livrer bataille ? ». « Il faut un délai », dirent les nobles des Fir Bolg, « car nous avons besoin de faire préparer nos lances, réparer nos cuirasses, donner une forme à nos casques, aiguiser nos épées, et avoir un équipement approprié ». On leur amena des hommes pour arranger cela. « Procurez-nous des boucliers pour un dixième d'entre nous, des épées pour un cinquième et des lances pour un tiers. Vous devez nous fournir ce que nous demandons de part et d'autre. Nous avons besoin que l'on nous fasse vos

2402 *Cath Muige Tuired Cunga* §§24-26 = Fraser 1915 : 20-25. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 29-30.

2403 Guyonvarc'h 1980- : 42.

lances, et vous avez besoin que l'on vous fasse nos javelots ». On leur donna l'hospitalité [aux Túatha Dé Danann], et cependant, bien qu'on dise que les Fir Bolg n'avaient pas de lances, il en a été fait pour Rinnal, fils de Genann et grand-père d'Eochaid, fils d'Erc. Ils conclurent donc une trêve jusqu'à ce que les armes arrivassent, que les équipements fussent prêts et préparés et que la bataille fût décidée.<sup>2404</sup>

Ici, l'échange dans la préparation des armes au terme de cette ambassade ressemble beaucoup à celle qui conclut la rencontre de Sreng et de Bres. Cependant, la fin de ce passage nous indique que les fers de lances furent introduits par les Túatha Dé Danann contrairement à la tradition du *LGÉ* faisant de Rinnal le roi durant le règne duquel les pointes de lances furent inventées. Nous verrons plus loin qu'il y a une logique à cette contradiction du *CMTC*. Il n'en reste pas moins que c'est durant le peuplement des Fir Bolg sur l'Irlande que furent inventées des lances meurtrières et que la première mort par ces armes fut enregistrée. La symbolique associée aux lances dans cette invasion en fait bien la représentation du caractère profondément guerrier de celle-ci<sup>2405</sup>.

### 3. 2. b. Le défi de Rúad.

Juste après le passage concernant l'ambassade des Túatha Dé Danann à Tara, un épisode du *CMTC* vient renforcer la symbolique guerrière des Fir Bolg :

Rúad, fils de Mogarn, alla vers l'ouest jusqu'à l'extrémité de Mag Nia, avec trois fois neuf jeunes gens des fils de Mil au grand courage, pour porter un défi de *hurling* aux Túatha Dé Danann. Trois neuvaines vinrent à leur rencontre et la contestation commença. Ils se donnèrent des coups sur les jambes et sur les bras ; leurs os en furent brisés et écrasés, si bien qu'ils tombèrent de tout leur long sur l'herbe et que le jeu prit fin. Carn in Cluiche (« le Cairn du Jeu ») est celui où ils se rencontrèrent, et Glenn Carne Aillem (« la Vallée du Beau Cairn ») est l'endroit où ils sont enterrés.

Rúad retourna vers l'est et il dit les nouvelles à Eochaid. Eochaid fut très content que les jeunes gens des Túatha Dé Danann aient été tués. « Va vers l'ouest, ô Fathach », dit le roi suprême, « et demande aux nobles des Túatha Dé Danann (...), comment la bataille sera livrée demain, si c'est en un seul jour ou en plusieurs jours successifs (...). Cirb, fils de Búan, demanda : « d'où venez-vous et où allez-vous ? Le soin de décider de la bataille de demain vous appartient. J'irai le premier à la bataille demain, avec Mogarn, fils de Búan, Rúad fils de Mogarn (...).<sup>2406</sup>

Ici, il s'agit d'un engagement préliminaire à la véritable bataille, qui est mené par un certain Rúad (« le Rouge »), fils de Mogarn (« Grand ou esclave par/du fer (?) »<sup>2407</sup>), un fils de Búan et donc un descendant de Rudraige, le roi Fir Bolg associé à l'Ulster, la province de la fonction guerrière. Le rouge qui caractérise son nom est la couleur liée à cette fonction. Ce qui est ici intéressant, c'est que nous avons un affrontement uniquement mené par de jeunes Fir Bolg, fils d'un certain Mil « Soldat »<sup>2408</sup>, contre les jeunes des Túatha Dé Danann. Ce défi est particulier, car il

2404 *Cath Muige Tuired Cunga* §31= Fraser 1915 : 28-29. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 31.

2405 Dans le même ordre, d'idées, on peut se demander si l'étymologie populaire du nom de (F)Odbgen ne serait pas en lien avec le motif de la lance. Cependant, on peut l'interpréter de deux manières. Ainsi, l'apparition de nœuds dans le bois peut être comprise comme la création de ramifications qui vont multiplier les branches, donc les lances potentielles. Cependant, les nœuds sont aussi le signe d'un bois cassant et difficile à travailler, comme, par exemple, lors de la confection d'un fût de lance. Cela ajouté à la connotation négative de l'autre sens de (F)Obgen, qui contraste avec la caractérisation positive de son successeur, fait que l'on doit sans doute préférer ici la seconde explication du lien de (F)Odbgen avec la lance.

2406 *Cath Muige Tuired Cunga* §§33-34 = Fraser 1915 : 28-31. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 32.

2407 *eDIL* s.v. arnach, mog ; *LEIA* M-59, M-70.

2408 *eDIL* s.v. mil ; *LEIA* M-51. Ce Mil est bien sûr différent de son homonyme, l'ancêtre de la dernière invasion d'Irlande.

prend la forme d'un match de *hurling* – un sport irlandais équivalent au hockey sur gazon. La description faite ici de blessures contondantes s'accorde bien avec la crosse utilisée pour y jouer. Il est intéressant de mettre en parallèle cet épisode décrivant un match meurtrier de *hurling* entre des jeunes gens avec les premiers exploits de jeunesse des deux plus grands héros de l'épopée irlandaise : Cú Chulainn et Finn mac Cumaill.

Lors de son arrivée à la cour du roi Conchobar, le jeune Cú Chulainn pénètre innocemment sur le terrain de *hurling* des jeunes d'Ulster qui se jetèrent alors sur lui. Cú Chulainn les massacra si bien qu'ils se réfugièrent auprès du roi<sup>2409</sup>. Finn mac Cumaill, quant à lui, défait les jeunes qui jouent à ce sport sur le gazon d'une forteresse et, lorsque ceux-ci sont incités par le propriétaire du fort à le tuer et qu'ils lui jettent leurs crosses, il les défait de nouveau<sup>2410</sup>.

Ces premiers exploits de Cú Chulainn et Finn mac Cumaill illustrent bien l'importance du *hurling* dans la formation martiale des jeunes gens<sup>2411</sup>. Le fait que les Fir Bolg aient remportés une victoire contre les Túatha Dé Danann, dans un sport ayant une telle fonction, prouve bien que les Fir Bolg sont des guerriers paradigmatiques.

### 3. 2. c. Rudraige et sa famille.

Nous avons montré précédemment que Rudraige portait un nom pouvant être formé sur *ruad-* « rouge » et que ce nom devait être considéré comme étant tardif et devant se référer à des désignations tribales anciennes en lien avec l'ethnie ulate. Cependant Rudraige n'est pas seulement attesté pour ce roi des Fir Bolg et dans deux toponymes ulates, c'est aussi le nom du grand ancêtre dynastique de l'Ulster. Il n'empêche que, même si le nom de Rudraige semble être une formation relativement tardive, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas remplacé une figure plus authentique qui pourrait encore être discernable au sein des généalogies où ce nom se retrouve.

Ainsi, l'aïeul des Ulates est dit être le fils de Sithric<sup>2412</sup>, fils de Dub « le Noir », fils de Fomor, qui est ensuite rattaché de diverses façons à Míl Espáine, via Ollam Fódla et Ír<sup>2413</sup>. Il est roi d'Irlande pendant vingt-sept ans, avant de mourir de la peste<sup>2414</sup> ou à cause d'un spectre à Aírgelind<sup>2415</sup>. Il semblerait donc que les Ulates se voyaient comme les descendants d'une figure importante du monde surnaturel, une divinité régnant sur l'Autre Monde et ayant un éponyme du peuple des

2409 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 739-813 = O'Rahilly 1967 : 21-23, 158-160 ; *Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 399-456 : O'Rahilly 1976 : 13-15, 136-137.

2410 *Macgnímartha Finn* §§8-10 = Meyer 1882 : 199.

2411 Sur le rapprochement fait entre les deux récits cités, cf. Nagy 1984. Sur le *hurling* et les autres pratiques sportives anciennes en Irlande comme entraînement guerre, cf. Sayers 1992.

2412 C'est un nom scandinave. L'origine ethnique de ce nom n'aurait-il pas la même symbolique fomorienne que celle de son grand-père ?

2413 O'Brien 1962 s. v. Rudraige.

2414 *Lebor Gabála Éirenn* §573 (a/c) = Macalister 1938-1956 : V 290-292 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn*, I 30 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 181-182.

2415 *Lebor Gabála Éirenn* §573 (c) = Macalister 1938-1956 : V 291-292.

démons dans son ascendance. L'un des fils de ce Rudraige, est Ros(s)/Russ, parfois surnommé Rúad, ce qui est également le cas du Rudraige des Fir Bolg. R. Ó hUiginn nous rappelle que le terme *ross* a été considéré comme un emprunt au germanique *hross* « cheval », qui apparaît avec ce sens dans plusieurs mots irlandais<sup>2416</sup>. Cependant, la forme anthroponymique *Ross/Russ* était déjà bien attestée dans les plus vieux traités généalogiques irlandais et elle est donc à dissocier du terme *ross* emprunté. Ce *russ/ross* indigène signifie « face, joues, rougeur » et est certainement issu de la racine *\*reudh-*, *\*rudh-* désignant la rougeur, avec ajout d'un suffixe en *-s*<sup>2417</sup>. Le même auteur se demande si l'utilisation de l'adjectif *rúad* n'est pas une tentative pour clarifier le sens de Russ, dont la signification originelle était devenue obscure<sup>2418</sup>. Donc Ros(s)/Russ et Rúad ont des sens proches qui se retrouvent également dans la base du nom Rudraige. Il s'ensuit que le nom de la figure dynastique, devenue celle de Rudraige (par association toponymique?), devait sans doute signifier « le Rouge ». Or, la figure du légendaire irlandais portant le nom de Rúad, ayant des connections avec la royauté de l'Autre Monde, ayant une ascendance fomorienne et pouvant être l'ancêtre d'une dynastie, tout en ayant de fortes associations guerrières, est le Dagda. Il est Rúad Rofessa « le Rouge à la Science Parfaite »<sup>2419</sup>. C'est un roi des Túatha Dé Danann, le peuple des dieux irlandais<sup>2420</sup>. Son père est le Fomóire Elatha<sup>2421</sup>. Il est aussi appelé Eochaid Ollathair « Le Cavalier ou l'Équin Père de Tous » et c'est le dieu ayant le plus d'enfants<sup>2422</sup>. En outre, les causes de la mort de Rudraige rappellent celles du Dagda. Celui-ci meurt des séquelles d'une blessure infligée par une Fomóire<sup>2423</sup>. Or nous avons vu que, d'une part, de telles morts différées pouvaient être des alternatives pour des morts par infection, et que, d'autre part, les Fomóire sont assimilés à des spectres.

Il résulte de cela que ce Rudraige ulate pourrait être un renouvellement onomastique tardif d'une appellation du Dagda. Mais qu'en est-il de son homonyme Fir Bolg ? La seule manière d'étendre nos conclusions à celui-ci est d'étudier ses différentes caractéristiques par rapport à celles du Dagda.

---

2416 Ó hUiginn 1993 : 34.

2417 *eDIL* s. v. rus; *LEIA* R-54 ; Ó hUiginn 1993 : 34.

2418 Ó hUiginn 1993 : 34

2419 Cf. Bergin 1927. Rofessa est le génitif de ro-fiss « grand savoir ». Selon R. Ó hUiginn (1993 : 38 n.5), l'épithète *rofessa* est clairement une formation tardive et, à l'origine, *rúad* ne signifiait pas « le fort ou le rouge », mais dérivait de *\*ro-wid-* « le grand connaisseur ». Cela pourrait résulter de la différentiation d'un paradigme : le nominatif *Ruí* se serait généralisé comme une forme indéclinable, tandis que le génitif *rúad* devenait un nouveau paradigme du thème en *-o* ; la raison de ce changement ayant pu venir de l'homophonie entre *\*rúad* (gén. sg.) et l'adjectif *rúad* « rouge ». Pour Gael Hily (2014), ce Ros(s)/Russ (Rúad) est clairement une hypostase du Dagda au sein des généalogies ulates.

2420 Cf. p. 638.

2421 Cf. p. 483.

2422 Sterckx 2009a : 47-114.

2423 Cf. p. 537.

On peut tout d'abord rappeler que sa tombe est donnée comme le Brug Bratruad, aussi identifié avec le Brug na Bóinne. Or, ce dernier lieu est fortement lié au Dagda et/ou à ses fils<sup>2424</sup>. Le Brug Batruad est également associé au Dagda, à travers la seconde partie de son nom qui rappelle la désignation chromatique de ce dieu. L'interprétation de la première partie de ce nom comme signifiant « pillage, captivité, oppression » peut très bien coïncider avec le caractère guerrier de l'invasion des Fir Bolg et du Dagda. De même que celle par « aiguillon, pointe » qui peut faire référence à l'association de ce peuple et des lances. Cependant, la signification par le terme « cape, manteau » est tout aussi signifiante puisque le vêtement du Dagda est l'un de ses attributs emblématiques<sup>2425</sup>.

Ensuite, il ne faut pas oublier les appellations donnés à Rudraige. Nous avons vu qu'il était peut-être celui « de la route ». Cela est un qualificatif bien mystérieux. Certes, le Dagda, en tant qu'ambassadeur des dieux, est un grand voyageur<sup>2426</sup>, mais nous pouvons aller plus loin. En effet, comme nous venons de le dire, le Dagda a un caractère guerrier prononcé qui lui vient de son appartenance à la catégorie des dieux tonnants indo-européens. Or, l'un des correspondants iraniens de ce type de divinité, *Vərəθraǵna*, est dit *hvāyaona-* « aux bons chemins »<sup>2427</sup>. Ainsi, John Shaw laisse entrevoir le fait que ces divinités peuvent être des voyageurs<sup>2428</sup>.

En ce qui concerne l'épouse de Rudraige, Liber/Liben, elle a une symbolique proche de celle de son mari. En effet, nous l'avons rapprochée de la figure de Lí Ban, qui elle-même est bien proche de la Mórrígan à travers son nom de Fuinche Muirgein « Corvidé Femelle Née de la Mer »<sup>2429</sup>. En ce qui concerne les différentes formes du nom de cette reine, il apparaît donc que la forme Liben est mythologiquement la plus signifiante, la forme Liber étant une recreation tardive. On peut concevoir qu'elle ait émergé selon l'évolution \*Lí Ban < Liben, qui a ensuite été réinterprété – avec l'adjonction éventuelle d'une cacographie – en Liber. C'est là un nom en parfaitement associable à Rudraige. En effet, la Mórrígan est l'une des épouses prêtées au Dagda<sup>2430</sup> et l'un des attributs de celui-ci est la massue<sup>2431</sup>. De la même manière, l'autre épouse donnée à Rudraige, Fuat, et son homonyme fomorien ont des caractéristiques qui les rapprochent de la même déesse.

2424 C'est l'une des résidences du Dagda, puis de son fils Óengus (cf. n. 4300). C'est également le tombeau du Dagda et de ses fils (cf. p. 658).

2425 Sterckx 2005a : I 75-76.

2426 Cf. p. 532-533.

2427 Benveniste – Renou 1934 : 53.

2428 Shaw 2006 : 169. Une telle interprétation est à rapprocher du rapprochement fait par Stefan Zimmer (2003) entre, d'une part, des faits romains et indo-iraniens, et d'autre part, celtique, au sujet de rois, de prêtres ou de divinités, souvent indriennes, qui sont données comme des « faiseurs de chemins », ce qui est littéralement le cas du Dagda dans le *Tochmarc Étaíne* (III §§5-8 = Bergin – Best 1934 : 176-179 ; cf. Guyonvarc'h 1980- : 248-249), qui aurait construit une voie royale sur la tourbière de Móin Lamraige, qui a été identifiée avec la voie proto-historique de Corlea (Comté de Longford, cf. Raftery 2006 : 89-97).

2429 Sterckx 2008 : 43 ; DeVries 2007 : 49-50. Cf. Borsje 1999 : 231-248.

2430 *Cath Maige Tuired* §84 = Gray 1982 : 43-44.

2431 Sterckx 2005a : I 71-73.

Pour ce qui est des descendants de Rudraige, ils ne dépareilleraient pas comme des hypostases du Dagda. Aussi, pour ce qui est de Starn, nous avons vu que son étymologie était parfaitement en adéquation avec la symbolique guerrière des Fir Bolg. De plus, le fait qu'il soit aussi le nom du grand ancêtre des Fir Bolg nous rappelle la symbolique progénitrice du Dagda. En ce qui concerne Búan, entre les deux sens de son nom, on remarquera que celui qui en fait un « Bon » est l'exact synonyme de la signification du Dagda, qui est « le Dieu Bon »<sup>2432</sup>. En ce qui concerne les descendants de celui-ci, Cirb apparaît dans nos textes comme l'un des plus grands guerriers des Fir Bolg et il mourra des mains mêmes du Dagda. Mogarn a quant à lui un fils dont le nom est le même que l'un de ceux du Dagda : Rúad. Pour ce qui est d'Egconn et d'Esca, nous verrons dans la sous-partie suivante qu'ils ont également une symbolique proche de celle du Dagda.

En ce qui concerne le seul petit-fils de Rudraige qui devient roi, Fiacha Cennfinnán, son cas est plus complexe, mais tout aussi lié au Dagda. En effet, son nom est parfois donné comme le nom d'un roi milésien, Fíachu Findoilches<sup>2433</sup>. Pourquoi une telle confusion, entre deux souverains séparés par plusieurs centaines d'années ? Si l'on compare les rois qui le précèdent et le suivent, on remarque deux choses. Premièrement, le deuxième roi avant lui est Slánoll, son oncle<sup>2434</sup>. La première partie de son nom, formée sur *slán*, le rapproche donc de Sláine. Ce faisant, on se souviendra de la théorie de O'Buachalla qui voyait dans les invasions du *LGÉ* un décalque de certains règnes des descendants des Fils de Míl. Pour notre part, nous préférons y voir des traditions pseudo-historiques similaires et alternatives mises bout à bout. Les rois de la famille de Fíachu Findoilches sont les descendants d'Ollam Fódla<sup>2435</sup>. Les trois premiers – Fínnachta, Slánoll et Géde Ollgothach sont les fils de celui-ci et lui succèdent naturellement. Or, avec Fíachu Findoilches intervient un changement. Il est le fils de Fínnachta et il tue son oncle, il sera ensuite destitué par Bergal, fils de Géde Ollgothach, qui lui-même sera destitué par son autre cousin, Ailill, fils de Slánoll<sup>2436</sup>. On passe donc d'une transmission pacifique de la royauté entre des frères dans la première partie de la succession dynastique à une passation violente entre cousins, à partir du règne de Fíachu Findoilches. C'est exactement la même chose que l'on constate entre les rois des Fir Bolg à partir de Fiachra Cennfinnán. Ces deux rois homonymes servent donc de « passeurs » entre ces deux phases de l'histoire de leurs dynasties respectives. Si l'on étudie leurs surnoms et l'explication

2432 *eDIL* s.v. Dagdae ; *LEIA* D-8.

2433 *Lebor Gabála Érenn* §522 (b) = Macalister 1938-1956 : V 238-239.

2434 *Lebor Gabála Érenn* §520 = Macalister 1938-1956 : V 236-237 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn*, I 26 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 134-135 ; *Annales des quatres maîtres*, A. M. 3943-3949 = O'Donovan 1856 : I 54-55.

2435 Ils sont donc de la même lignée que Rudraige, la figure dynastique ulate que nous avons rapprochée du Dagda. En outre, il a le nom d'Ollam « Savant », qui se réfère à ses grandes facultés intellectuelles (Ó hÓgáin 2006 : 413) et qui rappelle celles du Dagda.

2436 *Lebor Gabála Érenn* §§523-524 = Macalister 1938-1956 : V 238-241 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn*, I 26 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 136-137 ; *Annales des quatres maîtres*, A. M. 3992-4003 = O'Donovan 1856 : I 56-57.

qui leur est donnée, on se rend compte que nous avons déjà rencontré le surnom de « tête (ou chevelure) blanche » dans le cas de figures psychopompes aquatiques établissant le passage entre le monde antédiluvien et le suivant et, dans le même contexte, nous avons vu que le changement de couleur des animaux connotait le passage de l'Autre Monde au nôtre et vice et versa et qu'il était le fait d'hypostases du dieu-père souverain, assimilable au Dagda. De plus, on notera que le nom de ce souverain est celui du corbeau, donc d'un oiseau là aussi psychopompe<sup>2437</sup>. Il résulte donc de cela que Fiachra Cennfinnán, à travers son histoire, son nom, son surnom et l'étiologie de celui-ci, c'est-à-dire l'ensemble des données qui le concernent dans la pseudo-histoire irlandaise, sert de passeur, non pas entre deux mondes, mais entre deux périodes dynastiques marquées par deux conceptions différentes de la royauté. Ainsi, en rappelant les aspects psychopompes du Dagda, son règne appartient à la sphère de la fonction guerrière, puisqu'il entérine le mode de succession royale propre à cette dernière. C'est justement un avatar de cette dernière divinité qui est également présent dans les derniers temps du règne des Fir Bolg sur l'Irlande.

### 3. 2. d. Eochaid mac Eirc : une ancienne divinité de l'orage celtique ?

Eochaid mac Eirc est l'un des Fir Bolg les mieux décrits de toute la tradition irlandaise. Les informations que nous avons sur lui permettent de dessiner les contours d'un personnage profondément ancré dans la fonction guerrière.

Tout d'abord, son patronyme, Eirc, a des significations différentes pouvant avoir diverses origines. Ainsi, les significations « tacheté », « saumon », « rouge sombre », « vache aux taches ou aux oreilles rouges » proviennent sans doute d'un prototype *\*(f)erko-* : « perche » et « tacheté », se basant sur la racine indo-européenne *\*perk-* : « couleur », *\*perk-no-* : « (poisson) tacheté »<sup>2438</sup>. Cependant, cette racine ne permet pas d'expliquer les autres sens donnés à *erc* : « ciel », « reptile (lézard ou vipère) », « abeille »<sup>2439</sup>. P. Lajoie et moi-même avons proposé de voir, à l'origine de ces sens là, une racine *\*per-* ou *\*per-g-* « frapper ». Lorsque cette racine est dotée du suffixe *-kw*, elle fournit un substantif pour désigner un « frappeur », *\*perk<sup>w</sup>us*. Cette racine étant à l'origine de nombreux théonymes du dieu du tonnerre indo-européen. Cela aurait donné par la suite la racine celtique *\*perk<sup>w</sup>os* de même sens, qui aurait donné, après chute du *-p-* initial, la forme Eirc-, en Irlande<sup>2440</sup>. Or, ce patronyme peut être considéré comme une désignation alternative d'Eochaid, d'après *a*. Le père d'Eochaid/Eirc, Rinnal, est lié aux pointes de lances, dans son nom comme dans son règne, durant lequel ces objets furent créés. Or, outre le fait que ces objets sont censés être

---

2437 Cf. n. 2855.

2438 Lajoie – Oudaer 2014 : 50.

2439 *eDIL* s. v. *erc*.

2440 Lajoie – Oudaer 2014 : 51-64.

apparus également durant le règne d'Eochaid, ce dernier est dit mourir de l'un d'entre eux. De plus, ces pointes sont la partie frappante d'une lance et elles sont donc parfaitement en lien avec l'étymologie guerrière d'Erc, mais aussi avec des sens d'*erc*, comme désignant des animaux piquants. On peut donc considérer que Rinnal est un doublet d'Eochaid.

En outre, le nom et le patronyme de ce dernier le rapprochent doublement du Dagda, le grand dieu de l'orage irlandais<sup>2441</sup>. En effet, Eochaid est également un nom porté par le Dagda. Pour ce qui est d'Erc, ce nom pourrait bien être une désignation ancienne de ce dieu, plus précisément liée au peuple des Déisi ou à des ethnies apparentées<sup>2442</sup>. Comme Eochaid mac Eirc, qui est présenté comme le premier roi à avoir régné à Tara, ils sont originaires de cette région d'où une fraction de leur peuple a été exilée pour ensuite se fixer dans le Munster<sup>2443</sup>, où leur saint patron – Declán d'Ardmore – est le petit-fils d'un autre Erc et possède nombre de caractéristiques en rapport avec Eochaid mac Eirc et le Dagda – tout comme un autre Erc de l'hagiographie irlandaise, Erc de Sláine<sup>2444</sup>. Examinons donc les différents éléments qui pourraient faire d'Eochaid mac Eirc un alias du Dagda auprès de certaines populations qui peuvent avoir été des *aithech-thúatha* depuis une période fort ancienne.

Premièrement, Eochaid mac Eirc est un descendant de Genann, le roi Fir Bolg en lien avec le Connacht, la province de la fonction sacerdotale, mais comme nous le verrons plus loin, celle-ci oscille fortement entre F4 et F2 dans le cadre de l'invasion des Fir Bolg. Or, il apparaît que les Déisi sont un peuple fortement lié à F4<sup>2445</sup>. De plus, le Dagda est le dieu druide par excellence, donc il peut parfaitement représenter F1<sup>2446</sup>. En outre, la province du Connacht est celle où se trouve l'un des quatre grands centres culturels de l'Irlande, la colline d'Uisnech. Ce lieu, fondé par les Fir Bolg lors de leur division de l'Irlande<sup>2447</sup>, est célèbre pour sa célébration de la fête sacerdotale de Beltaine, ce qui le met en relation avec saint Erc<sup>2448</sup>. Or le premier nom de cette colline fut Uachdar Erca (« Sommet d'Erc »)<sup>2449</sup>, sans que ce toponyme soit expliqué, et elle est également une des résidences prêtées au Dagda<sup>2450</sup>. Chose intéressante, la mort d'Eochaid mac Eirc a lieu aux alentours du 15 juin, puisqu'il est dit dans le *CMTC* que la première bataille de Mag Tured a lieu un mois et quinze jours après le début de l'été. C.-J. Guyonvarc'h pensait que cette date ne correspondait à rien dans le

---

2441 De Vries 1963 : 45-48 ; Sterckx 1986 : 55, 69 ; 2005a : I 72 et passim.

2442 Lajoye – Oudaer 2014 : 91.

2443 *Tairired na nDéssi* = Meyer 1901, 1907.

2444 Lajoye – Oudaer 2014 : 43-49, 64-91.

2445 Du fait de leur nature d'exilés au nom servile, cf. p. 319.

2446 Cf. pp. 483, 485.

2447 Nous verrons plus loin que cet acte est en lien avec F4.

2448 Lajoye – Oudaer 2014 : 65-66.

2449 *Tochomlod mac Miledh a hEspain I nErind* §4 = Dobbs 1937 : 57, 75.

2450 Cf. n. 2838.



calendrier celtique<sup>2451</sup>. Cela n'est pas vrai si l'on se tourne vers le calendrier chrétien. En effet, il apparaît que les toponymes continentaux liés à Erc sont liés à des patronages paroissiaux situés majoritairement en juin. Si l'on accepte d'identifier le Dagda comme le correspondant insulaire du Jupiter celtique continental, cela fait aussi sens, car la concentration des dédicaces à Jupiter dans les anciennes terres celtes est particulièrement notable entre mai et juillet. De plus, les patronages en question sont liés à des dictons météorologiques concernant des pluies pouvant survenir pendant la période suivante, très importante pour les moissons<sup>2452</sup>. Or, en Irlande, nous avons vu que le règne d'Eochaid mac Eirc était caractérisé par, non pas des pluies, mais par de la rosée et l'absence d'années sans moisson. La mention de la rosée bénéfique pour les moissons se retrouve en France, au 1<sup>er</sup> mai et à la Saint-Jean (24 juin), et en Irlande dans le contexte de Beltaine<sup>2453</sup>.

Chose intéressante, le père d'Eochaid, Rinnal, est surnommé *rúad*, que nous avons vu être la composante de l'un des noms du Dagda.

Ensuite, les différents Erc et les figures liées sont en rapport avec la double idée de la tête et de la pierre, en connexion le plus souvent avec le fait que la tête heurte une pierre ou est posée dessus et la transperce<sup>2454</sup>. Mais qu'en est-il d'Eochaid mac Eirc ? Voilà ce que nous raconte le *CMTC* :

A la fin du jour les Túatha Dé Danann furent vaincus et retournèrent à leur camp. Les Fir Bolg ne les poursuivirent pas à travers le champ de bataille, mais ils s'en revinrent joyeux à leur camp. Chaque homme apporta, en présence d'Eochaid, fils d'Erc, une pierre et une tête, et ils en firent un grand cairn (...) <sup>2455</sup>.

Là aussi, nous avons une connexion entre des têtes, des pierres et Eochaid mac Eirc dans un contexte funéraire guerrier. Or, la massue du Dagda, dont un bout tue alors que l'autre ressuscite et qui peut être assimilée à la foudre<sup>2456</sup>, a été rapprochée du *mell benniget* breton, un marteau, le plus souvent en pierre, dont la fonction était de servir à abrégé les souffrances des vieillards en leur fracassant le crâne avec<sup>2457</sup>.

Eochaid mac Eirc est décrit dans le *LGÉ* comme un paragon de justice, chose que l'on retrouve chez le Dagda, souvent décrit comme un dieu mitrien, donc avec l'aspect législatif et contractuel de F1<sup>2458</sup>. En outre, c'est un aspect que possèdent saint Erc et les dieux foudroyant indo-européens<sup>2459</sup>.

Enfin, il nous faut parler de l'épouse d'Eochaid mac Eirc, Tailtiu. En effet, celle-ci devient l'épouse d'un homonyme de son premier mari, Eochaid Garb. Il a été montré qu'elle était l'incarnation de la terre, celle avec laquelle le souverain devait symboliquement se marier lors de

---

2451 Guyonvarc'h 1980- : 43.

2452 Lajoie – Oudaer 2014 : 66-71

2453 Sébillot 1904-1906 : I 94-95 ; Guibert de la Vaissière 2003 : 258-260, 312-313.

2454 Lajoie – Oudaer 2014 : 76-84

2455 *Cath Muige Tuired Cunga* §37 = Fraser 1915 : 4-7. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 33.

2456 Cf. n. 2431.

2457 Sterckx 2005a : I 187-189 ; 2005b : 71-73.

2458 Sterckx 1975 ; 2005a : I 56, 81.

2459 Lajoie – Oudaer 2014 : 90-91.

son intronisation. Or, il y a une continuité entre Eochaid mac Eirc et Eochaid Garb, puisque le second est le doublet du premier. En effet, le nom de son père, Duí, peut aussi s'écrire Dauí ; cette forme pouvant être liée, par paronymie, au gaulois *dau-* « brûler »<sup>2460</sup>. Ce symbolisme pyrétique est également présent auprès des successeurs chrétiens d'Erc<sup>2461</sup>. De plus, il lui est donné le même fils qu'au Dagda, Bodb Derg<sup>2462</sup>. Comme son premier époux, Tailtiu est en rapport avec l'aspect guerrier des Fir Bolg. Elle est donnée comme étant la nécropole des Ulates, peuple emblématique de l'Ulster, la province guerrière par excellence. De plus, elle est la nourrice du dieu Lug, un dieu, certes polyfonctionnel, mais qui a un aspect de jeune héros-guerrier essentiel, si l'on se réfère aux traditions concernant la seconde bataille de Mag Tured<sup>2463</sup>. En outre, nous avons bien vu, à travers le texte du *LGÉ* concernant Tailtiu et celui de Keating, que l'assemblée réunie à Tailtiu était l'occasion d'activités sportives qui ont un caractère guerrier tout à fait essentiel. Il est intéressant, dans ces conditions de signaler que la principale partenaire du Dagda, la Mórrígan, est une déesse profondément guerrière qui a également d'autres traits de Tailtiu. Elle aussi est une prophétesse, comme nous le montre la fin du *CMT*<sup>2464</sup>. Elle est également liée à des éminences et à un rôle nourricier, donc similaire à Tailtiu<sup>2465</sup>. Dans le même ordre d'idées, le fait que les Fir Bolg arrivent en Irlande, le jour de la Lugnasad, le jour de la célébration en l'honneur de Tailtiu, ne doit sans doute rien au hasard, du fait de ses affinités guerrières, comme le signalent les frères Rees<sup>2466</sup>.

Cependant, le rapport le plus important existant entre Eochaid mac Eirc et les dieux de l'orage indo-européens, dont le Dagda, concerne le rôle dracomachique de ces divinités.

### 3. 2. d. La mort d'Eochaid mac Eirc et le mytheme indrien.

Nous avons vu, dans le chapitre concernant les Fomóire, que ceux-ci étaient les voleurs dans la version irlandaise du mytheme indo-européen du vol des vaches cosmiques. La figure principale de ce peuple, Balor, et ses équivalents dans les autres cultures celtiques étaient les représentants du triple voleur des vaches. Celui-ci, souvent ophiomorphe, était vaincu par le dieu guerrier de l'orage ; cet épisode étant représenté, dans le monde celto-romain par la victoire de l'équivalent du Dagda, le

---

2460 *eDIL* s. v. Duí ; Delamarre 2003 : 136-137.

2461 Lajoie – Oudaer 2014 : 75-76.

2462 *Lebor Gabála Éirenn* §316 = Macalister 1938-1956 : IV 130-131.

2463 Implicitement, cela fait également d'Eochaid Garb le père nourricier de Lug. Si on compare les enfances de Lug à celles du héros gallois Pryderi, l'un des tuteurs de celui-ci, Pendaran Dyfed, identifié à un alias du dieu de l'orage gallois (Goetinck 1995 : 75-83), doit être un équivalent brittonique d'Eochaid Garb (Lajoie – Oudaer 2014 : 76 n. 44).

2464 Cf. p. 549.

2465 Sur la Mórrígan comme déesse en lien avec la terre et la fertilité, cf. en dernier lieu le dossier rassemblé par N. Beck sur cette question (2012 : 238-242). On rappellera ici l'identification faite, dans le cadre de sa comparaison entre Lug et Apollon, par B. Sergent (2004 : 310-318), entre Tailtiu, d'une part, et Gaia et/ou Thémis, d'autre part, en tant qu'incarnation de la terre, ayant un rôle de nourrice du jeune dieu et de prophétesse. De plus Lug, comme Apollon, succèdent à ces figures telluriques sur leur lieux de cultes.

2466 Rees – Rees 1961 : 164.

Jupiter celtique, sur le géant anguipède. Or, le Dagda lutte contre un monstre marin, qui rappelle cet adversaire ophiomorphe, dans le *dindshenchas* de Mag Muirthemne :

Mag Muirthemne, d'où vient ce nom ? Ce n'est pas difficile à dire. Trente ans après le déluge, la mer couvrait encore ce lieu, qui fut donc appelé Muirthemne, c'est-à-dire « Obscurité de la mer », ou « Sous le toit de la mer ». Une mer magique le couvrait, et un poulpe ayant un pouvoir de succion y vivait. Il pouvait aspirer un homme en armure jusqu'à ce qu'il se retrouve au fond de son sac à trésor. Le Dagda arriva avec sa « massue de colère » en main, et il plongea sur le poulpe en scandant ces mots : « Tourne ta tête creuse ! Tourne ton corps déchirant ! Tourne ton front résorbable ! Arrière ! Va-t-en ! » Alors la mer magique se retira avec le poulpe, et depuis, peut-être, le lieu fut appelé Mag Muirthemne<sup>2467</sup>.

Au vu de ce que nous avons dit sur les points de convergence entre Eochaid mac Eirc et le Dagda, remarquons que le premier obtint la royauté sur l'Irlande après avoir vaincu son prédécesseur, (F)Odbgen, sur cette même plaine. Ce roi peut être comparé au céphalopode monstrueux vaincu par le Dagda, puisque l'une des significations possibles de son nom est « Dépouille ». Ce rôle de pillard est également celui du poulpe géant du *dindshenchas*, car il est décrit comme ayant « un pouvoir de succion » qui lui permet d'avaler un homme en armure et de l'entreposer ainsi dans sa cavité interne, décrite comme « son sac à trésor ». (F)Odbgen peut se comprendre aussi comme « Nœud du Bois ». Cela est justifié dans le *LGÉ* par le fait que c'est durant son règne que les arbres eurent pour la première fois en Irlande des nœuds dans leur bois. Cette présence de nœuds dans le bois désigne les imperfections présentes dans le bois, provoquées par des accidents de croissance de ceux-ci, pouvant être de nature météorologique, comme un surplus d'humidité. On pourrait penser qu'il y a là une simple étymologie populaire voulant justifier le deuxième sens de ce nom, une fois le premier supplanté, du fait de l'alternance F-/O- en position initiale. Cependant, la comparaison avec la plaine inondée qu'est Mag Muirthemne donne sens à ce passage. Au vu du lien entre humidité excessive et apparition de nœuds dans le bois durant le règne de (F)Odbgen, auquel Eochaid mac Eirc met fin, de la même manière que le Dagda met fin au « règne » du monstre de Mag Muirthemne et repousse la mer qui recouvre la plaine par la même occasion. Un autre détail qui va dans le sens de notre interprétation est le fait que (F)Odbgen est le fils de Sengann, le fils de Dela lié à l'une des deux provinces du Munster. La virtualité de l'Autre Monde liée à cette province se retrouve ici dans celle des eaux diluviennes de Mag Muirthemne. Il semble donc que l'affrontement entre (F)Odbgen et Eochaid mac Eirc soit une allusion pseudo-historique au récit toponymique de Mag Muirthemne. Cet épisode de victoire sur un « dragon » aquatique ou un roi qui le représente dans une évhémérisation de ce mythe rappelle l'opposition existant entre les dieux de l'orage indo-européens et les monstres marins, telle l'opposition entre

---

2467 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 294-295.

Thor et le serpent Jormungandr en Scandinavie<sup>2468</sup>. Comparons ce mythe au combat du Dagda à Mag Muirthemne :

Le Dagda, le dieu irlandais de l'orage, affronte, armé de sa massue...	Thor, le dieu scandinave de l'orage, affronte, armé de son marteau...
...un monstre marin, une pieuvre...	...un monstre marin, un serpent...
...qui agrippe ses victimes avec ses tentacules.	...qui entoure le monde de ses anneaux.
Le résultat est un assèchement de la plaine inondée...	Le résultat est un déluge...
...peu après le Déluge (la christianisation de l'intervalle interéonique précédent).	...durant le Ragnarök (le future intervalle interéonique).

L'opposition entre Eochaid mac Eirc et l'élément aquatique ou ses incarnations ne se limite pas à cela. En effet, nous avons déjà vu que ce roi avait failli périr sous les coups de trois Túatha Dé Danann frères, alors qu'il allait se laver le visage à la fontaine guérisseuse des Fir Bolg, et il est alors sauvé par l'intervention d'un jeune guerrier anonyme. Cet épisode du *CMTC* semble préfigurer la mort d'Eochaid mac Eirc. Celle-ci a lieu au bord de la mer alors que le roi cherche à éteindre sa soif et elle est le fait de trois frères. Cette mort aquatique causée par un triple adversaire s'éclaire également si l'on a à l'esprit le mytheme dracomachique des dieux tonnants indo-européens.

Le plus connu de ces mythes est celui mettant aux prises Indra, le dieu de l'orage védique, avec Vṛtra (« l'Obstructeur »), le serpent retenant les eaux dans les mythes védiques<sup>2469</sup>. Dans des textes plus tardifs, Vṛtra est créé par Tvaṣṭṛ pour venger le meurtre de son fils, Triśiras – c'est-à-dire précisément le « Tricéphale » – ou Viśvarūpa, par Indra ou à son instigation, mais exécuté par le héros Trita Āptya. Viśvarūpa est un métis de dieu et de démon. C'est un brahmane qui sert de chapelain pour les dieux, mais il agit secrètement à l'avantage des démons, en détournant les offrandes promises aux dieux. Cela entraîna sa perte<sup>2470</sup>. La confrontation avec Vṛtra se confond parfois avec celle opposant Indra à un autre de ses ennemis, le démon Namuci. Indra a fait avec celui-ci un pacte de non agression, en lui donnant certaines garanties. Empoisonné par une liqueur qui lui enlève toute sa puissance, Indra, après avoir recouvert sa vigueur, décapite Namuci à l'aube

2468 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 47-48, 51 = Dillmann 1991 : 86-89, 97 ; *Hymiskvida* §§18-25 = Boyer 1992 : 431-433 ; *Völuspá* §56 = Boyer 1992 : 547. Lors de notre soutenance, François Emion nous a fait remarqué que l'action du Dagda lui rappelait plus directement celle d'Odin qui jette le serpent Jormungandr à la mer, peu après sa naissance. Celui-ci entoure les terres de ses anneaux (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 34 = Dillmann 1991 : 61-62). Certes, le Dagda repousse le céphalopode monstrueux dans la mer lointaine dans un acte de mise en ordre du monde, similaire à celui d'Odin, mais il n'en reste pas moins que la comparaison avec le combat de Thor est du serpent est toute aussi probante. Cela fait de ce mythe irlandais une combinaison de ces deux moments de la mythologie scandinave.

2469 *R̥gVeda*, I 32.

2470 *Taittirīya Saṃhitā*, II 4 12, II 5 1-2 ; *Śatapatha Brāhmaṇa*, I 6 3 1-17 ; *Mahābhārata*, V 9-10, XII 329 17-30 ; etc. Sur ce mythe, on consultera également Doniger (1980 : passim).

avec l'écume d'une vague<sup>2471</sup>. Les conséquences des meurtres du Tricéphale, de Vṛtra et de Namuci sont proches. A la suite de la mort du Tricéphale, la vue de son corps par Indra provoque chez lui une brûlure suscitée par la puissance spirituelle (*tejas*) du cadavre. Seule la triple décapitation, par un charpentier, du corps du brahmane permet d'apaiser cette chaleur<sup>2472</sup>. Dans une version, Indra s'invite à un sacrifice du soma, dont Tvaṣṭṛ l'a exclu à la suite du meurtre du Tricéphale et c'est à partir des restes du soma englouti par Indra, jetés dans le feu sacrificiel, que Tvaṣṭṛ va créer Vṛtra<sup>2473</sup>. A la suite de la mort de Vṛtra, un grand effroi oblige Indra à se retirer dans les eaux à la périphérie du monde, sous une forme amoindrie, à l'intérieur d'une tige de lotus<sup>2474</sup>. Après le meurtre de Namuci, Indra doit se purifier dans une rivière pour évacuer le péché d'avoir tué un être avec lequel il avait fait un pacte d'amitié<sup>2475</sup>.

Les différents éléments du récit indien ont été rapprochés, par G. Dumézil, de la geste du troisième roi de Rome, Tullus Hostilius, celui qui représente la fonction guerrière<sup>2476</sup>.

Si l'on revient au récit de la mort d'Eochaid mac Eirc, plusieurs choses apparaissent. Tout d'abord l'événement premier qui va le mener à son funeste destin est le fait qu'il tue Bres mac Eladain. Celui-ci présenté en solidarité avec ses frères et l'un de ses homonymes qui n'apparaît plus ensuite ailleurs :

(...) Du côté des Túatha Dé Danann vinrent d'abord dans la bataille : le grand Dagda, Ogma, Bres, Delbaeth, les cinq fils d'Elatha fils de Delbaeth et avec eux Bres fils d'Elatha, fils de Nét, de la race des Fomóire (...) <sup>2477</sup>.

Ce qui est étrange ici, c'est qu'il y a deux Bres mac Eladain. Le deuxième se distingue du premier, car il n'a pas le même grand-père que le premier et il est donné comme appartenant à la race des Fomóire, les démons irlandais. De cette distinction entre les deux Bres, il n'est plus question ensuite, si ce n'est que le Bres petit-fils de Delbáeth est tué par Eochaid mac Eirc<sup>2478</sup> et que l'autre Bres devient roi des Túatha Dé Danann, du fait de l'incapacité de Núadu à régner. Il n'empêche que le Bres qui succède à Núadu est donné comme le petit-fils de Delbáeth et non de Nét, dans le *CMT*, et il est également de la race des Fomóire<sup>2479</sup>. Ces deux Bres sont ultimement le même, puisque les deux généalogies ou plutôt une superposition de celles-ci sont données par le *LGÉ*<sup>2480</sup>. Le fait que l'auteur du *CMTC* ait introduit deux personnages identiques qui ne se

2471 *Vḍjasaneyi Saṃhitā*, X 34 ; *Śatapatha Brāhmaṇa*, XII 7 1, XII 7 3 ; *Mahābhārata*, IX 43 33 ; *R̥gVeda*, X 131 4-5 ; etc. Cf. Bloomfield (1893) pour une vision exhaustive des sources et la présentation de cette histoire.

2472 *Mahābhārata*, V 9 26, V 9 43.

2473 *Śatapatha Brāhmaṇa*, I 6 3 6-11.

2474 *Mahābhārata*, V 10 39-47, V 14 5-9.

2475 *Mahābhārata*, IX 42 28-37.

2476 Dumézil 1985b : 16-67.

2477 *Cath Muige Tuired Cunga* §48 = Fraser 1915 : 44-45. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 35.

2478 On le déduit, car la mort de ce Bres entraîne l'assaut vengeur de ses frères.

2479 *Cath Maige Tuired* §14 = Gray 1982 : 26-27.

2480 *Lebor Gabála Éirenn* §329 = Macalister 1938-1956 : IV 148-149. Dans ce passage, il est dit petit-fils de Nét alors qu'il devrait être son arrière-petit-fils.

distinguent que par leurs origines est dû à la nécessité de régler le paradoxe suivant : comment expliquer que l'on ait le personnage de Bres qui meurt tué par Eochaid mac Eirc et qui succède, bien vivant à Núadu, à la fin du même récit ? Ce paradoxe prouve bien qu'il y avait une tradition qui faisait tuer Bres par le roi des Fir Bolg, mais pour quelle raison ?

À la suite de B. Sergent, C. Sterckx a montré qu'Elatha, le père de Bres, était similaire à Tvaṣṭṛ, le père de Viśvarūpa et de Vṛtra<sup>2481</sup>. De plus, les biographies de ces deux ensembles père-fils sont parallèles, comme nous le montre C. Sterckx dont je reproduit ici le tableau comparatif<sup>2482</sup> :

<b>Irlande</b>	<b>Inde<sup>2483</sup></b>
Elatha, roi des démons mais de statut ambigu, car bien inscrit dans la lignée des dieux.	Tvaṣṭṛ, chef et géniteur de démons mais dont le statut est ambigu car il semble s'inscrire lui-même parmi les dieux.
Il engendre avec une sœur des dieux, Ériu...	Il engendre avec une sœur des démons, Danu...
...un fils « métis », Eochaid Bres...	...un fils « métis », Viśvarūpa...
...qui revêt la dignité majeure de roi des dieux...	...qui revêt la dignité majeure de chapelain des dieux.
...sur la recommandation malheureuse des femmes des dieux.	Tvaṣṭṛ est le protégé des femmes des dieux <sup>2484</sup> .
Au lieu d'assurer, comme il le devrait en tant que roi, la prospérité des dieux, Eochaid Bres en offre en fait tout le bénéfice aux démons et réduit les dieux à un statut indigne.	Au lieu d'assurer comme il le devrait la prospérité des dieux en leur réservant le bénéfice du sacrifice, Viśvarūpa l'offre en secret aux démons et il menace ainsi le statut même des dieux.
Après avoir mené une guerre sans merci contre les dieux avec son fils Eochaid Bres...	Après avoir mené une guerre sans merci contre les dieux à travers son autre fils monstrueux Vṛtra...
...Elatha est tué par son petit-fils divin Lug <sup>2485</sup> .	... Tvaṣṭṛ est tué par son fils ou petit-fils Indra <sup>2486</sup> .

Il s'ensuit que Bres est équivalent au Trisiras/Viśvarūpa et à Vṛtra. Le fait que C. Sterckx compare Lug, le meurtrier de Bres dans le *CMT2*, à Indra, le meurtrier du tricéphale indien, implique que le meurtrier du doublet de Bres dans le *CMTC*, Eochaid mac Eirc, est également un équivalent irlandais d'Indra ; ce qui renforcerait notre correspondance entre le roi des Fir Bolg et le Dagda.

Dans le *CMTC*, la mort de Bres est suivie par l'attaque vengeresse de ses frères. De la même manière Tvaṣṭṛ, l'équivalent indien d'Elatha, venge la mort de Trisiras/Viśvarūpa, par Indra, en

2481 Sterckx 2011c : 123-124, 126.

2482 *Ibid.* : 125.

2483 Sur tout cela, cf. Doniger 1980 : 102-111.

2484 *Taittirīya Saṃhitā*, VI 5 8.

2485 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* II. 813-853 = Ó Cuív 1945 : 40-42. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 70-71.

2486 Sur Indra, fils ou petit-fils de Tvaṣṭṛ, cf. Doniger 1980, 102 n. 65.

créant Vṛtra, qui peut être considéré comme le frère artificiel de Trisiras/Viśvarūpa. Cependant, les quatre frères de Bres n'arrivent pas à atteindre Eochaid mac Eirc, car ils sont alors interceptés par les quatre fils de Sláine :

(...) Les troupes de ces quatre hommes partirent à la recherche d'Eochaid à l'endroit où elles l'entendaient diriger le combat. Les quatre fils de Sláine, Mella, Esi, Ferb et Faebur vinrent contre eux. Chacun frappa contre le bouclier de l'autre et cette bataille fut livrée avec de grands mouvements d'épée. Des plaies furent ouvertes par le tranchant des lames. Les quatre fils de Sláine tombèrent devant les quatre autres hommes, et Leaca mac Slaingi [« les Tombes des Fils de Sláine »] sont l'endroit où ils sont enterrés(...) <sup>2487</sup>.

Ensuite, il n'est plus question d'une éventuelle confrontation entre les fils survivants d'Elatha et le meurtrier de leur frère. Nous avons déjà vu qu'ensuite, Eochaid mac Eirc et son fils Sláine Finn vinrent au combat pour massacrer les troupes des Túatha Dé Danann. Au terme de ce massacre, Eochaid mac Eirc est pris d'une grande faiblesse et d'une grande soif. Il part à la recherche d'un point d'eau où boire et se laver le visage, mais il est poursuivi par l'armée des Túatha Dé Danann. Son fils tente de couvrir sa fuite, mais il est tué. Pendant ce temps les druides des Túatha Dé Danann cachent à Eochaid les fleuves et les ruisseaux d'Irlande jusqu'à ce qu'il arrive à la grève qui porte son nom, où il meurt face aux trois fils de Nemed, fils de Badruí.

On remarquera avant toute chose que, juste après la mort de Bres, comme après la massacre des troupes des Túatha Dé Danann, des guerriers homonymes s'interposent pour sauver Eochaid mac Eirc. Dans le premier cas, il s'agit des quatre fils de Sláine, tandis que dans le second, il s'agit de Sláine Finn. Cela indiquerait que ces deux épisodes pourraient être considérés comme des doublets successifs.

La soif et la faiblesse dans laquelle se retrouve Eochaid mac Eirc est similaire à la faiblesse dans laquelle se trouve Indra face au corps brûlant de Trisiras/Viśvarūpa, jusqu'à ce que Trita Āptya ou le bûcheron ne décapite ce dernier. De plus, signalons qu'Indra vide trois chaudrons de soma avant d'affronter Vṛtra, alors qu'ici Eochaid est pris de soif après avoir vaincu ses adversaires. L'étanchement de la soif du roi Fir Bolg lui est refusé par les Túatha Dé Danann qui retiennent les eaux douces d'Irlande. Ce sont des « obstruteurs » de la même manière que Vṛtra qui retient également les eaux indiennes. Le meurtre de Vṛtra est suivi de la fuite d'Indra vers la périphérie aquatique du monde, de la même manière que le massacre perpétré par Eochaid entraîne la soif qui le fait fuir aux confins aquatiques de l'Irlande. Eochaid veut également se laver le visage, ce qui est similaire à la purification d'Indra après le meurtre de Namuci. En outre, une fois la grève atteinte, il est tué par trois fils de Nemed, fils de Badruí. Arrêtons-nous quelques instants sur ces meurtriers et leur ascendance. Enfin, nous avons vu que certaines versions faisaient décapiter Namuci, le doublet

---

2487 *Cath Muige Tuired Cunga* §49 = Fraser 1915 : 48-49. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 36.

de Vṛtra, par Indra, à l'aube, au bord de la mer et avec de l'écume. Cela rappelle la localisation marine de la mort d'Eochaid, située à l'occident, la direction du coucher du soleil<sup>2488</sup>.

Les noms de ces meurtriers sont pertinents dans le cadre de notre comparaison. Cessarb doit être compris comme un jeu de mots sur les sens de *ces(s)* « maladie, inertie » mais aussi « lance »<sup>2489</sup> et *us(s)arb* « mort »<sup>2490</sup>. Ce nom renverrait donc aux circonstances de la mort d'Eochaid. Le second frère porte le nom de Luam, qui est le terme pour « pilote »<sup>2491</sup>. Ici ce nom doit être en relation avec le contexte aquatique de la mort d'Eochaid. Le nom du troisième, Luachra, peut se comprendre comme « le roseau, le marais »<sup>2492</sup>. Cela rappelle là aussi le contexte aquatique de cet événement, mais également le fait qu'Indra se cache au cœur d'une plante aquatique après le meurtre du tricéphale. Macalister voyait dans cette triade meurtrière une réminiscence des trois pêcheurs antédiluviens ou des trois meneurs de la prise de la Tour de Conann<sup>2493</sup>, mais l'étude de leur nom montre bien leur lien avec l'héritage indo-européen. Selon R. M. Scowcroft, ces trois frères et leurs ascendants auraient été inventés de toute pièce, car ils n'apparaissent dans aucune autre tradition et, surtout ils représenteraient l'opposition entre les *neimid* et les *aithech-thúatha*<sup>2494</sup>. En effet, ce Nemed est l'homonyme du représentant de la catégorie sociale du même nom, dont les Túatha Dé Danann sont les descendants. Certes, une telle symbolique, que nous explorerons plus en détail, est tout à fait plausible, mais elle n'est pas nécessairement récente et incompatible avec celle que nous développons ici. Pour Scowcroft, il ne faut pas voir Badruí comme le patronyme de ce Nemed, mais comme une épithète de celui-ci, signifiant « qui était druide », qui serait tardive et lui aurait été associée pour des motifs synchronistiques<sup>2495</sup>. Cependant, ces arguments peuvent être retournés. Ce Nemed « Sacré » est un druide et à trois fils. Or, Indra tue un triple adversaire qui est lui aussi sacré, puisqu'il s'agit d'un brahmane, c'est-à-dire l'équivalent indien d'un druide. De plus, il y a un autre personnage qui porte le surnom de Badruí. Il s'agit d'un roi des généalogies d'Ulster, du nom de Cruind, dont les trois fils ont tué le roi Fergus Foga, le dernier roi ulate à avoir régné à Emain Macha<sup>2496</sup>. Or, nous avons vu qu'Agnoman était à la fois le nom du père de Nemed et de celui d'un de ses équivalents dans la tradition ulate, le mari d'une des trois Macha. Donc, Cruind Badruí est le

---

2488 Signalons au passage que le Dagda, à un alias duquel nous identifions Eochaid mac Eirc, n'est pas seulement un dieu tonnant, mais aussi une divinité solaire (Sterckx 2005a : II 259-267). Le fait qu'Eochaid mac Eirc meurt au bord de la mer, dans la direction du soleil couchant, en fin de journée, cadrerait parfaitement avec un symbolisme solaire vespéral.

2489 *eDIL* s.v. ces (1 et 3) ; *LEIA* C-77, C-79.

2490 *eDIL* s.v. us(s)arb ; *LEIA* U-31.

2491 *eDIL* s.v. lám, luam.

2492 *eDIL* s.v. lúachair.

2493 Macalister 1938-1956 : IV 3.

2494 Scowcroft 1988 : 60-61.

2495 *Ibid.* : 61.

2496 *Lebor Gabála Éirenn* §608 (b) = Macalister 1938-1956 : V 344-345. Sur ce Cruind, cf. O'Brien 1962 s. v. Cruind ba druí.



père de trois meurtriers d'un roi dont la mort met fin à une époque, de la même manière que le meurtre d'Eochaid met fin à la souveraineté des Fir Bolg. Mais, ce qui est encore plus intéressant pour notre propos est le fait que Fergus est un nom associé à des hypostases et/ou fils du Dagda<sup>2497</sup> et que le surnom de Fergus Foga signifie « de la lance »<sup>2498</sup> et il le porte parce qu'il aurait inventé la lance<sup>2499</sup>, ce qui nous rappelle bien des éléments de la biographie d'Eochaid mac Eirc. Il s'ensuit que ces deux traditions doivent puiser, du fait de leurs ressemblances et de leur disparité, à une source commune qui remonte à un prototype indo-européen.

La comparaison peut être également poursuivie du côté latin et dans deux directions croisées. La première concerne les rapports établis par G. Dumézil entre le règne de Tullus Hostilius et les faits indriens exposés plus haut. Le savant français remarque que la seconde phase de la geste de Tullus Hostilius, son opposition au roi albaïn Mettius Fuffetius, correspond à celle d'Indra et de Namuci. Ainsi, après de premières hostilités, les deux parties décident d'une trêve, d'une amitié, qui passe à Rome par l'assujettissement d'Albe à Rome et l'aide militaire de Mettius à Tullus. C'est dans la confiance de cet accord que, en Inde, le démon enlève toutes ses forces à Indra, à la faveur de son ivresse, tandis qu'à Rome, Mettius, en pleine bataille enlève la moitié de ses forces militaires à Tullus. Dans les deux cas, Indra et Tullus en appellent à des divinités de la troisième fonction (ou assimilées<sup>2500</sup>) pour rétablir la situation, deux dieux et une déesse. En Inde, ces trois divinités lui expliquent le moyen de se débarrasser de Namuci tout en respectant leur accord. A Rome, Tullus s'adresse à Quirinus, Ops et Saturne qui lui donnent le moyen de remporter la victoire et il trouve tout seul le moyen de se débarrasser de Mettius, en feignant de respecter leur accord et en l'écartelant en deux, de la même manière que Mettius a agit traîtreusement envers Tullus, en voulant séparer l'armée en deux, tout en incorporant définitivement Albe à Rome. Dans les deux cas, la mort du mauvais est induite par une technique employée une seule fois à cette occasion et qui inclut une séparation du corps en deux, puisque Namuci est décapité au moyen de l'écume<sup>2501</sup>.

Comme dans ces récits romano-indiens, nous avons un roi guerrier qui est face à un ennemi avec qui il fait une trêve. Dans le *CMTC*, un premier affrontement a lieu lorsque les Túatha Dé Danann envoient à Tara la Mórrígan, Badb et Macha pour qu'elles exercent leur sorcellerie sur les Fir Bolg que les druides de ceux-ci repoussent. Peu après, alors que les Fir Bolg s'avancent vers la plaine où se trouvent les Túatha Dé Danann, les Túatha Dé Danann envoient trois messagers, en fait

---

2497 Hily 2014.

2498 *eDIL* s.v. foga. Cf O'Rahilly 1946 : 68.

2499 *Cóir Anman* §§117 (CA2), 7 (CA1) = Arbuthnot 2005 : II 106, 143, 178, 185.

2500 A Rome, Tullus demande l'intervention de Quirinus, mais aussi semble-t-il d'Ops et de Saturne. Or, les frères Sauzeau (2012 : 260-263) pensent que ces divinités sont plutôt rattachables à la quatrième fonction. Il n'en reste pas moins que ces deux dernières divinités ont des affinités avec la fonction productrice.

2501 Dumézil 1985b : 43-55. Nous avons présenté les sources indiennes au début de cette sous-partie. Les sources romaines sont Tite-Live (*Histoire romaine*, I 27-28) et Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, III 23 6-30 7).

leurs poètes, Coirpre, Aí et Edan. Ceux-ci doivent proposer aux Fir Bolg qu'ils se partagent la moitié de l'Irlande. Les Fir Bolg et Eochaid refusent le partage, mais décident d'une trêve le temps que les armes qu'ils utiliseront lors de la bataille finale soient prêtes<sup>2502</sup>. Ici, comme en Inde, une trêve est proposée et, contrairement à ce qui se passe à Rome, ce n'est pas l'union de deux peuples, mais le potentiel partage de l'Irlande qui est refusé par les Fir Bolg. A Namuci, qui empoisonne Indra, affaibli par Tvaṣṭṛ avec de l'alcool, correspond Eochaid qui reçoit les ambassadeurs des dieux d'Irlande avec tous les égards dus à leur rang. Les échanges des armes entre les deux peuples et la durée stipulée de la trêve semblent correspondre à la clause de non-agression de Namuci par Indra qui passe par une condition sur le moment de l'agression potentielle et sur l'arme employée. Les trois ambassadeurs correspondent ici aux trois dieux de la fonction productrice indienne qui conseillent Indra. Dans le premier cas, ils permettent la mise en place de la trêve, dans le second, ils permettent de la contourner. Dans les deux cas, on a la même répartition, une déesse – deux dieux et les trois ambassadeurs irlandais sont eux-mêmes liés à la troisième fonction : Aí est lié à la troisième fonction et au roi qui la représente dans la série fonctionnelle des souverains divins d'Irlande<sup>2503</sup> ; Coirpre est le petit-fils de Dían Cecht, le dieu-médecin, par Edan<sup>2504</sup>. Or cette dernière est surnommée « la poétesse » (*baneices*)<sup>2505</sup> et un texte la donne comme une guérisseuse dont le nom est synonyme de poésie<sup>2506</sup>. Elle est donc une guérisseuse mais aussi une poétesse, comme Sarasvati qui est aussi la déesse du savoir, des arts et de l'éloquence<sup>2507</sup>. Enfin, le fait que l'accord porte sur des lances nous rappelle que ce type d'arme sera celui qui tuera Eochaid, de la même manière que l'accord indien porte sur l'arme qui tuera Namuci. De plus, le fait que les mises à mort de Namuci et de Mettius soient uniques en leur genre a pour parallèle inverse, en Irlande, la mise à mort d'Eochaid qui sera le premier roi – d'une longue liste ! – tué au moyen d'une lance.

La deuxième voie de comparaison est le fait de Roger D. Woodard. Celui-ci a montré que les agissements d'Indra dans la version indienne du vol des vaches cosmiques ; ceux d'Hercule (assimilé à la divinité sabine Semo Sancus) dans la version romaine de ce mythe ; et l'affrontement entre Cú Chulainn et les fils de Nechta Scéne appartiennent au même mythe. Il appelle ce dernier « la crise du guerrier » (*crisis of the warrior*) et il le définit comme un état disfonctionnel où se trouve le guerrier après avoir vaincu l'adversaire triple. Cette disfonction s'accompagne d'une fuite du guerrier, depuis la périphérie vers le centre ou l'inverse. Pour juguler cet état post-traumatique, qui peut prendre la forme d'une chaleur ou d'une rage brûlante, une

---

2502 *Cath Muige Tuired Cunga* §§30-31 = Fraser 1915 : 26-29. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 31-32.

2503 Cf. pp. 638-639.

2504 Sterckx 2009a : 115-116

2505 *Lebor Gabála Éirenn* §128 = Macalister 1938-1956 : IV 122.

2506 *Sanas Cormaic* §537 = Meyer 1912 : 45, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 67.

2507 Macdonell 1897 : 87.

solution est trouvée par une figure clairvoyante, le plus souvent une femme : le peuple doit montrer au guerrier – en particulier dans les versions latines et celtiques du mythe – la vision érotique de corps féminins dénudés, dont il détournera le regard pour que lui soit appliqué les eaux qui apaiseront son échauffement guerrier, permettant ensuite le retour à l'ordre normal des choses<sup>2508</sup>. Dans le récit de la mort d'Eochaid mac Eirc, nous pouvons remarquer que nous avons cette idée de fuite d'un guerrier dans un état post-traumatique brûlant vers une périphérie où il tentera de s'appliquer les eaux qui lui feront reprendre son état normal, en vain<sup>2509</sup>.

R. D. Woodard compare également ce mytheme indo-européen au complexe mythico-rituel des *Poplifugia* et des *Nonae Caprotinae*, des 5 et 7 juillet. Cette « fuite du peuple » correspondrait, soit à la « disparition » traumatique de Romulus<sup>2510</sup>, soit à un autre mouvement des masses romaines, cette fois-ci devant des envahisseurs rendus inoffensifs par le stratagème d'une esclave rusée et de ses suivantes<sup>2511</sup>. Selon notre auteur, ce complexe associerait à la fois l'expérience de la « crise du guerrier » et sa résolution<sup>2512</sup>. Étudions ces deux mythes successivement dans leurs implications vis à vis des derniers instants d'Eochaid mac Eirc.

En ce qui concerne la disparition de Romulus, deux versions de cet événement nous sont données. Toutes les deux se passent à la périphérie de l'espace romain, dans un endroit appelé le *Caprae Palus* « le Marais de la Chèvre » sur le Champ de Mars. Dans la première version, alors que Romulus rend la justice au peuple, le soleil est couvert par les nuages d'un orage qui éclate bientôt, plongeant la scène dans les ténèbres et faisant fuir l'assistance. Pendant ce temps, Romulus disparaît mystérieusement, ce qui est assimilé à l'apothéose de Romulus en tant que Quirinus<sup>2513</sup>. La seconde version, dans les mêmes circonstances, fait assassiner Romulus par des Patriciens ou de nouveaux citoyens de Rome, au moment où la tempête obscurcit la scène alors que le peuple et la garde de Romulus l'ont délaissé<sup>2514</sup>. Pour R. G. Woodard, il s'agit d'une « crise du guerrier » puisque le lieu de la disparition de Romulus se trouve être un espace martial situé à la limite extérieure de Rome. Il mentionne aussi le fait que Romulus vient d'entamer la conquête des peuples voisins ; que son apothéose est le fait de son père Mars, dieu de la guerre, et que la transformation de Romulus en Quirinus est associée au caractère martial de ce dieu, surtout en tant que manieur de lances, du

---

2508 Woodard 2013.

2509 La figure clairvoyante et le motif de la vision de la féminité érotique semblent absents du récit de la mort d'Eochaid mac Eirc, mais certains indices nous les révéleront sous une forme altérée.

2510 Cf. *Infra*. pour les sources.

2511 Varron, *La Langue latine*, VI 18 ; Macrobe, *Saturnales*, I 11 37-40, III 2 14 ; Plutarque, *Vie de Camille*, XXXIII 1-7 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XXIX 3-6. Cf. Woodard 2013 : 7-8.

2512 Woodard 2013 : 257-268.

2513 Tite-Live, *Histoire romaine*, I 16 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, III 56 2 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XXVII 7 ; Ovide, *Fastes*, II 491-496.

2514 Tite-Live, *Histoire romaine*, I 16 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, III 56 3-5 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XXVII 5-6.

terme sabin desquelles son nom viendrait, d'après une étymologie populaire<sup>2515</sup>. Ici, plusieurs parallèles apparaissent avec la mort d'Eochaid mac Eirc<sup>2516</sup>.

Ainsi, dans le cas de Romulus, nous avons un roi guerrier qui rend la justice au moment de sa mort, alors qu'Eochaid mac Eirc est le roi, renommé pour son sens de la justice, d'un peuple paradigmatiquement guerrier. Observons également que la disparition de Romulus prend place au moment où il mène des guerres de conquête pour l'hégémonie de Rome, alors qu'Eochaid mac Eirc meurt au cours de la conquête de l'Irlande par les Túatha Dé Danann. Dans le même ordre d'idées, la mort de Romulus est le fait de nouveaux citoyens – de Latins venant d'être conquis – alors que celle d'Eochaid mac Eirc est le fait des nouveaux conquérants de l'Irlande. Dans les deux cas, il s'agit d'un meurtre collectif, perpétré dans une zone périphérique et aquatique et mettant en jeu un mouvement entre le centre et la périphérie : dans le mythe romain, le peuple fuit au moment de l'orage, de la périphérie du Champ de Mars vers le centre romain ; dans le récit irlandais, la masse des Túatha Dé Danann poursuit Eochaid mac Eirc et un grand nombre des Fir Bolg qui l'accompagnent, du centre du champ de bataille vers la plage où il va mourir. Dans le *CMTC*, la conjonction romaine de l'obscurité et des trombes d'eau orageuses (négatives) est remplacée par le fait que la recherche des eaux rafraîchissantes (positives) – qui disparaissent – prennent place à la fin de cette journée de combats, à mesure que l'obscurité s'installe. Enfin, on remarquera que le récit de la transformation de Romulus en Quirinus est marqué par l'association de ce dernier à la lance. Or, nous venons de voir que cette arme était associée, non seulement, au père et au nom d'Eochaid mac Eirc, mais aussi à cette première bataille de Mag Tured et, plus particulièrement, à la mort d'Eochaid.

Pour ce qui est du récit concernant le second *Poplifugium*, il prend place alors que Rome est assiégée par les Latins depuis le Champ de Mars. Ceux-ci demandent aux Romains de leur remettre toutes les vierges romaines. Pour régler ce problème, une esclave – Philotis ou Tutula – propose que les esclaves mettent les habits des Romaines pour prendre leur place. Une fois arrivées au camp des assiégeants, elles les enivrent de vin, les épuisent par une copulation constante et les désarment alors qu'ils dorment. La meneuse servile prévient ensuite les Romains en leur faisant signe avec une torche du haut d'un arbre, les Romains avancent alors et massacrent les Latins désarmés et épuisés.

Ici, la « crise du guerrier » est celle de l'invasion ennemie. Le peuple romain se précipite vers la périphérie dans ce récit, pour massacrer les Latins, comme dans le rituel qui le commémore, pour aller sacrifier. La figure clairvoyante est ici la femme qui va mener les autres esclaves au camp des assiégeants pour épuiser leur force menaçante à travers un acte sexuel massif dans un espace qui

---

2515 Woodard 2013 : 35-49, passim.

2516 Les événements de la vie de Romulus se retrouvent en particulier dans l'invasion des Fils de Míl. Cf. chap. X. 3. 3. d.

sera similaire à la périphérie aquatique de la mort de Romulus<sup>2517</sup>. Ici, le rapport avec la mort d'Eochaid mac Eirc est le fait que celui-ci, comme l'armée latine, est affaibli et subit la mort de la part de la masse de ses adversaires qui viennent vers lui dans un lieu périphérique et aquatique.

Enfin, en ce qui concerne ces deux rituels romains dans leur ensemble, on remarquera que leur date – début juillet – est proche de la date de la mort d'Eochaid mac Eirc – fin juin.

Le seul élément du mytheme découvert par R. Woodard qui ne se retrouve pas dans la mort d'Eochaid mac Eirc, ce sont les motifs qu'il appelle « l'érotisme féminin » et « la femme clairvoyante ». Ce dernier ne semble pas présent puisque le rôle que joue ce personnage féminin clairvoyant ou sagace est de faciliter ou de mettre en place la récupération du guerrier dans sa patrie<sup>2518</sup>, ce qui n'est pas du tout le cas dans le *CMTC*, comme dans le récit de la disparition/mort de Romulus. De même, le premier motif n'apparaît pas dans le cadre de la mort du premier roi de Rome. Rappelons que cet érotisme féminin passe par la vision du corps nu d'un ou plusieurs personnages féminins qui représentent le pouvoir réintégrateur de la troisième fonction dumézilienne, celle de la fertilité, qui passe par le l'immersion dans les eaux. Dans le *CMTC*, il y a également un couplage entre vision révélatrice et les eaux rafraîchissantes, mais de manière inversée. En effet, Eochaid mac Eirc cherche à apaiser sa chaleur guerrière avec les eaux d'Irlande qui se dérobent à sa vue sous l'action des druides des Tuatha Dé Danann car ils comprennent qu'une soif brûlante touche le roi des Fir Bolg. Ici, la sagacité des druides des Tuatha Dé Danann leur permet d'identifier ce qui leur permettra de vaincre Eochaid, c'est-à-dire cacher les eaux d'Irlande. Or, les eaux, théoriquement en lien avec le dévoilement féminin, sont ici cachées. De même, alors que l'action de la femme clairvoyante permet de résoudre le problème posé par le guerrier en crise, parfois en suscitant le dévoilement féminin, ici c'est la sagacité des druides qui entraîne inversement une disparition, un camouflage. Cependant, ici, il n'y a apparemment aucun personnage féminin, car, autant la compréhension de la soif d'Eochaid que le camouflage des eaux d'Irlande, est le fait des druides des Tuatha Dé Danann. Les seuls druides clairement individualisés, dont l'action a pour but de nuire aux Fir Bolg, sont, dans le *CMTC*, les trois druidesses intervenant au départ. On pourrait donc comprendre que la présence féminine au sein de ce mytheme, aussi bien dans son érotisme que dans sa clairvoyance, est représentée par les druides des Tuatha Dé Danann, qui peuvent se résumer implicitement à ces trois déesses. Un argument en faveur de cette vision des choses, c'est que R. M. Scowcroft considère que le rôle de la déesse en tant que pourvoyeuse de la boisson de souveraineté est, ici, incarnée par l'Irlande elle-même qui refuse à Eochaid mac Eirc de continuer sa souveraineté en lui refusant de boire les eaux d'Irlande<sup>2519</sup>. Or, même si Scowcroft fait

---

2517 Woodard 2013 : 78- 89, 128-129, 176-178, 208-215, 219-228.

2518 *Ibid.* : 202.

2519 Scowcroft 1995 : 134 et 134 n. 55.

ici une erreur en faisant de l'Irlande elle-même l'agent de la disparition des eaux, il n'est pas loin de la vérité, car, d'une part, la triple déesse a aussi un aspect souverain pouvant incarner l'Irlande, et, de ce fait, un rôle de vectrice de la boisson royale, concomitant à son rôle hiérogamique lors du *banais rígi*<sup>2520</sup>.

Il s'ensuit donc que la mort d'Eochaid mac Eirc est l'inverse de la victoire d'Indra sur les fils de Tvaṣṭr. C'est là sans doute un matériel pré-chrétien, car, sur le continent, saint Germain l'Écossais, un saint normand aux affinités joviennes reconnues, est pris d'une soif inextinguible peu de temps avant sa mort et il assèche les cuves de vin d'un seigneur qui lui en refusait l'accès – de la même manière que les Túatha Dé Danann refusent l'accès des eaux d'Irlande au roi Eochaid et que Tvastr refuse l'accès du soma à Indra – avant d'être décapité par un autre seigneur au Vieux-Rouen-sur-Bresles d'une manière qui rappelle le meurtre du tricéphale par Indra<sup>2521</sup>. Le fait que la mort d'Eochaid mac Eirc soit liée aux eaux et qu'elle inverse la victoire de figures indiennes sur des monstres qui empêchent l'écoulement normal de celles-ci, peut se comprendre par le fait qu'Eochaid est le dernier roi, et donc le symbole même de l'existence politique, des Fir Bolg. Lui vaincu, les Fir Bolg cessent d'être une entité politique souveraine. Autrement dit, la défaite d'Eochaid marque la fin d'un monde, alors que la victoire d'Indra est un acte cosmogonique<sup>2522</sup>. Les différents arguments développés ici tendent donc à prouver qu'Eochaid mac Eirc n'est autre qu'un représentant irlandais des dieux guerriers tonnants indo-européens.

Terminons sur un dernier argument avec la tombe d'Eochaid mac Eirc, à laquelle correspond une curieuse tradition :

Le Carn de Tragh Eothaile. On ne l'aperçoit pas moins lorsque la marée est haute que lorsque la marée est basse, et malgré le fait que la marée s'élève au-dessus des grands rochers sur la plage autour de lui, ça et là<sup>2523</sup>.

Ici, la tombe d'Eochaid mac Eirc est toujours au-dessus de l'eau. Cela peut évoquer le fait que les dieux tonnants indo-européens, comme nous l'avons vu avec le Dagda, peuvent être antagonistes de l'élément marin et le repousser. Or, il est intéressant de voir que saint Erc mac Dega est dit passer de longues heures de prières et de mortifications dans les eaux de la Boyne, submergé jusqu'aux aisselles<sup>2524</sup>. Cette confrontation chrétienne aux eaux nous rappelle l'insubmersibilité de la tombe d'Eochaid mac Eirc et la symbolique théologique qui y est liée.

---

2520 On remarquera que les esclaves romaines, qui enivrent et épuisent sexuellement les Latins assiégeant Rome, font une forme de *banais rígi* inversé qui ne permettra pas aux Latins d'obtenir la souveraineté sur Rome mais entraînera leur perte. Il est également intéressant de constater que les femmes mises en jeu dans l'anecdote romaine sont de nature servile, alors que le *banais rígi* inversé entre la femme de Partholón et son serviteur se déroule durant une invasion de l'Irlande liée à la servitude.

2521 Lajoye 2008b.

2522 Varenne 1982 : 89, *passim* ; Sergent 1998b : 155-157.

2523 *De ingantaib Érenn* §8 = Todd 1848 : 198-199.

2524 *Fled Dúin na nGéd* = O'Donovan 1842 : 18-19.

Dans le meurtre des fils de Tvaṣṭr, comme dans la mort d'Eochaid mac Erc, une figure aide le personnage principal. En Inde, c'est Trita Āptya (ou un charpentier anonyme) qui aide Indra, tandis qu'en Irlande, c'est soit Sláine Finn, soit les fils d'un de ses homonymes qui protègent Eochaid mac Eirc. On peut dès lors avancer l'hypothèse que le correspondant irlandais de Trita Āptya n'est autre que Sláine. C'est ce que l'on va tenter de prouver dès à présent.

### 3. 2. f. Sláine : un Trita Āptya irlandais ?

La particularité du nom Sláine est d'avoir été porté à la fois par le premier roi des Fir Bolg et par l'héritier du dernier souverain de ce peuple, sans parler de leur homonyme appartenant à l'invasion de Partholón sur lequel nous reviendrons plus loin. Comme nous avons pu le voir, le premier Sláine mentionné est lié à la troisième fonction, à travers son lien avec le Leinster, l'idée de festin<sup>2525</sup>, mais aussi par son nom qui signifie « Santé », la médecine étant une notion liée à F3. Le dernier ne s'en distingue que par le surnom de *finn*. Parmi tous les sens de ce qualificatif, celui que l'on doit identifier dans ce cas est celui de « Beau », une caractéristique en rapport avec la troisième fonction là aussi, mais cela peut être également « le Juste, le Véridique »<sup>2526</sup>, car le premier roi des Fir Bolg était renommé pour sa justice – comme Eochaid mac Eirc, le père de Sláine Finn, au demeurant. De plus, l'idée de justice est liée à la première fonction et donc à la province du Connacht, à laquelle Genann et ses descendants – dont Sláine Finn – sont liés.

Précédemment, nous avons évoqué le fait que Sláine puisse être l'équivalent irlandais de l'indien Trita « Troisième » Āptya, le cadet d'un groupe de trois frères, surtout connu pour avoir tué le tricéphale indien. Ce meurtre est le motif représentatif que G. Dumézil appelait « le Troisième tue le Triple »<sup>2527</sup>. Les autres correspondants de ce motif sont, à Rome, le meurtre des triples Curiaces par le troisième Horace<sup>2528</sup> ; en Grèce, Héraclès, né d'une nuit trois fois plus longue que la normale<sup>2529</sup>, qui tue le triple Géryon ; en Iran, Thraētaona « Troisième » qui tue le triple Aži Dahākā. En Scandinavie, il s'agit sans doute du dieu Valí, né après trois démarches vaines d'Odin<sup>2530</sup>. En Irlande, Cú Chulainn, né d'une triple conception, est le tueur des trois Fils de Nechta Scéne. Une autre incarnation de cette figure a été proposée à travers le tueur du triple Méiche, donné comme étant soit Mac Cécht ou Dían Cécht. C. Sterckx cite le premier meurtrier, car il répond parfaitement à ce motif en étant le troisième membre du trio de rois et frères qui verront l'arrivée des Milésiens

---

2525 Il faut rappeler ici que nous avons vu au chapitre précédent (p. 380) l'idée d'un festin royal en lien avec un *Muc Slánda* qui était partagé entre les différentes provinces d'Irlande.

2526 *eDIL* s.v. 1 finn.

2527 Dumézil 1985b : 29.

2528 Tite-Live, *Histoire romaine*, I 24-26 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, III 14-22.

2529 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV 9 2.

2530 Barbieri 1983-1984.

en Irlande<sup>2531</sup>. John Shaw, étudiant les traditions concernant la mort de Méiche, considère que Dian Cécht est sans doute le plus ancien des deux, tandis que le nom de Mac Cécht n'en serait qu'un doublet<sup>2532</sup>. Cependant cela n'est pas aussi simple, comme nous verrons dans le chapitre suivant, en étudiant le roi des Túatha Dé Danann homonyme de Mac Cécht, que plusieurs traits rapprochent de Trita Āptya<sup>2533</sup>. Il n'en reste pas moins que son identification de Dian Cécht avec Trita Āptya et ses équivalents iraniens est tout à fait plausible<sup>2534</sup>, mais elle ne recoupe pas l'intégralité de la personnalité de Trita Āptya. En effet, nous avons vu que celui-ci pouvait être le tueur du tricéphale indien et/ou de Vṛtra ou, du moins, celui qui le démembrer. En outre, Trita et son équivalent iranien, sont réputés comme étant liés à la purification et à la médecine, ce qui rappelle beaucoup les fonctions de Dian Cécht, mais aussi les différents Sláine étudiés. L'activité médicale commune à Dian Cécht et au Trita indo-iranien se retrouvent dans le nom de Sláine et chez le fils homonyme de Partholón, qui est donné comme le premier médecin d'Irlande. De même, le fait qu'il soit donné comme le premier roi à avoir organisé un festin est en lien avec l'abondance agricole qui est un aspect de F3 lié à l'iranien Trita Āptya. Enfin, le caractère « juste », qui transparait chez les Sláine des Fir Bolg, dans le lien de Dian Cécht avec la justice<sup>2535</sup>.

D'autres aspects du Trita indo-iranien se retrouvent chez Sláine Finn et les fils de Sláine mac Dela. Ainsi, les quatre fils de Sláine comme le fils d'Eochaid mac Eirc s'interposent entre ce dernier et ceux qui veulent le tuer pour les morts qu'il a causées. En somme, ils détournent – provisoirement – la vengeance des Túatha Dé Danann sur eux. De la même manière, Trita Āptya prend sur lui la souillure du brahmanicide indien, tout comme la légende des Horaces et des Curiaces est à l'origine d'un rituel de purification des meurtres involontaires<sup>2536</sup>. Cette fonction purificatrice a été mise en parallèle par G. Dumézil avec un autre équivalent iranien de Trita Āptya, Srīt.

Celui-ci doit tuer pour son roi, Kayūs, le bœuf merveilleux qui montrait la frontière entre l'Iran et le Turan, gênant ainsi les projets d'annexion de son roi. Srīt le tue et son âme est envahie de détresse par cette mauvaise action. Il demande alors à son roi qu'il le tue. Celui-ci refuse mais

---

2531 Cf. Chap. X.

2532 Shaw 2006 : 164.

2533 Cf. p. 644.

2534 J. Shaw signale (2006), comme arguments en faveur de cette identification le fait qu'il est lié à l'idée de guérison comme c'est le cas de l'indo-iranien Trita. Il ne remarque cependant pas que Dian Cécht ou Mac Cécht en brûlant les cendres de Méiche ou de son cœur, puis en les dispersant dans la Berba (cf. n. 1164) exerce un acte purificateur similaire à celui qu'exercent Trita et certains de ses équivalents. Il fait également de Dian Cécht un correspondant de plusieurs personnages indiens indo-iraniens à travers les idées de puissance et de rapidité présentes dans les deux parties de son nom, sa qualité de cheminant et ses aspects trifonctionnels : juge (F1), tueur de serpent (F2) et guérisseur (F3).

2535 Les *Bretha Déin Chécht* (= Binchy 1966) « les Jugements de Dian Cécht », un traité juridique du VIII<sup>e</sup> siècle lui est attribué.

2536 Dumézil 1985b : 36-43.



l'envoie auprès d'une sorcière à forme canine qui le tue en le déchiquetant<sup>2537</sup>. Pour G. Dumézil, Sr̥it prend le péché du meurtre du bœuf à la place du roi, meurtre dont il expie la souillure à travers sa propre mort<sup>2538</sup>. Cela rappelle Sláine Finn et les quatre fils de Sláine mac Dela comme victimes substitutives de la faute de leur roi.

Ensuite, n'oublions pas que l'acte de Sláine Finn doit permettre à son père de pouvoir trouver un point d'eau où se rafraîchir. Ce motif d'un jeune guerrier qui s'interpose contre des ennemis voulant tuer Eochaid mac Eirc, alors qu'il veut se rafraîchir, se retrouve justement dans l'épisode préfigurateur de la mort d'Eochaid mac Eirc. Dans celui-ci, on remarque qu'Eochaid mac Eirc, alors qu'il va se rafraîchir à la source de santé de son peuple, est assailli par trois ennemis, frères de Dian Cécht, venus espionner les Fir Bolg, mais il est sauvé par un jeune champion anonyme qui s'entretue avec les trois Túatha Dé Danann. Si, comme nous l'avons montré précédemment, la mort d'Eochaid mac Eirc inverse la victoire d'Indra sur le tricéphale et Vṛtra et que Dian Cécht est l'un des équivalents irlandais du vainqueur de ces monstres, le fait que les trois Túatha Dé Danann tués soient liés à Dian Cécht est parfaitement logique. En outre, il est clair ici que le champion anonyme est un doublet de Sláine Finn<sup>2539</sup>. Rappelons que Trita Āptya se bat contre un triple adversaire, pour le compte d'Indra, et que dans la tradition irlandaise, mais aussi romaine, le triple adversaire est remplacé par un trio fraternel, comme dans le cas présent. Apparemment Sláine Finn ne combat pas un triple adversaire, puisqu'il affronte Lugaid mac Nuada. Cependant, ce dernier est sans doute une hypostase de Lug, le jeune dieu panceltique qui est lié à la triplicité et qui possède des liens avec les équivalents irlandais de Trita Āptya<sup>2540</sup>. En outre ce dernier est profondément lié aux eaux dans la tradition indienne, du fait de sa naissance<sup>2541</sup> et des actes purificateurs qu'il opère. Cette association aquatique se retrouve chez Dian Cécht d'après J. Shaw<sup>2542</sup>.

Enfin, il existe un parallèle entre cet épisode du *CMTC* et l'un de ceux du *CMT* que voici :

Alors, on livrait bataille chaque jour entre la race des Fomóire et les Túatha Dé, mais il n'y avait ni roi ni prince qui y prenait part, mais seulement des gens fiers et orgueilleux.

Une chose devint évidente pour les Fomóire dans la bataille qui leur sembla remarquable. Leurs armes, leurs lances et leurs épées étaient émoussées, et ceux de leurs hommes qui étaient tués ne revenaient pas le jour suivant. Cela n'était pas le cas des Túatha Dé : même si leurs armes étaient émoussées un jour, elles étaient réparées le suivant, car

2537 *Zātspram*, XII 8-25 ; *Dēnkart*, VII 2 62-66.

2538 Dumézil 1985b : 41 n. 2.

2539 On remarquera que dans la tradition indienne celui qui décapite le Tricéphale est donné soit comme un charpentier anonyme soit comme Trita.

2540 Ainsi, le premier d'entre eux est qu'il s'agit tout simplement d'un petit-fils de Dian Cécht et il est le père divin de Cú Chulainn. De plus, il est celui qui tue cette autre incarnation irlandaise de l'adversaire des dieux dans le mythe du vol des vaches cosmiques qu'est Balor. Il est donné ici comme fils de Núadu pour deux raisons. Premièrement, son ascendance est ainsi parallèle à la paternité royale de son adversaire. Deuxièmement, elle règle ainsi la présence d'un presque-homonyme de Lug à une période antérieure à sa naissance.

2541 Dans celle-ci, Trita et ses frères sont nés du crachat ou de trois charbons plongés par Agni, le dieu du feu, dans les eaux (*Śatapatha Brāhmaṇa*, I 2 3 1 ; *Taittirīya Brāhmaṇa*, III 3 8 10-11 ; *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, IV 1 9). Cf. Dumézil 1985b : 38-40.

2542 Shaw 2006 : 177.

Goibniu le forgeron était dans la forge à faire des épées, des lances et des javelots. Il faisait ces armes en trois coups. Alors, Luchta le charpentier faisait les fûts de lance en trois coups et le troisième était pour les achever et il les rivait dans le cercle de la lance. Et quand les fers de lance étaient sur le côté de la forge, il ajustait les cercles sur les fûts et il n'était pas nécessaire de les ajuster à nouveau. Alors Crédne le bronzier faisait les rivets en trois coups. Il leur jetait les cercles des lances et il n'était pas nécessaire de leur percer des trous ; et ils restaient ensemble de cette manière.

Alors, voilà ce qui était fait pour mettre du feu dans les guerriers qui avaient été blessés là afin qu'ils soient plus brillants le jour suivant : Dían Cécht, ses deux fils, Octriuil et Míach, et sa fille, Airmed, chantaient des incantations au-dessus de la source nommée Sláine. Ils y jetaient leurs hommes mortellement blessés comme ils avaient été frappés. Ils étaient vivants lorsqu'ils en sortaient. Leurs blessures mortelles étaient guéries par le pouvoir de l'incantation faite par les quatre médecins qui étaient autour de la source.

Mais cela était au désavantage des Fomóire et ils choisirent un homme pour examiner la bataille et les pratiques des Túatha Dé – Rúadan, le fils de Bres et de Bríg, la fille du Dagda – parce qu'il était un fils et un petit-fils de Túatha Dé. Alors, il décrivit aux Fomóire le travail du forgeron, du charpentier, du bronzier et des quatre médecins qui étaient autour de la source. Ils l'envoyèrent à nouveau pour tuer l'un des *áes dána*, Goibniu. Il lui demanda un fer de lance, ses rivets du bronzier et son fût du charpentier ; et tout lui fut donné comme il l'avait demandé. Alors, il y avait une femme qui meulait les armes, Crón, la mère de Fíanlach, et elle meula la lance de Rúadan. Si bien que la lance de Rúadan lui fut donnée par sa famille maternelle et c'est pour cette raison qu'une ensouple de tisserand est encore appelée « la lance de la famille maternelle » en Irlande.

Mais après que la lance lui fut donnée, Rúadan se retourna et blessa Goibniu. Il retira la lance et la jeta sur Rúadan si bien qu'elle le transperça et il mourut en présence de son père dans l'assemblée des Fomóire. Bríg vint et se lamenta pour son fils. Au début, elle cria, à la fin elle pleura. C'est là qu'on entendit pour la première fois des pleurs et des cris en Irlande. C'est cette Bríg qui avait inventé un sifflet pour appeler pendant la nuit.

Alors Goibniu alla dans la source et il fut guéri. Les Fomóire avaient un guerrier nommé Ochtríallach, le fils du roi fomoire Indech mac Dé Domnann. Il suggéra que chaque homme devait apporter une pierre de la rivière Drobaís pour la jeter dans la source de Sláine à Achab Ablá à l'ouest de Mag Tured et à l'est du Loch n-Arboch. Ils y allèrent et chaque homme mit une pierre dans la source. C'est pour cette raison que le cairn est appelé Carn Ochtríaldaig [le Cairn d'Ochtríallach]. Mais un autre nom de cette source est Loch Luibe, car Dían Cécht y mit chacune des herbes qui poussaient en Irlande<sup>2543</sup>.

Pour mieux comparer ces deux épisodes, construisons un tableau comparatif des motifs présents<sup>2544</sup> :

<b>Agression d'Eochaid mac Eirc.</b>	<b>Mort de Ruadán.</b>
Au début de la bataille.	Au début de la bataille.
Trois Túatha Dé Danann vont espionner la source de santé des Fir Bolg, dans laquelle leurs médecins mettent des herbes.	Un Fomóire va espionner, entre autre, la source de santé des Túatha Dé Danann, où des herbes sont mises.
Les trois espions sont des frères de Dían Cécht.	La source de santé est créée par Dían Cécht et ses trois enfants.
Les trois espions mettent en péril la vie d'un Fir Bolg important : leur roi.	L'espion met en péril la vie d'un Túatha Dé Danann important – leur forgeron – en le blessant.
Les trois espions sont tués...	L'espion est tué...
...par un jeune guerrier.	...par Goibniu.
Le jeune guerrier sauve ainsi le roi. La scène prend place alors que le roi veut se laver à la source de santé.	Goibniu va ensuite se guérir à la source de santé.

2543 *Cath Maige Tuired* §§121-126 = Gray 1982 : 54-57. La rivière Drobaís est l'actuelle Drowes (*DOG* s. v. drobés). Le Carn Ochtríaldaig est l'actuel cairn d'Heapstown, situé dans le comté de Sligo, en Connacht (*DOG* s. v. carn oilltriallaigh).

2544 Oudaer 2017.

Le jeune guerrier est tué par les trois espions.	La source de santé est détruite par les Fomóire :...
Tous les guerriers Fir Bolg prennent une pierre pour élever un cairn au-dessus de son cadavre.	...qui apportent chacun une pierre pour élever un cairn sur la source, pour venger Ruadán.
Juste avant la création de la source de santé, les Fir Bolg avaient fait un autre cairn, pour commémorer leur victoire sur les Túatha Dé Danann, en apportant chacun une pierre et une tête.	

Dans le récit du *CMT*, le nom de la source qui sauve Goibniu mais qui « meurt » en étant ensevelie sous un cairn n'est autre que l'homonyme du fils d'Eochaid mac Eirc ou du père des quatre guerriers qui vont sauver le dernier roi des Fir Bolg à travers leur mort, comme le fait le guerrier anonyme dans l'agression d'Eochaid mac Eirc. Tous ces guerriers finiront sous des cairns également. Le fait que Eochaid mac Eirc ne désire pas affronter personnellement les trois Túatha Dé Danann nous rappelle qu'Indra comme Tullus Hostilius, le roi romain pour lequel agissent les Curiaces, ne veulent pas agir personnellement et font agir des représentants à leurs places<sup>2545</sup>.

Nous avons également fait un rapprochement entre la mort de Ruadán et celle de Míach<sup>2546</sup>. Ce dernier est un dieu-médecin, tué par son père Dian Cécht, qui n'approuvait pas la guérison effectuée par son fils sur le roi Núadu, et dont le corps enterré par son père va produire des plantes médicinales<sup>2547</sup>. Ici, dans cet attentat perpétré à l'encontre d'Eochaid mac Eirc, nous avons également des dieux-médecins liés à Dian Cécht qui vont tuer un jeune guerrier, à proximité d'une source de santé, qui semble être le doublet anonyme de figures homonymes à la source de santé où Dian Cécht lance des plantes médicinales. Ces dernières étant issues du corps de Míach. Dans les deux cas, l'opposition tient à l'état de santé d'un roi. Or J. Shaw a montré que Dian Cécht et ses enfants étaient équivalents aux dieux guérisseurs indo-iraniens, l'un d'entre-eux étant Haurvatāt « Santé ». Il rappelle aussi que Sláine, comme Haurvatāt, sont des dérivés de la racine indo-européenne *\*sol-/salw-* « entier, santé »<sup>2548</sup>. C'est cet Haurvatāt qui est plus spécifiquement associé aux eaux parmi les dieux de la troisième fonction iranienne, comme le rappelle G. Dumézil dans les pages qu'il consacre justement au rapport entre Trita et les eaux<sup>2549</sup>. De même, si Sláine donne son nom à une rivière et à un estuaire, tout étant l'homonyme d'une source obstruée et d'un personnage sur lequel un cairn a été élevé, n'est-il pas significatif que le Trita indien ait été abandonné ou

2545 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, III 12 2-3. Cf. Dumézil 1985b : 25-26.

2546 Oudaer 2017.

2547 Cf. n. 2741.

2548 Shaw 2006 : 177.

2549 Dumézil 1985b : 30.

précipité dans un puits asséché par ses deux aînés, tandis que la version tardive de Thraētaona, Fēridūn, voient ses deux frères tenter de l'écraser sous un rocher<sup>2550</sup> ?

Enfin nous terminerons sur le *dindshenchas* de Sláine. Dans celui-ci, il est dit que ce roi défriche le Brug, puis meurt et est enterré à Druim Fuar qui prend ensuite le nom de Sláine. Le fait qu'il meurt après avoir défriché une colline est doublement intéressant. Elle est clairement affine de la fonction productrice de la province du Leinster et, même si on nous parle d'un Brug, le lieu en question doit être Druim Fuar et non pas la future résidence de son frère Rudraige. Or, le nom de cette colline pourrait être une forme alternative de \*Druim Fuath, c'est-à-dire un lieu portant le nom de son épouse. Cela ferait écho, d'une part, au fait que Tailtiu est enterrée sur la colline dont le défrichement a causé sa mort, et, d'autre part, à l'autre tradition où c'est son mari, Eochaid Garb, qui défriche la colline sous laquelle elle sera enterrée. Au vu de cela et des affinités entre Fuath et Tailtiu, le rapport entre la mort de Sláine et celle de Tailtiu, en dépit des différences de rôle des deux protagonistes, n'en est que plus étroit. Cela vient s'ajouter au fait que le fils de Tailtiu est l'homonyme de Sláine mac Dela et qu'elle est la femme d'un personnage éminemment indrien<sup>2551</sup>.

Il semblerait donc que les personnages portant le nom de Sláine appartiennent au même continuum théologique que Dian Cécht, l'indo-iranien Trita et ses équivalents indo-européens. Le fait que deux des trois Sláine présents dans nos textes appartiennent à l'invasion des Fir bolg doit être mis en lien avec leur importance au sein de la dracomachie indrienne et de la présence de ce mythème connecté à la fonction guerrière au sein d'une invasion représentant celle-ci.

### 3. 2. g. Brian, ses frères et les Fir Bolg.

B. Sergent a étudié les correspondances entre les travaux d'Héraklès et la quête de Brian et ses frères, les fils de Tuireann<sup>2552</sup>. Ceux-ci sont équivalents aux épiphanies de la divinité indrienne iranienne Vərəθraǵna<sup>2553</sup>. Les objets de la quête des fils de Tuireann sont détenus par différents personnages qui ont été analysés par B. Sergent comme des hypostases de Manannán<sup>2554</sup>. Ce dernier est un alter-ego du Dagda, plus généralement lié à l'Autre Monde aquatique. Or, parmi ces personnages, plusieurs rappellent les Fir Bolg.

Ainsi, Dobar, un roi de Sicile possédant des chevaux merveilleux, est l'homonyme du lieu où séjourneront les Fir Bolg dans leur exil écossais, Dobur. Easal ou Asal est l'un des Fir Bolg fils

---

2550 *Mahābhārata*, IX 37 2064-2118 ; *Shahnameh*, V §6. Cf. Dumézil 1968-1973 : 198-201 ; 1985b : 28.

2551 On remarquera au passage que, sur les cinq femmes des fils de Dela, trois, Etar, Cnucha et Fuath ont un nom lié à une éminence. Elles doivent donc avoir une symbolique chthonienne et souveraine équivalente à celle que Tailtiu a avec Eochaid mac Eirc.

2552 Sur cette dernière, cf. pp. 529-530.

2553 Sergent 1998 ; 1999 : 65-97.

2554 Sergent 1999 : 93-97.

d'Úmór, il est l'homonyme du roi des Colonnes d'or possédant sept porcs merveilleux ou la lance infallible, autrement attribuée à Pisear.

Enfin, il faut mentionner le casque de Brian. Cet objet apparaît, dans l'*Airne Fíngéin*, où il est redécouvert, ainsi que deux autres objets, le damier de Crimthann et le diadème de Lóegaire Lorc. Comme l'a montré C. Sterckx, ces objets forment une série trifonctionnelle, où le casque de Brian représente la fonction guerrière. En effet, en dépit du fait qu'il est décrit ailleurs comme un diadème, il est bien défini comme un casque de guerre (*cathbharr*), associé à la Mórrigán, un aspect de la triple déesse de la guerre. En outre, ce casque a semble-t-il des facultés particulières. Dans l'*OCT*, il est dit que Brian revêt ce casque de cristal avant de plonger sous l'eau à la recherche de l'île sous-marine de Fianchair, où habitent des femmes guerrières, qu'il met quinze jours à trouver<sup>2555</sup>. Cette descente dans les profondeurs aquatiques a été rapprochée par B. Sergent de celle attribuée à Héraclès pour maîtriser les créatures aquatiques<sup>2556</sup>. On ne peut s'empêcher de penser, ici, à la descente aquatique du Dagda dans le but de vaincre un monstre aquatique dans le *dindshenchas* de Mag Muirthemne. Or, ce casque est également en lien avec les Fir Bolg.

En effet, la notice de l'*Airne Fíngéin* nous dit qu'il est l'œuvre de Bréo, l'artisan d'Óengus mac Úmóir. Non seulement un autre talisman guerrier a pour origine un Fir Bolg, mais ce qui est d'autant plus intéressant est que sa fabrication est nécessairement antérieure à la quête des fils de Tuireann. Cela implique qu'il y avait des traditions qui faisaient des Fils d'Úmór des contemporains voire des prédécesseurs des Túatha Dé Danann, comme les Fir Bolg des Fils de Dela. Cela vient donc confirmer notre hypothèse précédente concernant la nature originelle des Fils d'Úmór. De plus, le fait que l'homonyme d'un d'entre eux soit lié à un royaume ultramarin renvoie à leur origine et leur exil insulaire.

### 3. 2. h. Une division trifonctionnelle des Fir Bolg à coloration guerrière dans le *Lebor Bretnach* ?

Connaissant le goût des traditions indo-européennes, en général, et celtiques, en particulier, pour les triades et que celles-ci ont souvent une vocation trifonctionnelle, il est étonnant que les traditions du *LGÉ* – qui conservent, comme nous l'examinons à travers le présent ouvrage, de nombreux vestiges de la culture préchrétienne irlandaise – ne conservent pas de structuration trifonctionnelle de cette triple invasion. Cependant, comme nous l'avons vu, cela s'explique par l'influence du motif de la servitude terraformatrice sur l'onomastique des Fir Bolg. Or, nous avons vu également qu'une

---

2555 *Oidhe Chloinne Tuireann* §61 = O'Curry 1863 : 218-219. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 118. B. Sergent (2004 : 412-413) a identifié ce casque avec celui d'Hadès, qui rend invisible, car ce casque transparent était caché dans un lac, d'après l'*Airne Fíngéin*. Cette transparence ne donnait-elle pas à son porteur, outre le pouvoir de respirer sous l'eau, comme cela semble être le cas dans l'*OCT*, celui de voir ce qui était invisible, à l'inverse du casque grec, puisque que l'une des éphiphanyes de Vərəθraǵna est le poisson Kara, renommé pour sa vue (*Yašt.* XIV 11)?

2556 Sergent 1999 : 86-87.

étymologie alternative des noms des trois ethnies des Fir Bolg, contenue dans le *Lebor Bretnach*, pouvait remonter à une tradition antérieure à celle que l'on retrouve majoritairement dans le *LGÉ*. Cette tradition étymologique minoritaire est troublante. En effet, elle présente tout d'abord la signification des Fir Bolg, qui se définissent par leurs houlettes de berger ; puis celle des Fir Gálioïn, à travers leurs armes ; et enfin celle des Fir Domnann comme lié au terme de grands domaines. Deux choses sont à signaler concernant cette triade. Dans toutes les autres séries des noms de ces ethnies, les Fir Bolg et les Fir Domnann se retrouvent toujours soit en première soit en deuxième position. Il y a donc là une différence supplémentaire entre cette tradition et les autres. Est-elle signifiante ? C'est le deuxième fait observé qui nous permet de répondre par l'affirmative.

Ainsi, si l'on passe cette triade à travers une grille de lecture dumézilienne, on se rend compte que le bâton de berger des Fir Bolg peut faire référence à F3, la fonction en relation avec l'élevage. Les armes des Fir Gálioïn représentent clairement F2. La référence aux grands domaines des Fir Domnann peut très bien s'appliquer à l'idée de souveraineté, dans une optique trifonctionnelle. Or, l'ordre d'apparition hétérodoxe de ces subdivisions ethniques est justement l'ordre ascendant des trois principales fonctions indo-européennes.

Le fait que les étymologies savantes de ces peuples soient tirées pour la première et la dernière de la ressemblance de *bolg* et *domnann* avec des termes latins vient compliquer les choses. Cette *interpretatio latina* trifonctionnelle est-elle fortuite ? Était-elle liée à la fois à la ressemblance des termes dans les deux langues et à l'application du souvenir de structures trifonctionnelles ? Ou bien l'auteur de cette tradition a-t-il puisé dans le vocabulaire latin les mots les plus proches à la fois des noms des ethnies et d'une antique triade qui glosait aussi de manière trifonctionnelle ces noms ? Cela, on ne peut le savoir, dans l'état actuel de nos sources.

Cependant, on remarquera que, hormis la définition des Fir Gálioïn qui est purement guerrière, celles des deux autres peuples ont une coloration qui rappelle la seconde fonction. Ainsi, le symbole des Fir Bolg, même s'il rappelle fondamentalement l'élevage, n'en est pas moins un objet pouvant servir de moyen de défense, ce qui nous fait penser aux armes des Fir Bolg, dépourvues de pointes de fer avant les derniers de leurs rois ; tout en permettant de guider le troupeau, ce qui donne une symbolique toute politique à cet objet. De la même manière, le fait qu'une notion de seigneurie temporelle ait été choisie pour définir les Fir Domnann fait référence au lien entre fonction guerrière et souveraineté.

Si cette dernière analyse se trouvait être juste, elle apporterait un argument de poids en faveur de notre troisième hypothèse concernant cette triade et cela pour deux raisons. Premièrement, la nature à la fois trifonctionnelle et guerrière de cette triade ne peut être le résultat d'une élaboration fortuite ou de la réutilisation d'un « simple » schéma trifonctionnel : il fallait que l'auteur ait à

l'esprit la double essence de cette triade, dans le contexte général de la coloration fonctionnelle de cette invasion. Par conséquent, cela nous permet de dire également que, même si les trois subdivisions des Fir Bolg ont pu avoir une interprétation trifonctionnelle, celle-ci ne remet pas en cause l'interprétation guerrière de l'invasion des Fir Bolg dans son ensemble.

### 3. 3. Les provinces d'Irlande, les fils de Dela et la partition fonctionnelle de l'Irlande.

La prise de l'Irlande par les Fir Bolg est la première à avoir fait une partition de l'île. Il convient donc d'en analyser la symbolique qui se prolonge sur la logique de succession des rois de ce peuple.

#### 3. 2. a. La répartition de l'Irlande entre les cinq fils de Dela.

Tous les textes s'accordent sur la partition de l'Irlande par cinq fils de Dela : Sláine reçoit le Leinster, Rudraige l'Ulster, Genann le Connacht, Gann le premier Munster et Sengann le second Munster. Selon le *CMTC*, cette partition est le fait de Fintan. D'après le même texte, cette partition semble s'être faite à Tara. Dans le *STT*, Fintan est aussi l'auteur d'une autre partition de l'Irlande qui a pour origine et pour centre Tara. Cependant, le final de ce texte se passe à Uisnech, le point d'origine de la présente division de l'Irlande. Ces deux localisations sont les deux omphalos d'Irlande. Ici, les deux omphalos apparaissent clairement puisque Tara n'est pas le point de jonction de ces cinq provinces – ce rôle étant tenu implicitement par Uisnech – mais le lieu où vont se rejoindre les rois des Fir Bolg et les différentes parties du peuple des Fir Bolg.

Si l'on se réfère à la symbolique fonctionnelle des différentes provinces, on se rend compte que la province de Sláine est liée à F3, fonction que nous avons déjà rapprochée de ce roi et de ses homonymes.

En ce qui concerne Rudraige, il est lié à l'Ulster, la province de la fonction guerrière et nous avons vu, dans la sous-partie précédente, que les différents éléments qui tournaient autour de la figure de Rudraige étaient intimement en rapport avec F2.

Pour ce qui est de Genann, il règne sur le Connacht, la province liée à F1. Seule la signification de son nom (« Bouche Blanche ») permet de le rattacher à cette fonction : la bouche est l'organe de la parole, liée à F1, tandis que le blanc est la couleur en rapport avec cette fonction. En outre, sa « blancheur » va parfaitement avec son épithète de « pur » (*glain*) qui lui est donné dans le poème XLVI.

Ensuite, Gann et Sengann forment une paire fraternelle quasi-gémellaire puisque chacun de leurs territoires est une des deux parties du Munster. Nous parlerons plus loin en détail de ce

découpage du Munster et de sa symbolique, mais nous pouvons déjà dire qu'ils représentent les deux aspects de F4.

Sachant que Gann et Sengann incarnent les deux représentants de cette fonction ambiguë voire bicéphale qu'est F4, que Rudraige et Sláine sont également caractérisés fonctionnellement, comment expliquer que Genann soit associé royalement à Gann et non pas à Sengann ? Deux réponses complémentaires peuvent être apportées à ce problème. Premièrement, on peut remarquer que, phonétiquement parlant, Genann a un nom proche de Gann et Sengann, puisqu'ils allitèrent. Ils formeraient donc une sorte de trio fraternel pouvant avoir une symbolique proche. Or, la symbolique de Gann et Sengann est liée à F4, tandis que celle de Genann est théoriquement en rapport avec F1. Un rapprochement entre ces deux fonctions peut être fait si l'on suit les théories de N. J. Allen. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre présentant F4, ce comparatiste anglais considère que cette fonction peut s'agglomérer, dans certains cas, à F1, en particulier dans des cas de figure qui sont liés à l'aspect varunien de la fonction sacerdotale, si l'on suit le modèle dumézilien standard. Cet aspect varunien est, dans son essence, profondément lié à l'idée de souveraineté, à l'Autre Monde et à la guerre<sup>2557</sup>. N. J. Allen assimile ces deux premières idées à F4 et la fonction guerrière est justement caractéristique de l'Ulster, au nord du Connacht. En outre, un élément ayant encouragé l'assimilation à F4 est le fait que la fonction sacerdotale n'est pas encore apparue dans la structure fonctionnelle des invasions d'Irlande : F4, dans sa version négative, est représentée par les trois premières invasions, F3 par Nemed et F2 est incarnée par les Fir Bolg. En somme, F1 n'existe pas encore et appartient à la virtualité de F4, à laquelle elle s'assimile à travers l'onomastique de son représentant. Cependant, on peut ajouter également que dans son absence réelle de définition fonctionnelle effective, Genann et sa province oscillent entre F4 et, dans une moindre mesure, F2.

On peut ajouter à cela que, si trois fonctions seulement existent, il y a également une triple division des Fir Bolg. En effet, Sláine correspond à F3 mais aussi aux Gálioïn, Gann et Sengann à F4 et aux Fir Bolg, tandis que Genann et Rudraige aux Fir Domnann. Or nous avons vu que Rudraige était associé à l'Ulster et à F2. Il se retrouve couplé ici avec Rudraige, dont la province enserme la sienne, comme dans le cas de Gann. On peut en effet penser à un lien fonctionnel entre Genann et Rudraige. Ce lien pourrait très bien être présent à travers la figure d'Eochaid mac Eirc, descendant de Genann et hypostase du Dagda, ce dernier ayant une personnalité complexe, à la fois sacerdotale et guerrière.

---

2557 Sur le type divin varunien en général, cf. Dumézil 1948 ; 1977. Pour une présentation synthétique, cf. Sergent 1995b : 341-344. Sur les rapports entre les personnages varunien et F4, voir également Sauzeau – Sauzeau 2017a : 327-329.



### 3. 2. b. La logique de la succession des souverains Fir Bolg.

En ce qui concerne l'ordre de succession des rois Fir Bolg, nous pouvons observer plusieurs choses. Premièrement, on peut distinguer deux groupes royaux. Le premier groupe est constitué par les rois appartenant aux fils de Dela et qui va de Sláine à Sengann. Ces successions s'effectuent paisiblement, car ces rois meurent de mort naturelle jusqu'à Sengann qui est tué lors d'une bataille. Son meurtrier, Fiacha Cenfinnán, inaugure le deuxième groupe de rois, formé des descendants de Rudraige – Fiacha –, de Sengann – (F)Odbgen – et surtout de Genann, avec Rindail/Rinnail et son fils (ou petit-fils), auquel il est assimilable, Eochaid mac Eirc. Ces rois sont marqués par des successions violentes.

Sachant que la division provinciale de l'Irlande associe chacun des fils de Dela à une province, on observe que leur succession obéit à une logique fonctionnelle. Sláine, associé au Leinster est suivi de Rudraige, lié à l'Ulster. Ce dernier est suivi conjointement de Gann et Genann, ayant reçu respectivement le premier Munster et le Connacht. Cette royauté duale et hétérogène – on aurait plutôt attendu Sengann auprès de Gann – se comprend si l'on a à l'esprit l'assimilation de F1 à F4+, comme énoncé précédemment. Pour finir Sengann règne sur le second Munster. Tout se passe comme si chaque province succédait visuellement à une autre dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, qui correspond en fait à l'ordre du schéma fonctionnel des différents peuplements irlandais, si on le fait commencer par Nemed et par F3. Cela aboutit à un cycle de succession fonctionnelle complet qui doit ensuite théoriquement recommencer sur un autre. C'est ce qui se passe avec le second groupe, mais celui-ci n'obéit pas à la même logique fonctionnelle.

En effet, le fait que la première succession violente soit le fait du petit-fils de Rudraige est logique vu l'association fonctionnelle de celui-ci avec F2. Cela explique également le fait que ce nouveau cycle ne commence pas par un représentant de F3. Cependant, F3 n'est pas absent puisque le surnom de Fiacha est en rapport avec les bovins, l'animal type de la fonction nourricière. Ensuite, la logique de succession implique que ce soit un descendant de Genann qui prenne le pouvoir. C'est le cas avec Rindail/Rinnail, qui a aussi un rapport avec F2, puisqu'il est associé aux pointes de lances. Ensuite, un représentant de F4, donc un descendant de Gann ou Sengann, doit lui succéder. (F)Odbgen, en sa qualité de fils de Sengann, est ce roi symbolisant F4 et plus exactement F4-. L'affinité de Sengann avec ce pôle de la quatrième fonction est non seulement vérifiée à travers le lien de son père avec la partie sud du Munster, mais aussi par les affinités de (F)Odbgen avec l'adversaire monstrueux du dieu de l'orage indo-européen. Notons au passage que l'étymologie qui en fait un pillard le rattache également à la fonction guerrière. Si l'on pousse la logique de succession fonctionnelle jusqu'au bout, le roi suivant devait être un descendant de Gann. Or, ce n'est pas le cas. Il s'agit d'un descendant de Genann. Nous avons vu précédemment le lien royal et

fonctionnel unifiant ces deux frères. Ici, la substitution de l'un à l'autre ne pose donc pas de problèmes, selon cette logique. Ensuite, la place d'Eochaid mac Eirc comme dernier roi des Fir Bolg se justifie pleinement à la fois par rapport à (F)Odbgen et en tant que roi devant affronter les Túatha Dé Danann. Enfin, on remarquera que le fils d'Eochaid mac Eirc, Sláine Finn, est l'homonyme du premier roi des Fir Bolg, lié à F3. Il s'ensuit selon la logique que, si ce dernier avait survécu à la bataille de Mag Tured, il aurait permis de continuer l'ordre normal de succession royale, au delà de F4+, en revenant à une figure homonyme du représentant F3 du début de la dynastie. Enfin, nous allons voir ci-après, dans notre étude des liens entre la quatrième fonction et les Fir Bolg, qu'Eochaid mac Eirc est également lié à un trait du roi parfait lié à F4+ : la vérité du souverain.

### 3. 4. Les Fir Bolg et la quatrième fonction.

L'invasion des Fir Bolg est liée à ce prolongement du modèle dumézilien à travers certains de ses aspects comme la primordialité de sa royauté, la marginalité, la dualité, la communication et une certaine proximité avec les Fomóire.

#### 3. 4. a. Le double aspect de la royauté primordiale.

Selon N. J. Allen, la royauté – en particulier primordiale – appartient à l'aspect positif de F4<sup>2558</sup>. Pour les frères Sauzeau, la royauté n'est pas liée uniquement à cette fonction, mais celle-ci y participe<sup>2559</sup>. Dans tous les cas de figure, F4 est en lien avec la royauté. Celle des Fir Bolg est particulièrement importante, puisqu'en tant que premier peuple à avoir eu des rois en Irlande, elle ressortit de cette royauté primordiale. Le caractère premier de celle-ci se signale par plusieurs aspects particulièrement présents au sein du peuplement fir bolg de l'Irlande.

Cet aspect royal de F4 est contiguë à la symbolique guerrière des Fir Bolg, puisque, en termes indo-européens, le roi est un guerrier sublimé<sup>2560</sup>. Il est extrait de sa fonction pour incarner un statut à part dans la société, représenté par un unique individu. Une telle hétérogénéité positive ne peut donc que concerner F4. Cette royauté des Fir Bolg se signale en particulier à travers deux concepts profondément rattachés à F4 dans son aspect royal : la partition de l'Irlande et l'exercice de la vérité.

En effet, l'un des premiers actes fait par les Fir Bolg est le partage de l'Irlande en cinq provinces, sous la direction de leur premier roi, Sláine mac Dela. Cette partition se fait autour d'un point qui est l'omphalos d'Irlande à Uisnech. C'est là un lieu profondément associé au partage, certes

---

2558 Allen 1996 ; 1999 ; 2005a ; 2005b : 29-30.

2559 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 49-52 ; 2017a : 321-323.

2560 Dumézil 1992 : 112-113, 116 ; Allen 1999 : 14.

différente, de l'Irlande par Fintan. Celui-ci est, rappelons-le, une figure profondément liée à F4 et dont les deux seules interventions ont lieu dans le cadre du *CMTC*, un texte profondément lié aux Fir Bolg. De plus, N. J. Allen a bien montré que la division du territoire de Rome était simplement le fait de Romulus et Servius Tullius, deux rois symbolisant F4<sup>2561</sup>. En outre, nous avons vu un poème concernant la partition de l'Irlande, sous la direction de Sláine, où celle-ci porte le nom de Banba. Outre le fait que cela renvoie au nom d'un aspect primordial de l'incarnation divine de l'Irlande, c'est aussi un nom lié au porc. Or, nous avons vu que le partage d'un cochon lié au nom de Sláine était en lien avec la symbolique totalisante de l'Irlande. Il y a donc là une symbolique ancienne au sujet d'une division royale primordiale.

Ensuite, un autre aspect F4 de cette royauté est l'exercice de la vérité. Elle transparait à travers la caractérisation de Sláine comme un excellent juge, mais cet idéal de vérité est surtout incarné par le dernier roi des Fir Bolg, Eochaid mac Eirc. Le caractère juste et véridique de son règne est si important qu'il affecte la bonne tenue des productions du sol lors de son règne. Il s'agit de la première attestation, dans l'histoire mythique irlandaise du *fir flathemon* (« la vérité du roi ») ou *firinne flatha* (« la vérité du prince »). Selon cette notion, si le roi agit justement pour le bien de son peuple et de son royaume, l'abondance et la paix seront sur lui et ses sujets. L'*Audacht Morainn* en donne une définition exemplaire :

(...) c'est par la justice du souverain qu'une grande mortalité de par une grande armée ou une grande foudre est écartée des gens.

C'est... que les grands peuples maintiennent leurs grands biens d'échange.

C'est... qu'il leur assure la paix, la tranquillité et la joie du sage pacifique.

C'est... qu'il retourne vite aux frontières de bataille de ses compagnons d'arme.

C'est... qu'est un héritier chaque homme qui s'installe avec son pilier dans son propre patrimoine.

C'est... que la bouche peut goûter de la glandée de la grande forêt.

C'est... que les rendements de lait du grand bétail peuvent être échangés.

C'est... que l'abondance peut appartenir à chaque grain très noble.

C'est... que la prospérité coule avec l'eau poissonnière par devant les flots.

C'est... qu'est bien engendrée la progéniture conforme à sa loi, qui provient de femmes<sup>2562</sup>.

Selon Myles Dillon, ce concept de *firinne flatha* rejoint celui, plus général et partagé par les traditions irlandaises et indo-iraniennes, de l'Acte de Vérité, basé sur la croyance en la puissance magique de la vérité. Une personne exécutant un Acte de Vérité peut ainsi générer des miracles, car « la Vérité est le plus grand pouvoir, la cause ultime de tous les êtres »<sup>2563</sup>. La vérité est donc l'essence du monde<sup>2564</sup>. Inversement, si la vérité n'est pas effective, il y a un retournement du monde, qui entraîne la destruction de celui qui l'a proféré et de celui qui lui est lié<sup>2565</sup>, comme nombre de rois irlandais dont le mensonge va générer la ruine de leur royaume et, à terme, leur

---

2561 Allen 2005b : 28-29.

2562 *Audacht Morainn* §6 = Ahlqvist 1984 : 156-157.

2563 Dillon 1947: 247-248.

2564 Wagner 1970: 11.

2565 Sayers 1986.

perte, comme dans le cas de Bres que nous verrons au chapitre suivant. Le fait que la vérité ait un caractère transcendant qui affecte, en bien -lorsqu'elle est effective – comme en mal – lorsqu'elle n'est pas présente – le bien être du règne et du royaume en fait une caractéristique profondément liée à l'aspect F4 de la royauté.

Cette transcendance de la royauté des Fir Bolg, de la première royauté d'Irlande, se signale aussi par le fait que certains de ses rois se réunissent et règnent, pour Eochaid mac Eirc, pour la première fois à Tara. Celle-ci, comme nous le verrons dans le chapitre concernant les Fils de Míl, est intrinsèquement le lieu incarnant F4 en Irlande dans son aspect de royauté unifiante<sup>2566</sup>.

Enfin, nous ne pouvons pas parler de l'aspect royal des Fir Bolg sans signaler leur lien avec la fête de Lugnasad. C'est en effet à la date de cette fête, soit le 1er août, que les Fir Bolg arrivent en Irlande. C'est une fête non pas guerrière, mais royale, qui symbolise l'harmonie de la société unifiée autour de la figure du roi. Cette fête est justement associée à la justice rendue par celui-ci – expression de sa vérité – et aux moissons<sup>2567</sup>. Sachant tout cela n'est-il pas marquant que, d'une part, l'arrivée des Fir Bolg fait suite à la création de la première royauté d'Irlande à Tara, où les cinq frères représentant l'ensemble de l'Irlande à travers leurs provinces et donc la société se retrouvent pour se partager l'île, et, d'autre part, que le règne d'Eochaid mac Eirc est justement caractérisé par le lien entre sa justice et un temps clément pour les récoltes ?

Cependant, les Fir Bolg ne se limitent pas à l'aspect positif de F4 dans leur symbolique puisqu'ils sont également liés à ses aspects négatifs, en premier lieu à travers leur rapport à la servitude et à l'exil.

### 3. 3. b. La servitude et l'exil.

De toutes les invasions d'Irlande, les Fir Bolg sont la seule dont les membres ont été une population servile lors de leur séjour en-dehors de l'île. De par ce statut, dans ce que l'on peut appeler une rationalisation d'un Autre Monde ultramarin, les Fir Bolg appartiennent fonctionnellement à la quatrième fonction dans son volet négatif, comme nous l'avons vu dans le chapitre correspondant. Cependant, ce statut servile est minoré dans le récit de cette invasion, car d'une part, lors de leur séjour en Irlande, ils sont des représentants de la fonction guerrière et, d'autre part, ce changement de statut est dû à leur fuite face au joug grec. Ils ont pris leur destin en main et ils se sont élevés contre leur condition ; repassant du statut servile à celui de libre, ce dernier étant celui qu'ils avaient de naissance, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. Cependant, cette suprématie guerrière qu'ils auront sur l'Irlande ne sera que transitoire. Ils vont la perdre face aux Túatha Dé Danann qui leur laisseront le Connacht ou les exileront outremer. En ce qui concerne

---

2566 Cf. p. 947.

2567 Sur cette fête et sa symbolique, cf. n. 3332.

ce second destin des Fir Bolg, il les assimile à des guerriers étrangers, c'est-à-dire ni plus ni moins que des esclaves en puissance, comme nous l'avons vu précédemment. Toute cette symbolique, nous l'avons vu également au sein de l'histoire des Fils d'Úmór.

Ce caractère de servitude et d'exil des Fir Bolg se retrouve bien entendu dans leur symbolique politique d'*aithech-thuatha* que Scowcroft associe à celle de *soerneimid*<sup>2568</sup>. Le fait qu'il soit périphérique à leur suprématie guerrière sur l'Irlande est conjoint à deux aspects de leur symbolique. Premièrement, il recouvre la contiguïté entre l'aspect royal et positif de la quatrième fonction et son aspect servile et négatif. Deuxièmement, les affinités entre la fonction guerrière et la quatrième fonction ne sont pas seulement royales. Elles recourent aussi tout ce qui concerne les étrangers hostiles, les guerriers mercenaires, hors-la-loi ou exilés. C'est bien là un aspect contigu de F4-, en particulier dans la potentialité servile et instable de ces guerriers.

### 3. 4. c. Gann, Sengann et la dualité du Munster.

Gann et Sengann sont les deux rois des Fir Bolg liés à la double province du Munster. Les traditions concernant le découpage de l'Irlande alternent entre le découpage comprenant le Mide et le découpage d'une double province du Munster. Pour les frères Rees, le fait que l'on ait un découpage qui comprend deux Munster et l'autre un est en rapport avec le fait que certaines traditions comprennent une invasion antédiluvienne et d'autres non. Cette tradition devait alterner avec l'invasion des Fils de Míl représentée par le Mide<sup>2569</sup>. Certains auteurs ont avancé que la division en deux du Munster pouvait refléter la division entre les Éoganachta Locha Léin et les Éoganachta Caisil au début des temps historiques<sup>2570</sup>. Pour Scowcroft, qui ne retient pas l'explication des frères Rees, cette solution pourrait être celle prise par les érudits irlandais pour expliquer que leur île était divisée en quatre provinces d'Irlande soient appelées « cinquièmes » (*coiceda*)<sup>2571</sup>. Il n'empêche que même si la thèse géopolitique de ce découpage peut expliquer les limites entre ces deux provinces, elle n'explique pas que cette division possède une forte symbolique liée à F4. Celle-ci a bien été esquissée par les frères Rees, mais ils l'ont mal interprété. Ainsi, si le Munster représente F4- et que l'une de ses subdivisions représente les invasions antédiluviennes, l'autre subdivision doit représenter, implicitement l'autre invasion F4-, celle de Partholón. Cependant, ce découpage ne tient pas la route. Pour qu'il y ait parallélisme dans l'alternance double Munster/Mide avec l'invasion antédiluvienne/invasion milésienne, il aurait fallu que certaines traditions ne reconnaissent pas le peuplement des Fils de Míl. Or, c'est loin d'être le

---

2568 Scowcroft 1988 : 59-60.

2569 Rees – Rees 1961 : 121-122, 133.

2570 MacNeill 1920 : 111-112 ; Ó Corráin 1972 : 1 et ss.

2571 Scowcroft 1988 : 108 n. 85.

cas. Sachant que nous venons de voir que les règnes de Gann et de Sengann se suivent et que l'un semble être lié à F4+, tandis que l'autre l'est à F4-, on retrouve la succession des deux faces de la quatrième fonction aux marges de la série fonctionnelle. Il s'ensuit que le second Munster vient remplacer le Mide. Cela se vérifie à travers les deux rois que certaines traditions donnent comme étant ceux de ces deux sous-provinces à l'époque du Cycle d'Ulster. Le premier Eochaid mac Luchta est connu par la tradition comme un parangon de générosité qui ira même jusqu'à donner son œil au poète ulate Aithirne Ailgesach ou Ferchertne. Selon les versions, un miracle de Dieu devant cette générosité ou le lavage de sa blessure à une source va permettre à Eochaid de restaurer sa vue. Selon Myles Dillon, suivi par J. Carey, qui compare cette anecdote à un récit indien similaire, il y a là l'expression d'un acte de vérité<sup>2572</sup> ; soit le même concept que nous avons vu derrière la nature F4+ de la vérité du roi. Le souverain de l'autre province du Munster, Cú Roi mac Dairi, est lui un être lié au caractère ambigu voire négatif de l'Autre Monde, et les frères Rees le compare volontiers au Pūṣan védique<sup>2573</sup>, une divinité que nous avons déjà comparé à un autre personnage F4- dans le chapitre sur Nemed. Or, ce même dieu indien et sa catégorie divine est également en lien avec des fils d'Úmór.

### 3. 4. d. La figure d'Óengus mac Úmóir, les siens et les cinq routes d'Irlande.

En ce qui concerne la figure d'Óengus mac Úmóir, B. Sergent l'a rapprochée de son homonyme divin Óengus, le fils du Dagda<sup>2574</sup>. Or, nous venons de voir que le dernier des Fir Bolg est probablement une hypostase de cette divinité. En outre, la nature d'Óengus le rattache à la quatrième fonction, en tant que figure faisant partie du complexe « panico-aryamanique » défini par P. et A. Sauzeau<sup>2575</sup>. Or, Sláine Finn, le fils d'Eochaid mac Eirc meurt sans pouvoir régner, le pouvoir de guider les Fir Bolg revient donc à Sreng, le fils de Sengann, qui occupe ainsi la fonction d'Óengus mac Úmóir, après la défaite face aux Túatha Dé Danann. On peut remarquer également que, Óengus mac Úmóir comme Sreng, ne sont jamais décrits comme étant des rois. C'est là encore une caractéristique des figures panico-aryamaniques, comme l'est également Sreng, que d'assurer la vacance du pouvoir durant l'absence d'un roi légitime<sup>2576</sup>. Le fait que les Fils d'Úmór forment un peuple de mercenaires sans roi véritable est également une caractéristique des *aithech-thúatha*, ce qui vient renforcer à la fois l'identification des Fir Bolg avec ceux-ci et la nécessité de placer ce type de figure à leur tête, après leur déchéance.

---

2572 Dillon 1947 : 4 ; Carey 1983 : 215.

2573 Rees – Rees 1961 : 137-139.

2574 Sergent 2004 : 412.

2575 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 275-305 ; Oudaer 2013.

2576 Sauzeau 2011. Ce sont également des figures définies comme « protagoniste de survie » ou « Roi-à-Venir » par les frères Sauzeau (2017a : 345-350).

De plus, on remarquera que l'Óengus dont le fils d'Úmór semble être une hypostase est une figure assez peu guerrière au final. Pour mieux comprendre l'utilisation d'un tel théonyme, en relation avec un peuple guerrier comme celui des Fir Bolg et en mettant de côté le rapport entre Eochaid mac Eirc et le Dagda, il nous faut nous tourner vers l'utilisation qui est faite du fils d'Úmór par B. Sergent. Dans son étude, cet auteur compare le rôle d'Óengus mac Úmóir à celui d'Hermès, en tant que protecteur de l'artisanat servile – à travers l'artisan d'Óengus, Bréo – et comme lié à la découverte et à la protection des grandes voies de passages comme les cinq grandes routes d'Irlande qui sont liées à Asal et à un Óengus qui semble être un doublet du fils d'Úmór.

Ces grandes routes d'Irlande ont une symbolique riche. En effet, elles correspondent aux quatre points cardinaux et au centre qui les subsume selon la symbolique de totalité que porte le nombre cinq. De fait, les quatre premiers axes présentés dans *'Airne Fíngéin* relient Tara, la capitale, centrale, respectivement au nord, à l'est, à l'ouest et au sud de l'Irlande, et le cinquième est une route médiane coupant l'Irlande d'est en ouest en son milieu<sup>2577</sup>. Parmi les significations de ces routes, la plus importante est, selon Grigori Bondarenko, qu'elles servent de lien entre Tara et les cinq périphéries du pays<sup>2578</sup>. Le fait qu'elles apparaissent durant le règne du roi Conn font de celui-ci l'unificateur des cinq parties de l'île<sup>2579</sup>. Pour notre auteur, ce texte met en scène cinq héros « surnaturels » - quatre princes provinciaux et le fils d'un roi de l'Autre Monde, en la personne de Fer Fí – qui se rendent à Tara pour prêter allégeance au roi nouveau-né. Ils sont poursuivis par les forces en présence de Samain : les serviteurs du síd, les pillards du Mide, les druides de Iarmumu, et les guerriers d'Irrus Domnann<sup>2580</sup>. Les héros atteignent Tara en premier, gagnant l'épreuve. Ils ont trouvé les cinq routes qui n'étaient pas apparus avant cette nuit, sans doute, semble-t-il à la suite des actions des héros. Il y a là des ensembles d'oppositions : centre/périphérie, cosmos/chaos, monde humain/Autre Monde, existence/pré-existence (virtualité?). Le message fondamental est l'idée de la venue au monde d'un monde ordonné à partir d'une existence cachée/suspendue (virtuelle?)<sup>2581</sup>. On remarquera tout de suite que l'aspect royal unificateur de l'action et les différents jeux d'oppositions signalés sont en parfaitement en adéquation avec la double symbolique de F4. En outre, ces routes,

---

2577 Sterckx 2009a : 61.

2578 Bondarenko 2014 : 46. Ici le fait que les localisations exactes des cinq provinces de l'Irlande n'est pas important ne remet pas en cause le fonctionnement du mythe à travers un plan abstrait de cinq régions et de cinq directions. Les cinq routes établies dans cinq directions par cinq princes ont une importance cosmologique dans la relation entre le roi et l'espace horizontal (*ibid.* : 51).

2579 *Ibid.* : 49-50.

2580 On peut se demander s'il y a dans cette liste d'opposants une symbolique fonctionnelle. Les druides et les guerriers correspondent respectivement à F1 et F2. Qu'en est-il alors des serviteurs et des pillards ? Ils représentent tous les deux les aspects F3- et F2- de la quatrième fonction. Dans cette série, l'affinité négative des serviteurs avec la fonction productrice est claire, mais que penser des pillards du Mide ? Peut-on les considérer, par contraste avec les guerriers, comme étant les ennemis de cette royauté centrale, en tant que menace de sa stabilité et donc liée en négatif avec la symbolique de cette province ? La question mérite d'être posée.

2581 Bondarenko 2014 : 49.

du fait de leur difficulté, représentent une forme d'initiation<sup>2582</sup>, ce qui est une idée qui là non plus n'est pas étrangère à la quatrième fonction.

Du point de vue comparatiste, G. Bondarenko met en rapport les cinq directions irlandaises avec les cinq directions de la tradition indienne correspondant aux cinq tribus qui forment le peuple Arya, ce qui correspond typologiquement aux cinq provinces de l'Irlande. Cependant, le terme de cinq directions ne signifie pas pour autant l'idée de quatre quartiers plus le centre, mais celle d'unité qui transparait à travers le chiffre cinq. De plus, il met en parallèle ce texte avec un rituel de consécration védique de l'*Atharva Veda Samhitā* devant permettre de confirmer un roi élu par son propre peuple à travers cinq tribus associées à cinq chemins. Ces pathyā revatīr pourraient être une personnification divine des chemins ou des divinités de ceux-ci. Il note que le même passage est ailleurs mis en relation avec Pathyā Svasti, la femme de Pūṣan, « le chemin prospère » comme l'incarnation du succès et du bien-être. Les cinq héros irlandais sont donc là vus comme les équivalents de ces cinq chemins indiens<sup>2583</sup>. Ici cela nous rappelle deux choses. Premièrement, ce rituel indien et, par conséquent, les cinq héros irlandais, sont équivalents aux cinq fils de Dela qui se réunissent eux aussi à Tara, peu avant de choisir leur premier roi, Sláine. Deuxièmement, ces chemins sont mis en relation avec la parèdre de Pūṣan, une divinité appartenant à un complexe que nous avons justement mis en relation avec Óengus mac Úmóir et les siens et dont les figures se signalent également comme permettant le passage d'un règne à un autre, facilitant l'accession d'un nouveau roi au pouvoir.

Un autre parallèle indien à notre récit irlandais serait l'histoire d'Yayāti, roi universel de la tradition épique indienne, et de ses quatre petit-fils. Ceux-ci lui permettent, à travers la course de leurs chars dorés et ignés de passer d'une position terrestre à une apothéose céleste qu'il avait perdu une première fois<sup>2584</sup>. La nature pyrétique des chariots indiens conduits par les princes les rend similaires aux routes rendues visibles par les princes irlandais. Entre ces deux textes, le nombre cinq apparaît comme le marqueur d'une unité, la course des chars représente un mouvement initiatique vers un centre désirable, qu'il soit royal ou divin. Ce mouvement initiatique n'est possible qu'en présence d'un roi qui servira de témoin, tout en ayant son autorité authentifiée par la course de la même façon que le roi est choisi, dans l'*Atharva Veda*, à travers la reconnaissance de son peuple venant des cinq directions du monde. La description des caractéristiques sociales des quatre jeunes rois indiens a certaines correspondances avec les fonctions sociales des cinq héros de l'histoire irlandaise ; l'un est un sacrificateur, un autre un guerrier, un autre un « maître du don » fameux pour

---

2582 *Id.*

2583 *Ibid.* : 51-52.

2584 Sur la déchéance et le rétablissement de ce roi, cf. Dumézil 1968-1973 : II 940-950. Le passage sur les chars de ses petits-fils est dans le *Mahābhārata* (I 88 12-19).



sa générosité et sa prospérité, alors que la vérité et le dharma du quatrième est hors classification<sup>2585</sup>. Or, nous venons de voir que la vérité est justement un symbole de la quatrième fonction dans son aspect positif<sup>2586</sup>. Ils représenteraient ainsi l'allégeance sociale universelle. C'est exactement la même symbolique qui ressort de la première réunion des fils de Dela à Tara : il s'agit bien là aussi d'un rassemblement de la société fonctionnelle au complet. On remarquera également que ce rassemblement unificateur est paradoxalement suivi par une division, dans le récit irlandais. Cette division est basée sur un point central d'où partent cinq directions, comme dans le cas des cinq routes d'Irlande et des chemins indiens.

Tous ces aspects des Fir Bolg, comparés à leurs correspondants indiens, montrent bien que nous avons affaire à des caractères anciens qui ne peuvent résulter d'une élaboration récente de ce peuple mythique irlandais.

### 3. 3. e. Fir Bolg, les Fomóire et les affinités quadrifonctionnelles de la fonction guerrière.

Les Fir Bolg ont comme particularité d'être le seul peuple ayant envahi l'Irlande à ne pas avoir rencontré les Fomóire, avant la défaite finale de ceux-ci face aux Túatha Dé Danann. Ce fait vient se conjuguer à d'autres détails, troublant ainsi la nature véritable de ce peuple. Ainsi, C. Sterckx signale, à la suite de Macalister, que, non seulement, l'un des groupes constituant les Fir Bolg, les Fir Domnann sont les « Hommes de Domna », comme l'un des chefs Fomóire, Indech est donné comme le fils d'un Domna, mais des affinités généalogiques se font jour. Les cinq chefs des Fir Bolg sont dits fils de Dela, comme Morc, le Fomóire vaincu par les descendants de Nemed, et, en tant que petit-fils de Loth, ils sont les neveux de Cichol, le meneur des Fomóire qui s'oppose à Partholón. De plus, Gann et Sengann sont les noms des chefs Fomóire vaincus par Nemed à Ros Fraechain<sup>2587</sup>. Il ne faut pas oublier non plus que Cichol arrive en Irlande à Inber Domnann. Enfin, une confusion ou une alliance entre les Fir Bolg et les Fomóire est signalée au moment de la seconde bataille de Mag Tured<sup>2588</sup>. Nous avons vu que le rapprochement fait ici entre les Fir Domnann et Indech n'était pas direct, mais l'association de la localisation occidentale des ethnies/toponymes en *\*dubno/\*dumno* avec une symbolique ténébreuse chthonienne lié à l'Autre Monde a sans doute joué dans le rapprochement avec les Fomóire.

A cela, il faut ajouter d'autres faits. En premier lieu, le nom même des Fir Bolg, qui évoque la furie guerrière est profondément lié à l'aspect sauvage et monstrueux du guerrier, un aspect qui n'est pas étranger aux Fomóire, bien au contraire.

---

2585 Bondarenko 2014 : 53-55. *Atharva Veda Samhitā (Śaunaka)*, III 4.

2586 Ici leur grand-père préalablement déchu de sa position divine doit sans doute représenter F4-.

2587 Cf. Chap. III. 1. 2. a.

2588 Sterckx 2011c : 116-117.

Ensuite, Fuat, l'épouse prêtée à Sláine et à Rudraige a une homonyme fomorienne, la femme de Cichol. L'autre épouse de Rudraige, Liber/Liben n'est pas en reste à travers son homonyme Lí Ban, qui est fondamentalement liée à l'Autre Monde aquatique. De plus, le terme de *fuinche*, qui est accolé à cette dernière, sert à désigner un type de créature démoniaque renommé pour ses cris<sup>2589</sup>. Une homonyme de Lí Ban/Fuinche, ayant une histoire similaire à la sienne, se voit accoler le surnom de Garb « Rude », du fait qu'elle est recouverte de vase et de coquillage en sortant de l'eau<sup>2590</sup>. Ce surnom est le nom d'un Fomóire et cette horrible apparence aquatique qu'a cette Fuinche ne dépareillerait pas chez un membre de cette race. Dans le même ordre d'idée, Lí Ban possède aussi le nom de Muirgeil. Celui-ci signifie « (femme) sauvage de la mer » mais alterne souvent avec *genit* dans les textes qui se réfèrent à un type de démons ou de femmes sauvages connues pour leurs cris guerriers ; l'autre nom de Lí Ban, Muirgein (« Née de la Mer »), a pu être une référence à *genit*<sup>2591</sup>. La référence faite ici à une femme sauvage et guerrière d'origine aquatique est en effet proche des femmes des Fomóire qui accompagnent Cichol. Or, justement, le nom de la mère de Liber/Liben est Lot, comme l'une des graphies du nom de la mère de Cichol.

De la même manière, le lien que nous venons de faire entre Gann et Sengann, l'Autre Monde, sa virtualité aquatique et les ovins est le même que nous avons fait précédemment au sujet des Fomóire. Dans un ordre d'idée similaire, l'autre frère couplé avec Gann, Genann, est également le nom du père de l'héroïne diluvienne Clídna, en tant que roi d'un autre monde ultramarin. En ce qui concerne Sengann, il ne faut pas oublier que son fils (F)Odbgen est une incarnation de l'adversaire obstrucateur indo-européen. Or, nous avons vu que cet adversaire se retrouvait justement chez les Fomóire et en particulier chez Balor. Dans le même ordre d'idées, nous verrons, au chapitre suivant, que Sreng est un doublet fir bolg du roi métis Bres<sup>2592</sup>.

Enfin, Tailtiu est également en lien, mais de manière indirecte, avec les Fomóire. En effet, elle est tout d'abord originaire de l'Autre Monde, à travers son origine et le nom de son père. En outre, nous avons vu, dans le chapitre sur ces démons irlandais, les nombreux liens qu'elle partageait avec Lot(h) et Fuata Bé Fáil, la mère et la femme de Cichol. Tailtiu est également proche de Carman, par les associations rituelles de leur sépulture avec la fête Lugnasad et leur rapport avec des adversaires des Túatha Dé Danann assimilables aux Fomóire. De plus, Scowcroft a montré que le rapport entre Lug et sa mère fomorienne était équivalent au rapport qu'entretenait Lug avec Tailtiu, sa mère adoptive, dans le passage du *LGÉ* la mentionnant, où n'apparaît pas Eithne, alors que le père de Lug est cité<sup>2593</sup>.

---

2589 De Vries 2007 : 46-50.

2590 *Féilire Oengusso Céili Dé*, 21 janvier = Stokes 1905a : 50-51. Cf. De Vries 2007 : 49-50.

2591 De Vries 2007 : 50-53.

2592 Cf. pp. 607-608.

2593 Scowcroft 1988 : 44.

Les Fils d'Úmór sont également en lien avec les Fomóire. Ainsi, nous avons vu que le nom Úmór pouvait être un dérivé d'Úathmór « Grand Effroi » ; ces deux noms étant les deux variantes d'un grand ancêtre des Fomóire : race à laquelle les Fils d'Úmór sont assimilés. Il apparaît donc qu'une tradition généalogique faisait des Fir Bolg une race cousine de celle des Fomóire ou, dans une version très ancienne de cette tradition que seuls les éléments que nous avons mis en évidence dans la sous-partie précédente nous permettent de deviner, les identifiait à ces derniers. Cette tradition aurait été conservée et rattachée à celle qui a formé le noyau de ce peuplement dans la tradition pseudo-historique irlandaise.

En identifiant les Fils d'Úmór avec les Fir Bolg de la *TBC*, les auteurs de l'insertion de cette lignée dans la proto-chronologie mythique irlandaise avaient à l'esprit plusieurs faits marquants. Le premier étant que le cycle d'Ulster est sans doute la version héroïque du mytheme de la « Bataille Finale », comme l'est le *Mahābhārata*, en Inde ou l'*Illiade*, en Grèce<sup>2594</sup>, et le récit de la seconde bataille de Mag Tured en est la version divine, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Dans les deux versions de ce mytheme, des Fir Bolg exilés outremer sont les alliés des « méchants » de l'histoire. De même, la mention des guerriers issus des différentes régions d'Irlande qui vont vaincre les champions Fir Bolg ressemble étrangement au motif des Túatha Dé Danann allant vaincre les quatre derniers Fomóire, qui restent en Irlande, un par province. D'autant plus que l'un de ces Fomóire porte le nom de Bréo, qui est celui donné à un artisan d'Óengus mac Úmóir. Il y a là un lien entre ces deux anecdotes qui ne peut être une influence directe d'un texte sur l'autre, mais un héritage commun.

En ce qui concerne les différents frères d'Óengus mac Úmóir, on remarquera que certains évoquent également les Fomóire. Par exemple, Cimme porte un surnom signifiant « Quatre-Têtes », c'est une caractéristique monstrueuse qui ne dépareillerait pas chez les Fomóire.

Il y a donc eu une confusion voire une superposition entre les Fir Bolg et les Fomóire. Celle-ci est tout à fait compréhensible, car les premiers ont été assimilés aux habitants des îles entourant l'Irlande, tandis que les seconds ont été confondus avec des pirates, en particulier vikings. Dans les deux cas, nous avons l'identification de deux peuples mythiques à des étrangers ultramarins, guerriers et, éventuellement, hostiles. On remarquera en outre que la division des Fir Bolg en trois groupes alors qu'ils sont menés par cinq chefs et le fait que l'un de ces groupes peut être rapproché de l'un des rois Fomóire de la seconde bataille de Mag Tured est un autre rapprochement possible. En effet, la division en trois de l'invasion peut correspondre à la même idée traditionnelle qui fait

---

<sup>2594</sup> Les parallèles entre ces trois épopées sont faits par B. Sergent (1999 : 236-238) ; Christophe Vielle (1996 : xiv) ; N. J. Allen (2000a ; 2005c) – qui étudie le rapport entre les épopées grecques et irlandaises avec l'*Odyssée* – et les frères Sauzeau (2017a). Ces derniers ne considèrent pas que la *TBC* fasse partie du mytheme de la « Bataille Finale », car il ne s'agit pas de la fin d'un Âge des Héros (*ibid.* : 31). Il n'en reste pas moins qu'il y a des parentés indéniables entre ces différents récits.

mener l'armée des Fomóire par trois rois. Cela fait référence, dans les deux cas, au triple adversaire indo-européen.

On peut expliquer le lien entre ces deux peuples par deux raisons principales. Premièrement, ces deux peuples sont les deux seuls qui sont vaincus par les Túatha Dé Danann. Ensuite, il ne faut pas oublier que fonctionnellement, les Fomóire sont des guerriers ennemis, des étrangers armés. De plus, les rapprochements possibles entre Fir Bolg et Fomóire se font surtout dans leur généalogie, dans certaines caractéristiques de leurs meneurs, de leurs reines et dans leur exil maritime après avoir été vaincus par les Túatha Dé Danann. En somme, les Fir Bolg ne sont véritablement associés aux Fomóire qu'avant et après leur prise de l'Irlande. Pour ce qui est des deux chefs Fir Bolg qui sont les homonymes de Fomóire, nous avons vu qu'ils étaient associés à des provinces de l'Autre Monde. Un autre point commun entre Fir Bolg et Fomóire est le fait que ce sont tous les deux des races ayant connu un assujettissement.

A cause de ces nombreux parallèles, nous avons vu que R. M. Scowcroft considère les Fir Bolg comme des doublets humanisés des Fomóire, correspondant à une réalité servile des premiers, par opposition, à la fois aux Túatha Dé Danann et aux Milésiens. Il est vrai que les Fir Bolg sont assimilables aux tribus assujetties et partagent de nombreuses caractéristiques avec les Fomóire. Cependant, est-il obligatoire de considérer que cette double symbolique des Fir Bolg, à la fois servile et démoniaque, soit une construction médiévale ? Pas nécessairement.

Ainsi, les Fomóire, comme les Fir Bolg, après leur défaite face aux Túatha Dé Danann, deviennent les *aithech-thúatha* des Túatha Dé Danann. Or, ce statut n'a pas une origine médiévale. Comment peut-on alors comprendre les affinités profondes entre les Fir Bolg et les Fomóire ? Parmi les parallèles et les assimilations évoqués précédemment, c'est ce statut d'ennemis asservis qui est l'un des deux nœuds du rapport entre Fir Bolg et Fomóire. Or, dans les deux cas, ce statut est lié à la fonction guerrière dans son rapport avec F4-. La servitude des Fils de Dela, comme ceux d'Úmór, est essentiellement agraire et chthonienne, comme celle des Fomóire et comme certains travaux que nous avons vu liés aux *fianna*.

Or, nous avons vu qu'un autre rapport entre F4 et la fonction guerrière était la composante initiatique de l'activité guerrière, justement incarnée en Irlande par les Fiana dont le prototype mythologique s'incarne dans les Fomóire. Ces Fiana sont aussi bien des guerriers en phase d'initiation, attendant de recevoir leur héritage, que des hors-la-loi rejetés par la société. Si l'on considère que le séjour en Irlande des Fir Bolg est équivalent à l'intégration sociale des guerriers, la période qui précède et qui suit la prise de l'Irlande par les Fir Bolg peut être assimilée au séjour dans la « brousse » des apprentis guerriers (avant) et des hors-la-loi (après). On peut donc comprendre au

moins une partie du rapport étroit existant entre ces deux peuples comme étant le reflet de celui existant entre la fonction guerrière et l'Autre Monde<sup>2595</sup>.

Il s'ensuit que, certes, les Fir Bolg sont le doublet humanisé des Fomóire, mais ils ne se limitent pas à cela, comme nous venons de le voir à travers l'examen de leurs différentes caractéristiques. Ils s'en distinguent nettement, car ils incarnent la fonction guerrière, parfois sublimée dans la royauté. Ils ne se rapprochent des démons irlandais que dans les aspects contigus de la fonction guerrière avec celle de l'Autre Monde. Cependant, les autres liens entre ces deux peuples qui ne relèvent pas de la proximité entre ces deux fonctions ne s'expliquent pas forcément par des parallélismes préexistants. On pense en premier lieu au fait que ces deux peuples sont les adversaires vaincus des Túatha Dé Danann dans les deux batailles de Mag Tured. Nous verrons dans le chapitre suivant que la clé de ce problème repose sur le positionnement de la « Bataille Finale » irlandaise au sein de l'invasion des Túatha Dé Danann et sur la place de cette dernière au sein du schéma sociogonique irlandais.

Comme nous avons pu le voir tout au long de ce chapitre, l'identité même des Fir Bolg, à la fois au sein et en dehors du mythe des invasions d'Irlande, est très complexe. En effet, les Fir Bolg ont une identité sociale, en tant qu'*aithech-thúatha*, qui a été formulée comme ethnique, peut-être sur des bases culturelles réelles mais difficilement discernables, tout en ayant une symbolique profondément guerrière.

C'est ce double rapport entre ethnicité servile et fonction guerrière qui va en faire les adversaires parfaits des Túatha Dé Danann dans l'une des deux batailles aux profondes implications mythologiques et sociogoniques que nous allons découvrir à travers l'étude de leurs vainqueurs.

---

2595 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 147-164.

## Chapitre VIII : les Túatha Dé Danann.

Les Túatha Dé Danann sont le peuple du schéma pseudo-historique irlandais qui a été le plus étudié, que ce soit comme un ensemble ou individuellement. La raison en est simple : il s'agit des dieux de l'Irlande pré-chrétienne, comme nous allons le montrer dans ce qui suit. Leur inclusion parmi les invasions d'Irlande pose problème, car ils ne sont pas présents dans la plus ancienne version du schéma invasif, celui de *l'Historia brittonum*. Nous tenterons de prouver que la place de ces divinités au sein d'une sociogonie, a priori, humaine se justifie pleinement.

Pour montrer cela, nous étudierons tout d'abord la nature profonde des Túatha Dé Danann. Ensuite, nous verrons les grands moments de leur histoire. Parmi ceux-ci nous nous attarderons plus particulièrement sur les deux batailles de Mag Tured, dont l'analyse sera l'une des clés explicatives de l'inclusion du panthéon irlandais dans notre schéma pseudo-historique. De la même manière nous définirons fonctionnellement ce peuplement.

Avant de commencer notre étude, signalons à nos lecteurs que nous n'analyserons pas l'intégralité des faits et gestes de tous les Túatha Dé Danann et cela pour plusieurs raisons. Cela serait une tâche qui dépasserait les limites imposées à notre étude et d'autres chercheurs ont déjà analysé, avec plus ou moins de succès, les principaux représentants des Túatha Dé Danann. En outre, une telle étude systématique de ces figures et de leurs mythes associés serait en dehors du sujet central de notre thèse, qui est l'étude du schéma sociogonique de la pseudo-histoire irlandaise<sup>2596</sup>. C'est pourquoi nous n'étudierons individuellement certains Túatha Dé Danann et les traditions qui se rattachent à eux que si cela est d'un quelconque intérêt pour notre sujet. Cependant, nous ne manquerons pas de mentionner les différentes études concernant les différentes figures citées.

---

<sup>2596</sup> Nous n'étudierons pas ici le traité intégré au *LGÉ* et intitulé, par J. Carey (1992b), *Tuatha Dé Miscellany* : celui-ci traite de points particuliers et mineurs concernant certains Túatha Dé Danann, sans nous donner d'informations intéressantes concernant leur histoire durant leur prise de l'Irlande.

# 1. De la nature des Túatha Dé Danann.

Pour bien définir l'essence même de ces êtres complexes que sont les Túatha Dé Danann, il convient de commencer leur étude – comme nous l'avons fait pour les invasions précédentes – à travers leur nom et leur généalogie, mais nous ne nous arrêterons pas là. Pour bien comprendre la difficulté des lettrés chrétiens de l'Irlande médiévale à manipuler de telles figures, il nous faudra également nous pencher sur la manière dont ceux-ci les envisageaient.

## 1. 1. L'étymologie de leur nom.

La forme du nom des Túatha Dé Danann est fluctuante, parfois à l'intérieur d'un même texte<sup>2597</sup>. Les plus anciennes désignations de ce peuple remontent à la plus ancienne version du *DGS*. Dans ce texte, ils sont appelés *Túatha Dé* ou *Fir Dé*<sup>2598</sup>, alors que par la suite il y aura une alternance entre les formes *Túath Dé Danann* et *Túatha Dé Danann*. Le terme *fir* a ici la même valeur collective générique que dans *Fir Bolg*. De même, *túath(a)* est habituellement traduit par « tribu(s) »<sup>2599</sup>. On préférera l'explication de C. Sterckx pour lequel ce terme et son pluriel désignent respectivement une fraction nationale et l'ensemble des fractions qui vont constituer une nation, un peuple. Le même auteur note également que la traduction de *dé* est plus problématique, car *día* « dieu »<sup>2600</sup> est épïcène et ses génitifs singulier et pluriel sont identiques, ce qui a donné lieu à plusieurs interprétations de l'ensemble de la désignation<sup>2601</sup>. Ainsi, D'Arbois de Jubainville a traduit *Túatha Dé Danann* par « Gens du dieu dont la mère s'appelait Dana »<sup>2602</sup>, ce qui est davantage une interprétation qu'une véritable traduction, tandis que W. Stokes a donné la traduction la plus généralement admise de « Gens de la Déesse \*Danu »<sup>2603</sup>. Si l'on se tourne vers la forme ancienne *Túatha Dé*, elle nous est expliquée par une glose du *Cóir Anmann* : *Túatha Dé (i. Donann)* « Les Gens de la déesse, c'est-à-dire \*Danu »<sup>2604</sup>. Cependant, d'un autre côté, une glose du *Lebor Bretnach* traduit *Túatha Dé Danann* par *plebes deorum* « les peuples des dieux »<sup>2605</sup>. Keating offre deux explications, soit il s'agit du nom que se serait donné ce peuple en l'honneur des trois fils de Danann, en raison de leur science, soit chacun des trois termes de leur nom sert à désigner l'une des

---

2597 Sur ces fluctuations, cf. Gray 1982: 117.

2598 Cf. n. 4301.

2599 *eDIL* s.v. 1 túath ; *LEIA* T-164.

2600 *eDIL* s.v. 2 día ; *LEIA* D-64.

2601 Sterckx 2005a : I 34.

2602 Arbois de Jubainville 1884 : 145.

2603 Stokes 1891b : 129. Nous apposons une astérisque devant ce nom, car il n'est attesté que dans sa forme génitive.

2604 *Cóir Anmann* §153 (CA3) = Arbuthnot : II 44.

2605 *Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45.

trois divisions de leur peuple : Túath, la noblesse dirigeante, Dé, les druides, et Danann, les arts<sup>2606</sup>. Pour Elizabeth Gray, la première glose expliquerait l'alternance *Túath(a) Dé/Túath(a) Dé Danann*. En effet, *Túatha Dé* serait une forme alternative du nom et la forme étendue pourrait être considérée comme « glosée », soit par une identification de la déesse en question, soit par une erreur de scribe<sup>2607</sup>. Pour C. Sterckx, cette glose est la preuve que *Túath(a) Dé* doit se comprendre dès l'origine comme « le peuple (les gens) de la déesse (\*Danu) ». L'argument qu'il invoque en faveur de cette hypothèse est le fait que chez les peuples anciens, dont les Irlandais, les ethnies étaient définies selon des critères pseudo-généalogiques. Les *Túatha Dé Danann* doivent donc être compris comme étant les descendants de la déesse \*Danu<sup>2608</sup>.

Cette \*Danu est connue du *LGÉ* même, où il est dit d'elle qu'elle est la « mère des dieux » (*Donand máthair na ndea*)<sup>2609</sup>, ce que confirme le *CMTC* qui fait d'elle l'une des « deux nourrices » (*dá mbuime*) des *Túatha Dé Danann* avec Bé Chuille<sup>2610</sup>. La même fonction lui est donnée par le *Sanas Cormaic*<sup>2611</sup>, qui lui donne le nom d'Anu et ajoute que « c'est excellemment qu'elle nourrissait les dieux » (*robumaith din rosbiathadsí na dee*) et que c'est d'après son nom que l'on nomme les Deux Seins d'Anu au-dessus du Slieve Lougher. Ce nom et cette identification des seins de cette déesse avec deux collines est reprise par le *Cóir Anmann* qui en fait une « déesse de la prospérité » (*bandia in tsónusa*), tandis que le *Glossaire d'O'Davoren* glose son nom par « Abondance » (*imbith*)<sup>2612</sup>. Ces associations s'accordent bien avec la nature maternelle de cette déesse, identifiable à la terre d'Irlande d'après le détail de ses deux seins<sup>2613</sup>. Cela est également vérifié par l'étymologie d'Anu qui appartient à une série d'hypocoristiques indo-européennes désignant « la mère » ou « la nourrice » (hittite *an-na-as*, grec *annis*, latin *anna*, vieil haut-allemand *ane*, etc)<sup>2614</sup>.

Cependant, l'étymologie de la forme \*Danu et les traditions qui y sont attachées sont problématiques. Concernant ces dernières, on remarque que \*Danu, mais aussi son alias Anu, ne

2606 *Foras feasa ar Éirinn* I 10 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 214-217. La dernière étymologie est une série fonctionnelle qui a de grandes chances d'être ancienne : la noblesse dirigeante (F2), les druides (F1) et les artisans (F3) dans optique strictement trifonctionnelle. On peut se demander s'il y a là une réminiscence, volontaire ou non, d'une telle classification et s'il remonte à Keating ou à des sources perdues de celui-ci.

2607 Gray 1982 : 117. Elle évoque également le fait que l'ajout de l'élément *Danann* soit une confusion et que le sens premier des formes les plus anciennes soit celui glosé par le *Lebor Bretnach*.

2608 Sterckx 2005a : I 34.

2609 *Lebor Gabála Érenn* LIII §10 = Macalister 1938-1956 : IV 216-217.

2610 *Cath Muige Tuired Cunga* §48 = Fraser 1915 : 44-45. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 36. Sur Bé Chuille, cf. Gray 1982 : 118 ; Sterckx 1995.

2611 *Sanas Cormaic* §31 = Meyer 1912 : 3, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 4.

2612 *Cóir Anmann* §1 (CA3) = Arbuthnot : II 2, 79 ; *Glossaire d'O'Davoren* §46 = Stokes 1904 : 204.

2613 Sterckx 2005a : 35. Ce savant belge note que les qualificatifs de satiriste, de druidesse et de magicienne qui sont attachés à cette déesse dans les *Banshenchas* (Dobbs 1930-1932 : XLVII 292, XLVIII 169 et 205) ne sont pas signifiant, car, par définition, tous les dieux et toutes les déesses sont des satiristes, des druides et des magiciens. Le qualificatif de « déesse de l'art et des poètes » (*bandea .i. sofis fri fileda*) qui lui est donné par le *Glossaire d'O'Davoren* (46 = Stokes 1904 : 204) doit sans doute être compris par rapport à son identification avec *Danann*, la mère des *tri dé Danann*, elle-même assimilée à Brigid, déesse liée à l'art poétique (Sterckx 2009q : 108-110).

2614 Le Roux 1967; Benveniste 1969 : I 212; Meid 1989 : 305 n. 12. Cf. Sterckx 2005a : I 36.



jouent aucun rôle dans les mythes préservés. Ces noms n'apparaissent qu'en relation avec les généalogies divines, mais on s'accordera avec C. Sterckx en disant que c'est un matériel de première importance pour la culture celtique. Le même auteur remarque que, curieusement, cette déesse se place parmi les dernières générations divines puisqu'elle est la fille de Delbaeth, fils d'Ogma, et d'Ernmas, fille d'Etarlám<sup>2615</sup>. De plus, elle n'a que trois fils, Brian, Iuchar et Iucharba, appelés *an tri dé Danann* « les trois dieux de \*Danu », qu'elle a eu de Tuireann Biccreeo, qui n'est qu'un autre nom ou une épicièse de son père Delbaeth<sup>2616</sup>. C. Sterckx explique ces contradictions en prenant l'exemple de la mythologie grecque : la Terre-Mère est aussi bien la génitrice primordiale Gaia, épouse d'Ouranos, que la nourricière Déméter, petite-fille de Gaia, l'une des épouses du petit-fils d'Ouranos, le dieu-père Zeus Pater, de la même manière que \*Danu est l'épouse du Dagda<sup>2617</sup>, aussi appelé Eochaid Ollathair, Eochaid « Père de Tous », qui est également donné comme le descendant de Tat mac Tabarn, l'ancêtre primordial des Túatha Dé Danann<sup>2618</sup>.

On ajoutera à cela des faits continentaux, parallèles à nos attestations irlandaises, concernant le culte de la Diane gallo-romaine. Celle-là est qualifiée dans plusieurs vies de saints de « Mère des dieux », en particulier la *Vie de saint Taurin d'Evreux*, où elle est l'épouse de son frère Jupiter<sup>2619</sup>, ce qui nous ramène à \*Danu épouse du jupitérien Dagda. Sans que l'on puisse envisager une confusion avec la sœur-épouse habituelle du Jupiter romain, Junon<sup>2620</sup>. Or, *Diana* est régulièrement écrit *Deana* dans les provinces romaines ayant eu une présence celtique. Il y aurait donc eu une \**Dea Ana* gallo-romaine, confondue avec Diane, et équivalente à notre déesse irlandaise<sup>2621</sup>. Cela est d'autant plus probable qu'une femme nommée Ana est connue par des inscriptions gallo-grecques provençales datant du II<sup>e</sup> siècle<sup>2622</sup>.

En ce qui concerne l'étymologie de \*Danu, il nous faut nous tourner tout d'abord vers la plus traditionnelle, celle qui rattache ce nom à la racine indo-européenne \**Dānu-* « eau vive, cours d'eau, rivière »<sup>2623</sup>. Cette étymologie a été pour la première fois proposée par W. J. Gruffydd<sup>2624</sup>. Il a été

2615 *Lebor Gabála Érenn* §338 = Macalister 1938-1956 : IV 154-155 (qui en fait la septième fille du couple) ; *Banshenchas* = Dobbs 1930-1932 : XLVIII 168 (où elle est désignée comme une épouse du Dagda et elle assimilée à la Morrígan).

2616 *Lebor Gabála Érenn* §318 = Macalister 1938-1956 : IV 128-129.

2617 Cf. *Infra*.

2618 Sterckx 2005a : I 35-36. La figure de Tat mac Tabarn sera traitée dans la sous-partie suivante sur la généalogie des dieux d'Irlande.

2619 *Vie de Saint Taurin d'Evreux*, VIII = Mesnel 1914-1918 : I.

2620 Lajoie 2008a : 75.

2621 *Ibid.* : 75-77. P. Lajoie note que curieusement la même confusion entre Ana/Dana et Diana s'est produite en Irlande sous la forme Dianann.

2622 Bats 2004 : 9. Notons au passage que la plus ancienne mention continentale du théonyme Ana est le fait de soldats irlandais (Atecotti) stationnés à Trèves, sur une tablette de défexion du IV<sup>e</sup> siècle (CIL XIII : 11340; Kerneis 2005; cf. Lajoie 2008a : 77 ; 2012a : 111-112.

2623 Pokorny 1959-1969 : I 175. On retrouve cette racine, par exemple, dans le sanskrit *dānu*, l'avestique *dānu*, l'ossète *don*.

2624 Gruffydd 1933.

suivi dans cette identification par de nombreux auteurs<sup>2625</sup>. On remarquera que la première intuition de cette étymologie est venue du rapprochement opéré par J. Rhys entre Dôn et \*Danu, la première étant la mère des Pummeib Dôn « les cinq Enfants de Dôn », le nom de l'ensemble des divinités galloises qui est très proche de celui des anciens dieux irlandais examinés ici<sup>2626</sup>. D'autres, sur les mêmes bases, ont également considéré que Anu et \*Danu furent confondus précocement<sup>2627</sup>. Cette théorie a pour elle le fait que de nombreux hydronymes sont basés sur cette racine<sup>2628</sup>. De plus, la Diane gallo-romaine, l'ancienne \**Dea Ana*, a pu être confondue avec \*Danu, puisque Diane porte le surnom d'Abnoba, un dérivé d'Abona « Rivière »<sup>2629</sup>, sur des inscriptions retrouvées aux sources du Danube<sup>2630</sup>.

Une autre explication est celle de Ludwig-Christian Stern qui a posé les bases du problème. Selon lui, l'expression *an tri dé Danann* doit être comprise comme signifiant au départ, *an tri dé dána* « les trois dieux des arts ». *Danann* serait une dérivation tardive de *dána*, influencée par le génitif d'Anu, *Anann*<sup>2631</sup>. Le seul à avoir suivi Stern semble être R. Thurneysen qui note simplement que la désignation Túatha Dé Danann est tardive et apparaît tout d'abord dans la littérature savante monastique<sup>2632</sup>. L'idée d'une invention médiévale du terme Túatha Dé Danann a également été reprise par T. F. O'Rahilly<sup>2633</sup>. Cependant, J. Rhys note que le passage de *dána* à *Danann* est sémantiquement difficile à envisager<sup>2634</sup>. L'hypothèse de Stern a été reprise par J. Carey. Il note que la première attestation du nom \*Danu ne semble pas remonter plus loin que les poèmes du *LGÉ* ; la première mention étant le poème *Ériu co n-uail co n-idnaib*<sup>2635</sup>, attribué à Eochaid ua Flainn, donc composé entre la seconde moitié du X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle. Il note également que les plus anciennes désignations divines, celles provenant de textes dérivant du *CDS* ou du *Sanas Cormaic*, sont *Túath(a) Dé, áes síde* « Peuple des collines ou des tertres (de l'Autre Monde) » ou *siabrai* « spectres, fantômes, êtres surnaturels (péjoratif) »<sup>2636</sup> et qu'ils étaient associés avec des créatures comme les *luchorpáin* et les *úatha*. Toujours pour le même auteur, l'apparition du terme *Donann* est

2625 Bromwich 1961: 327 ; Rees – Rees 1961: 52-53; Sergent 1997 : 312-313; Dexter 1990.

2626 Rhys 1901 : 544, 554 et 645.

2627 Mac Néill - Murphy 1908-1953:III 208-210 ; Sjoestedt 1940 : 34-35 ; O'Rahilly 1946 : 309 n. 2.

2628 On peut citer la Donwy (Pays de Galles), la Don (Angleterre) et, en Europe de l'Est, le Danube, le Don, le Donets, le Dniepr, le Dniestr. Cf. Mallory – Adams 1996 : 486-487.

2629 Lajoie 2008a : 74. Sur *abona*, cf. Delamarre 2003 : 28-29, 431.

2630 CIL XIII : 6357, à Apirsbarch ou Rotenberg (Allemagne) ; CIL XIII : 6326, à Mühlburg (Allemagne) ; CIL XIII 6283, à Mühlenbach (Allemagne) ; CIL XIII : 11746-11747, à Cannstatt (Allemagne) ; CIL XIII 6332 et 11721, à Pforzheim (Allemagne) ; CIL XIII : 6356, à Waldmössigen (Allemagne) ; CIL XIII 5334, à Badenweiler (Allemagne).

2631 Stern 1900 : 15-19. L'explication de Dana par *dán* « science, art, compétence (en particulier en poésie) » n'est pas nouvelle puisque Keating la propose déjà au XVII<sup>e</sup> siècle.

2632 Thurneysen 1921a : 63.

2633 O'Rahilly 1946: 483.

2634 Rhys 1901 : 646.

2635 *Lebor Gabála Éirenn* LIII = Macalister 1938-1956 : IV 212-219.

2636 Sur ce dernier terme, cf. Sayers 1991 : 54.

l'œuvre du mouvement de création pseudo-historique de cette période. Au-delà de cela, il explique la création d'un tel nom, à la suite de Stern, comme la volonté d'effacer l'ambiguïté d'un terme tel que *Túath Dé*, qui servait alors aussi bien à désigner les dieux de l'Irlande préchrétienne que le peuple d'Israël. Cependant, la dérivation sémantique de Danann/Donann par *dána* et Anann est problématique. On peut reconstruire le développement *\*Túath Dé Anann > \*Túath Dé (D)Anann*, mais la forme *Donann*, la première attestée, ne peut s'expliquer ainsi. Il avance l'hypothèse d'un archaïsme délibéré, tout en notant qu'une telle altération n'est pas dans les pratiques des concepteurs de la pseudo-histoire irlandaise. Il y voit plutôt l'influence de l'ethnique *Domnann* qui alterne avec la forme *Donann*, en lien avec les termes *túath* et *dé*<sup>2637</sup> et fait remonter la création de Danann/Donann à Eochaid ua Flainn ou l'un de ses prédécesseurs<sup>2638</sup>.

Il est vrai que le lien entre *dána*, *Danann* et *Anann* ne peut être passé sous silence. En ce qui concerne l'artificialité de *Danann*, les arguments avancés dans ce sens ne sont pas rédhibitoires. En effet, le fait que la désignation *Túatha Dé Danann* a supplanté d'autres termes n'est certes pas indifférent, mais ce phénomène peut s'expliquer différemment que par une création tardive. Pour *Túath(a) Dé*, l'ambiguïté du terme a sans doute dû jouer, mais il n'implique pas nécessairement la création tardive de *Danann/Donann*, mais une réapparition de ce terme, comme la glose du *Cóir Anmann* le montre. En effet, selon K. McCone, le terme *Túath(a) Dé* a été utilisé, en particulier dans le *CMT*, pour mettre en parallèle les hauts-faits des dieux irlandais avec ceux du « Peuple de Dieu » biblique<sup>2639</sup>. Le terme *Danann* aurait été passé sous silence pour permettre ce parallèle entre les deux traditions. Concernant les autres termes, nous verrons dans ce chapitre que *áes síde* se réfère au destin des *Túatha Dé Danann* après l'arrivée de l'invasion suivante, celle des Milésiens, qui va les conduire dans l'Autre Monde chthonien. Cette appellation est donc un marqueur de la déchéance des dieux d'Irlande, si on le prend dans son contexte chrétien. Enfin, le terme *siabrai* et l'association des dieux d'Irlande avec les *luchorpáin* et les *úatha*, des êtres proches des Fomóire sont la marque de la démonisation de ces êtres. Ces termes ne peuvent donc pas être pris pour originels, sauf celui de *Túath(a) Dé*, qui peut être éventuellement considéré comme une forme abrégée de *Túath(a) Dé Danann/Donann*.

En ce qui concerne l'alternance *Domnann/Donann*, une autre explication que celle de J. Carey peut être avancée. Contrairement à l'étymologie par *\*Dānu-*, qui se heurte au problème de la forme

2637 Il note que c'est le cas dès le IX<sup>e</sup> siècle dans la *Táin Bó Regomon* (= Windisch 1884 : II 225), mais également dans le *CMT* où il est question de *Túath nDéa Dom* (§18 = Gray 1982 : 26) et d'*Indech mac Dei Do[m]nann* (§85 = Gray 1982 : 44).

2638 Carey 1981: 292-294.

2639 McCone 1990 : 70. Cet auteur considère que ce rapprochement aurait été facilité par le fait que le *CMT* ne fait ni référence à l'invasion suivante des Milésiens, ni à l'immortalité des *Túatha Dé Danann* dont les pouvoirs surnaturels sont mis sur le compte du druidisme. De manière moins pertinente, il suggère que le terme *Danann* viendrait du nom de la tribu hébraïque de Dan (*id.*).

ancienne *Donann*<sup>2640</sup>, celle par *don* « terre, endroit, place », comparable au grec *Χθονός* « terre » et au sanskrit *kṣām* « id. »<sup>2641</sup> est tout à fait vraisemblable. Cette étymologie permettrait également d'expliquer l'alternance *Domnann/Donann*, puisque nous avons vu précédemment que *Domnann* se rattache à la racine *\*dubno-* ayant le sens premier de « (situé en) bas » ; une désignation qui concorde parfaitement avec le sens tellurique de *\*Donu*. De plus, celle-ci va dans le même sens que les textes qui identifient *Anu* à l'Irlande<sup>2642</sup>. Cela fait dire à C. Sterckx que, en vertu de l'homologie entre le macrocosme et le microcosme, l'Irlande signifie ici le monde et *Anu/\*Danu/\*Donu* doit être vu comme la Terre-Mère nourricière<sup>2643</sup>. Cependant, une déesse-rivière *Ana* est attestée dans l'Hispanie antique<sup>2644</sup>, ce qui est parallèle à l'étymologie aquatique de *\*Danu*. Ceci peut se comprendre si l'on compare cette déesse à ce qui semble être son équivalent chez les Slaves de l'Est, *Mat' Syra Zemlja* (« Terre Mère Humide »), où *zemlja*, la terre, était étymologiquement apparenté au grec *chthon*-<sup>2645</sup>. Sachant qu'une terre ne peut être fertile que si elle est assez humide pour que la végétation s'y développe, on peut voir là un lien entre ces deux étymologies, à la fois terrestres et aquatiques. Le complexe théonymique formé par *Anu/\*Danu/\*Donu* a dû jouer, à la fois, sur le rapprochement des sens maternel et chthonien, aquatique comme tellurique, de l'éponyme des dieux irlandais, mais aussi sur un jeu de mots savant concernant le terme *dána*, puisque nous verrons plus loin que les *Túatha Dé Danann* sont profondément associés au concept que recouvre ce mot. Cette alternance sémantique et les difficultés linguistiques qu'elle provoque peuvent se comprendre du point de vue mythologique si l'on met les faits mythologiques en parallèle de ceux de l'Inde. J. Shaw a noté, à la suite de Jan De Vries<sup>2646</sup>, que la fonction de mère des dieux caractérisait également la personne de la déesse *Aditī*, qui donne son nom au groupe des dieux souverains, les *Ādityas*, groupe qui s'oppose aux démoniaques *Dānavas*, les enfants de *Dānu*. Il y aurait donc eu une innovation au sein du groupe celtique, qui aurait ainsi adopté la symbolique à la fois maternelle et aquatique de *\*Danu*<sup>2647</sup> dans une construction sémantique complexe avec *Anu/\*Donu*, celle-ci rassemblant les symboliques maternelles et/ou terrestres de la Grande Déesse celtique. Le lien de cette dernière symbolique avec celle fertilisante des eaux a sans doute conduit à ce processus assimilatoire.

Sachant que la réalité de la déesse *Anu/\*Danu/\*Donu* est plausible et que son lien ancestral avec les *Túatha Dé Danann* est prouvé, on peut comprendre la forme *Túath(a) Dé* comme ayant pu

2640 Par contre, cela ne pose pas de problème dans le cadre de la phonétique du celtique continental, où l'on trouve régulièrement une fermeture du « a » en « o ».

2641 Koch 1989 : 4-5.

2642 Ó Cléirigh, *Foclóir nó sanasán nua* = Miller 1879-1883 : IV 366; *Glossaire d'O'Davoren* §46 = Stokes 1904 : 204.

2643 Sterckx 2005a : I 37.

2644 Cf. Marco Simón 2002 : 132.

2645 Pokorny 1959-1969 : I 414-416. Sur cette déesse comme divinité de la Terre, cf. Mallory – Adams 1997 : 232.

2646 De Vries 1963 : 127-128.

2647 Shaw 2006: 173, 175.

recevoir un double sens dès l'origine, du fait de la glose du *Lebor Bretnach* et de la tendance aux jeux de mots polysémiques de la tradition irlandaise. La signification de « peuple de la déesse » le définissait par sa généalogie, tandis que celle de « peuple des dieux » le présentait à travers sa nature intrinsèque.

C'est justement la généalogie des Túatha Dé Danann qui va nous intéresser ci-après et celle-ci va nous donner de nombreux éléments sur leur nature divine.

## 1. 2. Leur généalogie.

Les Túatha Dé Danann descendent, d'après le *LGÉ*, de Íarbonél le Devin (*Fáid*), par Beothach son fils<sup>2648</sup>. Nous avons vu que le nom et le surnom de Íarbonél étaient en lien avec la classe sacerdotale, à laquelle les Túatha Dé Danann sont rapprochables. Nous avons vu également que le personnage de Beothach avait été forgé sur la base de la figure antédiluvienne de Bith. Or nous avons vu que l'invasion à laquelle appartient Bith relevait de F4, tout en ayant des affinités avec la fonction sacerdotale.

Le fils de Beothach est, lui, donné comme étant Ibath/Ebath. Nous avons vu que celui-ci allait au nord du monde avec son fils Baath lors de la migration du groupe de Némédiens qui allait devenir les Túatha Dé Danann<sup>2649</sup>. Nous verrons au chapitre suivant que ces deux noms sont en fait des emprunts à une tradition apocryphe<sup>2650</sup>. Ne prenant pas en compte ce fait S. P. MacLeod, considère que Ebath serait une forme alternative du terme *ébad*, désignant la lettre *é* dans l'alphabet oghamique et le tremble<sup>2651</sup>, mais cet arbre ne jouant aucun rôle dans la tradition irlandaise, elle considère que c'est une désignation alternative de l'if<sup>2652</sup>. Cependant, *ébad* en tant que la lettre *é* est une forme alternative de *eó* « saumon »<sup>2653</sup>, ce dernier terme étant homonyme d'une désignation de l'if<sup>2654</sup>. Il s'ensuivrait que, primitivement, *ébad* serait la désignation de la lettre *é/éo* signifiant « saumon » ou « if »<sup>2655</sup>. À cela nous pouvons ajouter qu'un autre nom de l'if, *ibar*<sup>2656</sup>, est proche de la forme Ibath. Cependant, *ibath* est glosé comme signifiant « mort »<sup>2657</sup>, une signification qui peut

---

2648 *Lebor Gabála Éirenn* §§304 (a), 320 (b), 356 (c) = Macalister 1938-1956 : IV 106-107, 138-139, 166-167.

2649 Cf. Chap. VI. 2. 2. a.

2650 Cf. p. 717-718.

2651 *eDIL* s.v. *ébad*.

2652 Macleod 2007 : 351.

2653 *eDIL* s.v. *eó*, *eú* 1.

2654 *eDIL* s.v. *eó* 3.

2655 Macleod 2007 : 353.

2656 *eDIL* s.v. *ibar*.

2657 *eDIL* s.v. *?ibath*.

concorde avec la symbolique de l'if<sup>2658</sup>. On remarquera que nous avons identifié précédemment le fils de Bith comme étant Fintan. Or, nous avons vu que celui-ci était identifié à l'if et au saumon<sup>2659</sup>.

Selon Macleod, le nom de Baath peut signifier « mort, destruction » ou « mer »<sup>2660</sup>. Elle remarque que la seconde signification peut être liée au fait que ce personnage et son père sont les deux survivants de la fin diluvienne qui emporte la quasi-totalité des Némédiens<sup>2661</sup>. Sachant cela, on pourrait admettre que les deux significations de Baath peuvent se combiner pour se rapporter à une inondation eschatologique.

Il n'empêche que, même si ces noms sont des emprunts, leur (quasi-)homonymie avec des termes indigènes a pu faire écho à des concepts liés à la théogonie pré-chrétienne.

Le fils de Baath est Éna/Éno. Selon S. P. Macleod, une dérivation à partir du mot *én* « oiseau » est possible, voire du mot *énach* « se rapportant ou fréquenté par les oiseaux », pouvant avoir le sens du terme collectif « oiseaux »<sup>2662</sup>. La même auteure évoque un possible lien avec le terme *en* « eau », puisque le nom du père d'Éna est lié à la mer<sup>2663</sup>. S. P. Macleod propose également comme origine à ce terme une dérivation du verbe *enaid* « montrer, faire connaître »<sup>2664</sup>. Enfin, elle évoque également un rapprochement avec l'Enoch biblique. Dans ce dernier cas, nous remarquerons que nous avons mentionné le rapport fait par les érudits irlandais entre Enoch et les oiseaux.

Le fils d'Éna, Tabarn, a un nom qui proviendrait du vieil irlandais *tabairn* « mer », selon C. Sterckx et S. P. Macleod<sup>2665</sup>. Son nom doit être compris comme représentant l'océan primordial, image de l'indistinction et de l'indétermination principielles d'où toute vie sort<sup>2666</sup>.

Le fils de Tabarn, Tat/Tait, a un nom qui est un hypocoristique d'*athair* « père » et qui doit se traduire par « Papa », selon C. Sterckx<sup>2667</sup>. On notera aussi que, comme il est signalé dans le *LGÉ*, « c'est avec Tait, fils de Tabarn, que les témoignages concernant les Túatha Dé Danann convergent » et, en effet, il s'agit du dernier ancêtre commun de ce peuple<sup>2668</sup>. Le choix de ce nom pour une telle figure généalogiquement unifiante provient peut-être d'un jeu de mots avec le terme *táth* « soudure, union, lien ». Selon C. Sterckx, en étant « Père fils de la Mer », Tat est l'incarnation du principe masculin générateur<sup>2669</sup>.

2658 Sterckx 2005a : I 362-364.

2659 Cf. Chap. I. 1.

2660 *eDIL* s.v. bath 1, 2 ; *LEIA* B-22.

2661 Cf. Chap. VI. 2. 1. b.

2662 *eDIL* s.v. 1 én, énach.

2663 *eDIL* s.v. en.

2664 *eDIL* s.v. enaid.

2665 Cf. n. 2737.

2666 Sterckx 2005a : I 59-60. Macleod met son nom en relation avec celui de son grand-père Baath, dont l'une des significations possibles est « mer » (2007 : 349). Cela pourrait être un lien expliquant le choix de Baath et de son père comme figures devant rallonger cette généalogie des dieux irlandais.

2667 Schmidt 1979 : 119 ; Sterckx 2005a : I 59. S. P. Macleod avance une étymologie similaire (2007 : 349-350).

2668 *Lebor Gabála Éirenn* §§316 (a), 343 (b), 368 (c) = Macalister 1938-1956 : IV 130-131, 158-159, 196-197.

2669 Sterckx 2005a : I 59-60.

A partir de ce dernier, un arbre généalogique se forme pour les principaux dieux :

Tat						
Alldui/Alldai/Allai						
Indui/Innui/Indai/Innai						
Néit					Ordan	
Delbáeth		Esarg			Etarlam	
Elatha		Dían Cécht	Goibniu	Crédne	Luchta	Échtach
Dagda	Ogma					Núadu

Les noms d'Alldui/Alldai/Allai et d'Indui/Innui/Indai/Innai ne représentent que des abstractions montrant le caractère divin de cette généalogie. Tous les deux sont formés sur le terme *dia* « dieu », précédé d'un préfixe intensif. Ainsi, le premier est construit sur le composé *\*ande-deivos* « le Très Divin » et, le second, sur *\*Ollo-deivos* « le Complètement Divin »<sup>2670</sup>.

Les générations finales de cette généalogie forment trois lignages agnatiques, ceux-ci, tels qu'ils ont été analysés par C. Sterckx, représentent symboliquement les trois fonctions centrales indo-européennes puisque le Dagda et Ogma sont des dieux de première fonction, qui ont été rapprochés de Mitra et Varuna en Inde. Dían Cécht et Goibniu sont des dieux de troisième fonction, en tant que représentants des médecins et des artisans, dont les représentants sont souvent des dieux jumeaux. Enfin, Núadu, en tant que roi-guerrier représente la deuxième fonction<sup>2671</sup>. Ces dieux sont tous frères par leur mère, citée par un texte comme s'appelant Eithne<sup>2672</sup>. On peut s'étonner que l'ancêtre de la lignée de Núadu soit un frère et non un fils de Néit. Cela éloigne Núadu de ses autres frères. Cependant, on peut comprendre cela si l'on a à l'esprit le fait que F1 et F3 sont des fonctions ayant des liens particuliers entre elles<sup>2673</sup>. En ce qui concerne Néit, il est le seul, à part les cinq dieux sus-nommés et les ascendants du Dagda et d'Ogma, à avoir eu une identité divine bien affirmée. Le *Sanas Cormaic* en fait « le dieu des batailles des Irlandais païens »<sup>2674</sup>. Il est également le mari de la triple déesse de la guerre et il apparaît comme étant un guerrier aux côtés des dieux irlandais<sup>2675</sup>. Il est sans doute le même que le dieu hispanique Neito ou Mars Neto<sup>2676</sup>. De Néit descendent deux dieux, Elatha, dont nous avons déjà traité et dont nous expliquons plus loin le rapport avec F1 dans cette généalogie, et Esarg. Le nom de ce dernier semble être une forme alternative de *esorc*, forme tardive du nom verbal *as-oircc*, « frappeur »<sup>2677</sup>. En ce qui concerne l'ascendance de Núadu, les

2670 O'Rahilly 1935 : 356-357.

2671 Sterckx 1975 ; Sterckx 2005a : I 38-57.

2672 *Lebor Gabála Érenn* VII §368 = Macalister 1938-1956 : IV 190.

2673 Allen 2012.

2674 *Sanas Cormaic* §965 = Meyer 1912 : 82, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 122.

2675 Le Roux – Guyonvarc'h 1983 ; Sterckx 2000 : 18-25.

2676 Beltrán Lloris 2002 : 47-49.

2677 *eDIL* s.v. *as-oircc*. Cet acte de frapper peut être une référence à l'art du forgeron ou alors à l'autre père donné à Goibniu, Tuirbe Trágmair, qui aurait créé la plage qui porte son nom en repoussant les vagues aussi loin que la longueur

noms qui la composent sont plus problématiques. *Ordan* est un dérivé de *ord* « marteau », « massacre » ou « pouce »<sup>2678</sup>, ou provient du mot tardif *ordan* « prééminence »<sup>2679</sup>. *Etarlam* peut soit provenir du mystérieux *etarlam* « opportun ? »<sup>2680</sup>, ou d'un composé d'*etar* « grand »<sup>2681</sup> et de *lám* « main, bras » ou « prouesse »<sup>2682</sup>. *Echtach* est mieux assuré, car il signifie « destructeur, donneur de mort »<sup>2683</sup>. Les diverses significations de ces noms s'accordent bien avec la personnalité de Núadu, aussi bien dans sa nature de roi-guerrier que dans les mésaventures qu'a connues l'un de ses membres supérieurs.

Cette généalogie établie, un double paradoxe se pose à nous. Non seulement, les dieux irlandais se sont vus rattachés à une généalogie humaine et même biblique, mais leur généalogie leur rattache deux personnages qui sont bien attestés comme étant des Fomóire, dont l'ascendance est différente par rapport au présent lignage et qui ont deux grandes figures des Túatha Dé Danann dans leur descendance.

Pour ce dernier problème, C. Sterckx a présenté une solution tout à fait satisfaisante. Comme il le remarque, les deux races s'opposent complètement. Contrairement à ce que nous avons vu pour les Fomóire, les Túatha Dé Danann apparaissent sous une forme humaine et peuvent même revêtir une beauté extraordinaire ; enfin, ils sont décrits comme intrinsèquement bons<sup>2684</sup>. Cependant, la présence dans les généalogies de ces deux races d'un *Elatha mac Delbáeth* est trop exceptionnelle et la fraternité entre les Túatha Dé Danann descendants d'*Elatha* et *Bres* est trop affirmée par les textes<sup>2685</sup> pour penser à une simple homonymie. En outre, comme nous l'avons précédemment signalé, la beauté d'*Elatha* et de *Bres* fait figure d'exception parmi les membres de leur race<sup>2686</sup>. Cela conduit C. Sterckx à considérer que l'arbre généalogique des dieux, comme des démons, irlandais est « artificiellement composé afin de présenter un tableau apparemment précis et complet attestant la parenté et la commune nature, « génétiquement » héritée » des deux races, « mais que cette composition conjoint en fait au moyen de noms artificiels, arbitrairement créés en fonction de leurs sens, un certain nombre de séquences significatives »<sup>2687</sup>. Pour la généalogie divine, il s'agit par exemple du caractère génésique primordial de *Tat mac Tabarn* ou des trois lignées fonctionnelles

---

du jet de sa hache (*Dindshenchas d'Edimbourg* §70 = Stokes 1893 : 488-489; *Dindshenchas de Rennes* §125 = Stokes 1894-1895 : XVI 76-77; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 226-227). Sur un parallèle indien à ce récit, cf. Leavitt 2000.

2678 *eDIL* s.v. *ord(d)* 1-4 ; *LEIA* O-29.

2679 *eDIL* s.v. *ord(d)an*.

2680 *eDIL* s.v. *etarlam*.

2681 *eDIL* s.v. *etarlam*.

2682 *eDIL* s.v. *lám*.

2683 *eDIL* s.v. *echtach*.

2684 Sterckx 2011c : 113-118.

2685 Cf. Chap. VII, pour le rôle de *Bres* dans la prise de l'Irlande par les Túatha Dé Danann.

2686 Sterckx 2011c : 122.

2687 *Ibid.* : 123.



des Túatha Dé Danann déjà énoncés. Pour ce qui est de la séquence formée par Elatha mac Delbáeth et ses descendants, divins ou démoniaques, C. Sterckx propose, à partir de l'étymologie d'Elatha et de Delbáeth, de voir dans le Dagda et dans Ogma « les dieux qui incarnent la science divine au sein du « panthéon théorique » irlandais et qui, grâce à elle, conduisent les dieux à vaincre les démons et à poser l'acte créatif », car ils sont les enfants de la Science Absolue (Elatha) issue de la Conceptualisation (Delbáeth), qu'il faut comprendre comme le potentiel infini de la science totale<sup>2688</sup>.

La validité de cette hypothèse sur la signification de ce croisement généalogique est confortée par une démonstration de B. Sergent. Celui-ci a montré que l'exact synonyme de la racine *delb*, présente dans Delbáeth est l'indien *rupa*, qui est l'un des éléments formant le nom *Viśvarūpa* « Celui Qui Donne des Formes à Tout/Tous », le tricéphale fils de *Tvaṣṭṛ* « façonneur, artisan » que B. Sergent fait correspondre à Elatha<sup>2689</sup>. Or, comme le souligne C. Sterckx, de la même manière que Elatha en Irlande, *Tvaṣṭṛ* est un chef et un géniteur de démons, mais il a aussi un statut ambigu puisqu'il semble s'inscrire également parmi les dieux. En outre, sa place et celle de ses fils, *Viśvarūpa* et *Vṛṣṭra*, au sein des traditions indiennes sont similaires à celles d'Elatha et Bres dans celles de l'Irlande, comme nous l'avons déjà signalé.

C. Sterckx conclut de tout cela que, comme dans les autres mythologies indo-européennes, les dieux et les démons sont de même nature et ils ne diffèrent que par leur orientation. Ainsi, « la virtualité « précosmique » (avant la création d'un monde/d'un éon) contient par définition une infinité de possibilités : une infinité de non-actualisations et aussi une infinité d'actualisations [...] : les dieux représentent les actualisations qui ouvrent le temps et l'espace d'un éon en surmontant » la tendance naturelle du non-être à rester virtuel. C'est la même conception qui apparaît dans la séquence généalogique qui va de Delbáeth à ses petits-fils. Delbáeth est, de par son nom, la « Conceptualisation Virtuelle Totale » qui inclut la possibilité virtuelle du Bien et du Mal, étant ainsi à la fois dieu et démon. Elatha incarne lui la « Distinction formelle » qui va donner le Bien, à travers ses descendants divins, et le Mal, par son fils Bres<sup>2690</sup>.

Sachant cela, il apparaît que la généalogie des Túatha Dé Danann, telle qu'elle apparaît dans le *LGÉ*, a des implications cosmogoniques<sup>2691</sup> propres à toute théogonie. Elle n'est donc pas une suite artificielle de noms, c'est un héritage de la pensée polythéiste de l'Irlande pré-chrétienne. Ceci étant dit, il nous reste le problème de ce peuple divin remontant à un ancêtre mortel, Nemed. On peut

---

2688 *Ibid.* : 123-124. En ce qui concerne Delbáeth, nous avons vu, dans le chapitre sur les Némédiens, qu'il avait un homonyme dans les généalogies claniques qui était lié à la différenciation de cinq lignées, par le biais d'un feu ayant une valeur primordiale. Cela recoupe parfaitement la symbolique de cette figure telle quelle est définie par C. Sterckx.

2689 Sergent 1999 : 78-79.

2690 *Ibid.* : 126.

2691 Cf. pp. 1006-1007.

penser qu'une telle logique généalogique avait pour but d'humaniser les dieux irlandais en les rattachant à une lignée remontant ultimement à Noé. Le paradigme fonctionnel des invasions d'Irlande semble aller contre cette conception et la suite de notre propos nous confortera dans notre intuition et nous permettra d'exposer, par la suite, notre proposition pour résoudre ce problème généalogique.

Pour Eystein Thanisch, le fait que le nombre de générations entre Noé et Núadu est le même que celui entre Noé et le père de Jessé, le père du roi David, ferait dériver la généalogie des Túatha Dé Danann d'un schéma chronologique où l'arrivée des Gaels était synchronisée avec la royauté de David, comme l'a proposé Scowcroft pour les premières versions du *LGÉ*<sup>2692</sup>. La généalogie des Túatha Dé Danann a pu être étendue à un point ou un autre pour permettre ce synchronisme, surtout au niveau des noms peu signifiants ou redondants, comme Ibath/Ebath et Bath, mais cette remarque n'invalide pas la valeur de la totalité de cette généalogie.

Cependant, il n'en reste pas moins que cette ascendance mortelle des Túatha Dé Danann a sans doute influencé certaines des conceptions médiévales concernant ce peuple que nous allons exposer maintenant.

### 1. 3. La représentation médiévale du peuple des Túatha Dé Danann.

La meilleure présentation des débats médiévaux sur la nature véritable des Túatha Dé Danann nous est donnée par J. Carey. Le problème que les Irlandais rencontrèrent en manipulant dans leur pseudo-histoire un groupe de figures comme celui des Túatha Dé Danann est simple : comment faire coïncider, pour un érudit chrétien, ces incarnations des croyances païennes avec la structure de sa foi ? Deux thèses, communes dans le traitement chrétien de thèmes païens, furent principalement utilisées en Irlande, selon J. Carey : l'évhémérisme et la démonisation<sup>2693</sup>.

La première de ces deux doctrines est, selon cet auteur, doublement attractive pour ceux qui souhaitaient réconcilier les traditions indigènes avec le christianisme, tout en les fusionnant au schéma pseudo-historique de l'histoire universelle. Il note cependant que l'application de cette évhémérisation fut finalement imparfaite : elle apparaît assez tardivement et les dieux ainsi traités retiennent de nombreuses caractéristiques surnaturelles, sans jamais avoir la pleine confiance des lettrés et sans avoir d'effets sur les croyances populaires. J. Carey considère que la première trace datable d'évhémérisation des dieux irlandais remonte à la fin du X<sup>e</sup> siècle, avec le poème *LIII*. Dans celui-ci, l'auteur, Eochaid ua Flainn, note qu'il y a une incertitude sur la nature des Túatha Dé

---

2692 Thanisch 2012 : 79 ; Scowcroft 1988 : 31.

2693 Carey 1999a : 13-14.

Danann, s'ils sont des démons ou des hommes, mais il opte pour la seconde alternative<sup>2694</sup>. Cette mention, on la retrouvera par la suite dans la prose du *LGÉ*, dans F, b et c :

[...] Leur origine n'est pas certaine, qu'ils soient démons ou hommes, mais il est dit qu'ils étaient de la progéniture de Beothach, fils de Iarbonel le Devin [...] <sup>2695</sup>.

Cette humanisation des dieux irlandais trouva, selon J. Carey, sa véritable formulation dans les généalogies que nous venons d'examiner, en plein XI<sup>e</sup> siècle<sup>2696</sup>. Cependant, elle ne semble avoir été que cosmétique, puisque dans certains passages du *LGÉ*, on parle d'eux comme étant des « démons ». En outre, à la même époque, le poète Flann Mainistrech a composé le poème LVI, dont la raison d'être est de démontrer le caractère mortel d'environ soixante-dix Túatha Dé Danann<sup>2697</sup>. Ces morts sont très diverses : des morts durant des batailles, des meurtres, des vendetta, des maladies, des noyades, de sorcellerie et du chagrin de morts antérieures. En présentant leurs souffrances corporelles, ce poème tend à montrer qu'ils ne peuvent être des démons<sup>2698</sup>. Ce poème a également une utilité chronologique permettant par leur mort d'inscrire dans le temps humain ces personnages. De plus, une liste de rois du *Livre du Leinster*, un texte synchroniste contenu dans Lc et un texte indépendant, contenu dans le *Livre de Ballymote*, le *Leabhar Comhaimsireachda Flainn Mainistreach*, semblent avoir une source commune avec notre poème. Les deux derniers textes vont même jusqu'à synchroniser les morts des dieux irlandais avec les règnes des rois assyriens<sup>2699</sup>. On notera également que même si *b* ne cite pas ce poème, il considère les Túatha Dé Danann comme étant des humains, du fait de la mention de leur mort<sup>2700</sup>. La section correspondante de *c* va même plus loin, puisque, pour la même raison et en ajoutant leurs diverses compétences et savoir, elle met en relief leur caractère bénéfique<sup>2701</sup>. Il n'empêche que ce poème a servi d'autorité à la tradition qui faisait des Túatha Dé Danann des mortels<sup>2702</sup>. Même si le propos de ce poème est tardif et orienté, il se base, au moins en partie, sur un matériel traditionnel, puisque les morts des plus importants Túatha Dé Danann sont attestées dans des textes beaucoup plus anciens, comme nous le verrons dans la suite de notre propos.

Le poème LVI se termine par une exhortation finale s'adressant directement à la tradition que combat Flann et à ceux qui la suivent :

---

2694 *Lebor Gabála Éirenn* LIII §4 = Macalister 1938-1956 : IV 212-213.

2695 *Lebor Gabála Éirenn* §§306 (F), 321 (b), 358 (c) = Macalister 1938-1956 : IV 106-107, 140-141, 168-169.

2696 Carey 1999a : 14-15.

2697 *Lebor Gabála Éirenn* LVI = Macalister 1938-1956 : IV 224-241.

2698 Thanisch 2012 : 82. Cependant, le même auteur (*ibid.* : 82-83) montre que dans un passage de *c* (*Lebor Gabála Éirenn* §371 = Macalister 1938-1956 : IV 200-203), qui a pour autorité le présent poème, il est dit que les Túatha Dé Danann avaient un corps seulement durant le jour.

2699 Cf. Thanisch 2012 : 87-89

2700 *Lebor Gabála Éirenn* §353 = Macalister 1938-1956 : IV 164-165.

2701 *Lebor Gabála Éirenn* §371 = Macalister 1938-1956 : IV 200-203.

2702 Thanisch 2012 : 91-92.

Les Túatha Dé Danann , une multitude pareille au cristal :  
bien que les savants menteurs nous disent  
que les gens des vaisseaux et des coupes  
sont dans la Terre des Promesses,

La « Terre des Promesses » de laquelle ils parlent,  
celle que les Túatha Dé Danann possèdent,  
le perpétuel lieu étroit dans lequel est  
le jugement –  
c'est l'enfer le plus bas.

Bien que les faux historiens, les déformateurs de l'histoire  
rapportent diversement  
que le peuple des malédictions, des demeures, est dans  
l'Autre Monde,  
cette croyance n'est pas agréable au Christ.

Celui qui, en son âme, croit  
qu'ils sont ainsi dans les collines creuses  
n'habitera pas dans le puissant paradis :  
pour la raison que ce n'est pas la vérité qu'ils écoutent<sup>2703</sup>.

Ce final montre, selon J. Carey, que la position évhémériste n'était pas solide et que pour certains la croyance aux Túatha Dé Danann ne pouvait être que démoniaque<sup>2704</sup>. De la thèse évhémériste présentée par J. Carey comme ayant été adoptée par les rédacteurs de la pseudo-histoire irlandaise, nous verrons à la fin de ce chapitre qu'elle est en totale contradiction avec la logique même de la structure sociogonique du *LGÉ*. Celle-ci remonte sans doute à des temps préchrétiens et l'inclusion des dieux irlandais qui y est faite peut se comprendre autrement que par une simple évhémérisation. Cependant, la doctrine évhémériste, développée par Fulgence, puis connue des clercs irlandais par les *Etymologies* d'Isidore de Séville, peut avoir contribué à faire accepter les anciennes divinités dans un contexte chrétien, si celles-ci étaient déjà incluses dans une sociogonie qui les mettait au même niveau que leurs successeurs, les ancêtres des Gaels. Sachant cela, on peut comprendre le poème de Flann Mainistrech comme une tentative de parachèvement de l'évhémérisme des Túatha Dé Danann dans le schéma pseudo-historique irlandais.

En outre, la fin de ce poème montre clairement que l'acceptation du schéma sociogonique indigène, sous couvert de traits évhéméristes renforcés intentionnellement par certains auteurs, avait une odeur de soufre auprès de certains milieux. La première mention de la démonisation des Túatha Dé Danann apparaît au IX<sup>e</sup> siècle, dans le *STMC*, lorsque Túan mac Cairill parle de l'ignorance des érudits au sujet de leur origine, mais que ceux-ci sont plutôt enclins à voir en eux des « exilés qui

---

2703 *Lebor Gabála Éirenn* LVI §§39-42 = Macalister 1938-1956 : IV 240-241. Ce final ne se trouve que dans *m* et dans *Lc*. J. Carey (1999a : 18 n. 25) considère que cette exhortation finale ne faisait pas partie du poème originel. E. Thanisch (2012 : 79-80) considère également qu'il s'agit d'un ajout tardif, du fait de la différence de ton avec le reste du poème et avec la mention du terme tardif de Tír Tairngire.

2704 Carey 1999a : 18.

viennent du paradis »<sup>2705</sup>. La véritable diabolisation des dieux anciens n'apparaît de manière éclatante que dans le passage suivant et tardif de *Lc* :

D'autres disent que les Túatha Dé Danann étaient des démons d'un ordre différent, et qu'ils vinrent du paradis avec l'expulsion par laquelle Lucifer et ses démons sortirent du paradis ; ayant pris un corps aérien pour détruire et tenter la descendance d'Adam. Cela est la forteresse contre laquelle ceux-ci ont fait cette tentative avancèrent, à la suite du diable et de ses suivants. Si bien que ces gens vont dans les courants du vent. Ils vont sous la mer, ils vont sous la forme de loups et ils vont vers les fous et les puissants. C'est de là qu'ils tirent leur nature, d'être les suivants du diable. Il n'y a pas de généalogie que ces gens peuvent remonter, ils ne peuvent pas non plus être reconnus comme des hommes de ce monde en général ; et toute cette multitude s'est brisée contre la droiture des Fils de Míl et contre le peuple de la foi du Christ<sup>2706</sup>.

Le fait que cette thèse ne se retrouve nulle part ailleurs dans le *LGÉ* est symptomatique de la vision qu'avaient la plupart des auteurs de ces textes. Ceux-ci, cherchant à construire une histoire de leur île à travers les hauts faits des peuples l'ayant conquise dont ils trouvaient la matière dans la tradition indigène, ne voyaient sans doute pas l'utilité d'une diabolisation totale et inhumaine de prédécesseurs qu'ils virent même, par moment, comme des précurseurs et la source d'une grande part de leur culture. L'affirmation qu'il n'y a aucune généalogie possible pour les Túatha Dé Danann et qu'ils n'appartiennent pas au genre humain apparaît comme une véritable attaque des autres traditions concernant l'origine de ce peuple dans le schéma sociogonique du *LGÉ*<sup>2707</sup>. On comprend alors d'autant mieux le caractère minoritaire de cette diabolisation totale : en niant les liens généalogiques existant entre les Túatha Dé Danann et les autres invasions d'Irlande, une telle doctrine remet en cause la logique même de la structure du *LGÉ* et donc la crédibilité de cette œuvre dans son ensemble. Notons au passage que cette attaque est basée sur la description des différentes caractéristiques démoniaques des Túatha Dé Danann. Hormis, la nature aérienne de leurs corps, qui provient de saint Augustin<sup>2708</sup>, on peut noter la mention de la nature sous-marine et lupine des Túatha Dé Danann. Ces deux caractéristiques, nous les avons déjà rencontrées lorsque nous avons étudié les Fomóire. Il semble donc que les auteurs de cette tradition secondaire se soient inspirés de caractéristiques fomoriennes pour diaboliser les Túatha Dé Danann. Cette entreprise a sans doute été facilitée par les liens généalogiques existant entre ces deux peuples surnaturels.

Dans la suite de l'étude que nous discutons ici, J. Carey poursuit en examinant quelle aurait pu être la vision des dieux irlandais entre l'évangélisation patricienne et l'époque des Vikings, c'est-à-dire avant toute tentative d'évhémérisme – conscient – ou de diabolisation, deux altérations ayant difficilement pris souche dans la tradition irlandaise – et nous avons vu pour quelles raisons. Il part

---

2705 Cf. Chap. I. 1. 2. b.

2706 *Lebor Gabála Éirenn* §268 = Macalister 1938-1956 : III 154-155 . Cette situation est précieuse par le fait qu'elle prend aussi en compte l'autre « rationalisation », théologique chrétienne, celle de l'évhémérisme.

2707 En ce qui concerne cette conception diabolique des Túatha Dé Danann, J. Carey (2002 : 67) la rapproche des gloses du *Bretha Crólige*, un traité juridique sur les soins à apporter aux blessés, où les loups-Garous sont classés avec des femmes qui s'unissent avec les gens du *síd* (*Bretha Crólige* §32 = Binchy 1934-1938 : 26-27).

2708 Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, VIII 14-15.

du constat que ces attitudes chrétiennes pour accepter des anciennes divinités ne sont pas inconnues des Irlandais de cette époque et que plusieurs témoignages montrent bien que les croyances et les rituels préchrétiens sont encore vivaces<sup>2709</sup>.

Il avance la théorie suivante : si l'on examine la théorie exposée dans le *STMC* concernant l'origine des Túatha Dé Danann, on remarque qu'ils ne sont pas désignés comme étant des démons. De la même manière, il remarque que même dans le cas de leur diabolisation totale, les dieux préchrétiens sont désignés comme étant « des démons d'un ordre spécial » ayant accompagné Lucifer et ses séides dans leur chute. Pour préciser de quelle catégorie particulière d'êtres surnaturels il s'agit, il cite la *Navigatio Sancti Brendani*, datant probablement du VIII<sup>e</sup> siècle, où saint Brendan aborde une île peuplée d'oiseaux blancs magnifiques qui s'adressent à lui avec une voix humaine pour lui révéler leur nature. Ceux-ci lui révèlent qu'ils étaient originellement des êtres du paradis, mais qu'ils en furent chassés, car ils ne se rangèrent pas du côté de Dieu. Ils ne tombèrent pas plus bas que la terre, car ils n'étaient pas coupables d'une véritable rébellion. Ils parcourent ainsi les régions des airs, du firmament et de la terre tout en demeurant des êtres sages, bienveillants et bénis, mais exclus du paradis. Pour J. Carey, il s'agit des anciens dieux irlandais<sup>2710</sup>. Il note également que cette doctrine est pour le moins hétérodoxe puisque la croyance dans le caractère impardonnable des péchés angéliques n'était pas inconnue des clercs irlandais, mais que certains auteurs chrétiens continentaux connus des Irlandais, comme le gaulois Sulpice Sévère dans sa *Vita Martini*, avait avancé que même le Diable pouvait être pardonné par le Christ. En rejoignant ce courant de pensée continental, les penseurs irlandais du haut Moyen-âge donnaient ainsi une place plus qu'honorable aux anciens dieux<sup>2711</sup>. Cette doctrine a été ensuite détournée dans la tentative de diabolisation totale de ceux-ci.

Une autre variante de la quasi-sanctification des Túatha Dé Danann est illustrée par plusieurs récits provenant du *CDS*. Dans ceux-ci les habitants de l'Autre Monde sont décrits – ou peuvent sembler l'être pour un auditoire chrétien, si l'on suit notre théorie d'une lecture analogique chrétienne des mythes païens – comme existant dans un état de grâce, où ils ne connaissent pas le péché originel<sup>2712</sup>. Concernant la nature de cette race, rappelons la mention, déjà signalée dans ces pages et attribuée au *CDS*, de l'origine de la déesse Banba, décrite comme étant d'un lignage adamique mais différent de celui de Noé. De ce fait, ils seraient issus d'une descendance d'Adam n'ayant pas été touchée par le péché originel et représentant la perfection du genre humain. Cette

---

2709 Carey 1999a : 20-21.

2710 *Ibid.* : 22-23, citant la *Navigatio Sancti Brendani* (11 = Selmer 1959 : 24).

2711 Carey 1999a : 24-26, citant la *Vita Martini* (XXII 3-5 = Migne 1844- : XX 172).

2712 Carey 1999a : 27-30.

vision est, selon J. Carey, le plus vieil essai de définition d'une identité chrétienne pour les dieux irlandais<sup>2713</sup>.

En résumé, selon cet auteur, les premières conceptions chrétiennes des Túatha Dé Danann ont oscillé entre une origine céleste et une origine édénique. Celles-ci ont en commun de donner aux dieux irlandais une aura de sainteté, permettant ainsi de les insérer, sans véritablement renier la culture païenne, dans le paradigme chrétien. C'est une vision des choses intéressante mais qui ne se retrouve pas – ou alors de manière fortement altérée et/ou isolée, comme nous l'avons vu – dans le *LGÉ*, et pour cause : elle est difficilement compatible avec la logique généalogique de la sociogonie irlandaise. Par contre, si l'on évoque les dieux préchrétiens en dehors de cette structure, ces deux théories christianisantes sont parfaitement opératoires. Ceci peut donc expliquer pourquoi l'on ne retrouve pas souvent une théorie aussi acceptable par la suite dans la pseudo-histoire irlandaise, si ce n'est à ses débuts et en conflit avec la doctrine généalogique du *LGÉ*. Le fait que la nature surnaturelle, diabolique ou non, des Túatha Dé Danann ait été combattue par certains, suivant la logique généalogique de la pseudo-histoire irlandaise, est assuré par le texte même du *LGÉ*, dans *b* :

Bien que certains disent que les Túatha Dé Danann étaient des démons, voyant qu'ils vinrent imperceptiblement [et ils disent eux-mêmes que c'est dans des nuages sombres qu'ils vinrent, après avoir brûlé leurs navires] et à cause de l'obscurité de leur savoir et de leurs aventures et à cause de l'incertitude de leur généalogie lorsqu'on la remonte. Mais cela n'est pas vrai, puisque leur généalogie remontée fait sens. De même, ils apprirent le savoir et la poésie, puisque chaque obscurité des poèmes, chaque clarté de lecture et chaque subtilité des arts, pour cette raison, trouve son origine dans le Túatha Dé Danann. Et bien que la foi fût venue, ces arts ne furent pas rejetés, car ils sont bons, et aucun démon n'a jamais fait le bien. Il apparaît donc d'après leurs dignités et leurs morts que les Túatha Dé Danann n'étaient pas des démons ni des gens du *sidh* [...] <sup>2714</sup>.

L'auteur de ces lignes démontre aux détracteurs d'une origine humaine des Túatha Dé Danann, non seulement par la généalogie mais également par l'innocence de leur héritage, que les anciens dieux d'Irlande ne peuvent avoir une origine surnaturelle. Pour Christian Guyonvarc'h cette assertion est d'une « naïveté qui frise la mauvaise foi », car « au sens chrétien les Túatha Dé Danann sont des démons »<sup>2715</sup>. Disons plutôt que l'érudit irlandais qui écrivit ces lignes croyait à la doctrine pseudo-historique du *LGÉ* et avait tenté, par la logique, de la confirmer, suivant ainsi une pensée évhémériste qui n'était pas le but visé par les premiers formulateurs de la sociogonie irlandaise. Entendons-nous bien, les Túatha Dé Danann sont bien les dieux du paganisme irlandais, mais leur caractère profondément surnaturel est ici encadré par le paradigme humanisant et fonctionnel du schéma pseudo-historique irlandais, comme nous allons le voir.

---

2713 *Ibid.* : 30-32.

2714 *Lebor Gabála Éirenn* §353 = Macalister 1938-1956 : IV 164-165.

2715 Guyonvarc'h 1980- : 20.

## 2. Les Túatha Dé Danann avant leur arrivée en Irlande.

Il y a trois traditions concernant l'existence des Túatha Dé Danann avant leur arrivée en Irlande. Nous les nommerons respectivement tradition principale, traditions secondaires et tradition synthétique – cette dernière faisant la synthèse entre la tradition principale et certaines des traditions secondaires.

### 2. 1. La tradition principale.

Des ancêtres des Túatha Dé Danann, *a* nous indique qu'ils quittent l'Irlande, après la mort de Bethach/Beothach. Iath et son fils Baath vont au nord du monde<sup>2716</sup>. Les recensions *b* et *c* signalent la même chose, mais ils ajoutent des détails supplémentaires :

Bethach, fils de Iarbonel le Devin, fils de Nemed, sa descendance alla dans les îles nordiques du monde pour apprendre le druidisme et le paganisme et le savoir diabolique, si bien qu'ils étaient experts en chaque art, et ils étaient après cela les Túatha Dé Danann [...] <sup>2717</sup>.

La section concernant directement les Túatha Dé Danann dans *a* donne les mêmes informations, en en ajoutant d'autres :

Ensuite, la progéniture de Bethach, fils de Iarbonel le Devin, fils de Nemed fut dans les îles nordiques du monde, apprenant le druidisme, le savoir, la prophétie et la magie, jusqu'à ce qu'ils soient experts dans les arts de la ruse païenne.

Il y avait quatre cités dans lesquelles ils avaient acquis le savoir, la science et le diabolisme : ceux-ci sont leurs noms, Falias, Goirias, Findias et Muirias. De Falias fut apportée la Lia Fáil qui est à Tara et qui avait l'habitude de pousser un cri sous chaque roi qui devait prendre l'Irlande. De Goirias fut apportée la lance que Lug avait : la bataille n'allait jamais contre celui qui l'avait en main. De Findias fut apportée l'épée de Núadu : aucun homme ne pouvait lui échapper, lorsqu'elle était sortie de son fourreau de bataille, on ne pouvait pas lui résister. De Muirias fut apporté le chaudron du Dagda : aucune compagnie qui le quittait n'était pas rassasiée. Il y avait quatre sages dans ces cités : Morfesa, qui était à Falias, Esrus à Goirias, Uiscias à Findias, Semias à Muirias. Ceux-ci sont les quatre poètes par lesquels les Túatha Dé Danann acquièrent science et savoir<sup>2718</sup>.

Le texte, à la fois en prose et en vers, édité sous le titre *The Four Jewels of the Tuatha De Danann* et tiré du *Livre de Lecan* donne une version similaire de cette description des îles au nord du monde et de leurs trésors, mais avec les différences suivantes. Ainsi, l'île de Falias est appelée ici Failias et son druide Fessus (dans la prose) ou Morfis (dans le poème qui la suit)<sup>2719</sup>. C'est de Gorias que provient là l'épée de Núadu, tandis que la lance de Lug est originaire de Findias.

Un passage fragmentaire du *CMTC* nous donne des informations différentes, mais similaires :

---

2716 *Lebor Gabála Éirenn* §243 = Macalister 1938-1956 : III 124-125.

2717 *Lebor Gabála Éirenn* §265 = Macalister 1938-1956 : III 150-151.

2718 *Lebor Gabála Éirenn* §§304-305 = Macalister 1938-1956 : IV 106-107.

2719 *Tuath De Danand na set soim* = Hull 1930.



[...] les secrets druidiques, le savoir, la science et la prophétie, la maîtrise des armes et l'habileté aux jeux guerriers, les voyages et les errances des enfants d'Ibath, fils de Beothach, car ces récits dispersés ont pu réussir à être rapportés. Il est nécessaire de faire un récit différent pour chaque lignage [...] <sup>2720</sup>.

Ici, l'indication des îles au nord du monde n'apparaît pas, mais un autre passage vient nous donner confirmation de leur séjour nordique :

Pour ce qui est des Túatha Dé Danann, ils prospérèrent si bien qu'on en entendit parler dans tous les pays de la terre. Ils avaient leur propre dieu du druidisme, Eochaid Ollathair, c'est-à-dire le grand Dagda, car c'était un dieu bon. Ils avaient des chefs forts et hardis, et des gens bien versés en chaque art. Ils prirent la décision de se diriger vers l'Irlande. Représentant la valeur militaire du monde, l'art et le savoir de l'Europe, ces chefs hardis partirent alors des îles au nord de la terre et vinrent à Dobur et Irrdobur, à Sid..., et à la source de Genann, fils de Triuin. Ils furent pendant quatre ans dans ces lieux. Núadu, fils d'Echtach, fils d'Etarlam, était leur roi suprême à leur arrivée en Irlande [...] <sup>2721</sup>.

Ce passage ne mentionne ni les quatre sages, ni leurs cités ou leurs talismans. Cependant, une place de choix est faite à Eochaid Ollathair, alias le Dagda, le dieu du druidisme, dont la seule présence suffit à remplacer la mention des quatre sages pour prouver la puissance de leur magie. On remarquera aussi que ce passage met l'accent sur les capacités militaires des Túatha Dé Danann, ce que l'on ne retrouve dans aucune autre tradition. Cela est sans doute dû au fait que le texte d'où est tiré cet extrait raconte la victoire militaire des Túatha Dé Danann face aux Fir Bolg, le peuple guerrier par excellence de la sociogonie irlandaise. Il fallait justifier une telle victoire des dieux irlandais au moyen de capacités guerrières adéquates.

## 2. 2. Les traditions secondaires.

Ces traditions sont compilées dans *Lc* :

[...] D'autres disent qu'ils [les Túatha Dé Danann] étaient de la descendance de Beothach fils de « Iardanaines », qui est du peuple de Nemed qui fit partie de l'expédition qui alla à l'est pour chercher la jeune fille : alors ils capturèrent la jeune fille et firent une grande fête à l'est, jusqu'à ce que leurs petits-enfants et leurs arrière-petits-enfants revinrent [à la fin d'une longue période] [...].

Mais dans le livre [intitulé] *De Subternis*, d'autres disent que les Túatha Dé Danann furent les poètes des Grecs et que cela était en leur pouvoir de naviguer ensemble sur les mers sans vaisseaux. En plus d'être des prophètes dans le monde selon leur véritable héritage, ils formaient des communautés de rois et de clans [...] <sup>2722</sup>.

Cet extrait nous donne successivement deux thèses rapidement évoquées sur le séjour des Túatha Dé Danann, avant leur arrivée en Irlande. Le récit de la première les fait participer à une expédition pour capturer une jeune fille, expédition qui se termine par une fête qui dure une longue période. Le fait que ceux-ci se situent à l'est du monde et que ce passage suive celui concernant l'exil grec des Fir Bolg tendrait à localiser en Grèce cette expédition des Túatha Dé Danann.

---

2720 *Cath Muige Tuired Cunga* §7 = Fraser 1915 : 8-9. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 26.

2721 *Cath Muige Tuired Cunga* §20 = Fraser 1915 : 16-17. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 29.

2722 *Lebor Gabála Éirenn* §§267, 269 = Macalister 1938-1956 : III 154-155.

Cependant, ce passage n'est pas assez explicite pour confirmer une pareille assertion. Nous verrons néanmoins qu'il peut être rapproché de deux textes, l'un gallois, l'autre irlandais.

La seconde thèse, faisant référence à un ouvrage inconnu de toutes nos sources, rattache les Túatha Dé Danann au peuple grec et plus exactement à leurs poètes, tout en faisant d'eux une entité indépendante du reste de la nation hellène, par la mention de l'existence parmi eux de communautés de rois et de clans. Nous pouvons remarquer que les Túatha Dé Danann sont dits naviguer sans bateau sur la mer, ce qui est une référence claire à la tradition, que nous verrons plus loin, qui les fait venir en Irlande sur des nuages et qui est mise en parallèle avec celle qui les fait arriver sur cette île en bateau. En ce qui concerne l'origine grecque des Túatha Dé Danann, elle réapparaîtra, combinée à la tradition principale dans des versions synthétiques de l'histoire de ce peuple.

## 2. 3. La tradition synthétique.

Celle-ci est présente dans *b* :

[...] La progéniture de Bethach, fils de Iarbonel le Devin, fils de Nemed était dans les îles nordiques du monde, apprenant le druidisme démoniaque, jusqu'à ce qu'ils soient experts dans chaque art de leur science païenne et en chaque art diabolique du druidisme.

Et ils étaient là-bas, entre les Athéniens et les Philistins. Et la coutume voulait qu'il y eût une bataille chaque jour, entre les Athéniens et Philistins en ce temps-là, jusqu'à ce que les Athéniens fussent réduits à un petit nombre. Les Túatha Dé Danann avaient coutume de façonner des démons dans les corps des Athéniens, si bien qu'ils revenaient chaque jour au combat. Pour les Philistins cela était une merveille, et ils vinrent auprès du druide qui était dans le pays et ils lui demandèrent : « Nous nous émerveillons que des hommes qui sont tués chaque jour [et chaque nuit] soient [être les premiers à] venir au combat avec nous le lendemain ». Leur ancien leur donna un conseil, leur disant : « Prenez avec vous des pointes de coudrier et allez au combat demain, et si le combat vous est défavorable, frappez de ces pointes derrière le cou des hommes que vous tuerez. Si ce sont des démons, ils deviendront des tas de vers. Ensuite, les Philistins allèrent au combat le lendemain et il leur fut favorable, et ils frappèrent avec ces pointes derrière le cou des hommes qu'ils avaient tués et ils devinrent des tas de vers le lendemain. Après cela, les Philistins se rassemblèrent pour massacrer les Túatha Dé Danann. Ceux-ci vinrent avec effroi devant eux et par leur druidisme et leurs combats, ils façonnèrent des démons et la première compagnie d'entre eux vint en Irlande [ensuite, en tant que Túatha Dé et leur origine est inconnue : soit ils étaient des démons ou des hommes, puisqu'ils sont de la progéniture de Bethach, fils de Iarbonel le Devin [...]].

[...] Cependant, ils avaient complété toute leur éducation parmi les Grecs et ils prirent un territoire et un domaine au nord d'Alba, à Dobar et Urdobar, pendant sept ans, Núadu fut roi sur eux<sup>2723</sup>.

La recension *b* donne les mêmes informations que *a* au sujet des noms des cités et des sages auprès desquels les Túatha Dé Danann acquièrent leur science<sup>2724</sup>. Le paragraphe qui les suit, et que nous venons de citer, n'est présent que dans *D*, *Y* et *Lbm*. Dans les deux premières versions de ce paragraphe, l'ordre des talismans des Túatha Dé Danann ne suit pas l'ordre des îles et des sages, mais commence par la lance de Lug, tandis que la Lia Fáil est reléguée en dernière position.

---

2723 *Lebor Gabála Éirenn* §§320-322 = Macalister 1938-1956 : IV 138-141.

2724 *Lebor Gabála Éirenn* §§323-324 = Macalister 1938-1956 : IV 142-143.

Ici, dans *b*, nous avons trois versions qui conjuguent la tradition principale avec un développement de la thèse secondaire grecque. La première version, représentée par Y, *Lbm*, E et R, fait d'abord venir les Túatha Dé Danann dans les îles au nord du monde, puis elle les fait aller chez les Grecs où ils complètent leur savoir, avant de les faire se fixer au nord de l'Écosse. Du point de vue de la cohérence du récit, D est la meilleure version, car elle les fait venir dans les îles au nord du monde, puis décrit les talismans, les cités et les sages de celles-ci, enfin elle les fait aller en Grèce, mais ne parle pas de leur séjour au nord de l'Écosse.

En ce qui concerne *c*, elle indique, comme *b*, le séjour nordique des Túatha Dé Danann, tout en évoquant brièvement un séjour grec de ceux-ci et la prise de Dobur et Ordobur au nord de l'Écosse, où ils furent durant quatre ans sous la royauté de Núadu. Le passage est suivi de la mention des cités, des sages et des talismans<sup>2725</sup>. En cela cette version est proche de Y et *Lbm*, sans le développement concernant la guerre des Athéniens et des Philistins.

Signalons au passage que la mention de Dobar/Dobur et d'Urdobar/Ordobur est similaire à celle de l'intermède écossais des Túatha Dé Danann dans le *CMTC*. Les trois passages diffèrent néanmoins par la durée de leur séjour : quatre ans dans le *CMTC* et dans *c*, contre sept ans dans *b*. Il semble donc que la source de ce passage dans *c* soit similaire à celle du *CMTC*, sans que *c* ne partage les détails géographiques fragmentaires de ce dernier récit.

C'est une version similaire qui est reprise et amplifiée par Keating. Pour lui les Túatha Dé Danann habitèrent tout d'abord soit en Béotie, au nord de l'Europe, soit chez les Athéniens, qu'il met en rapport avec l'Achaïe, région de Grèce où se trouve la Béotie, et ils apprirent là les arts du druidisme. Il mentionne ensuite exactement la même anecdote sur la résurrection des corps des Athéniens que dans *b*. Cependant, les adversaires sont là des Syriens et non des Philistins. Face à la victoire des Syriens, ils fuient la Grèce jusqu'en Scandinavie blanche, c'est-à-dire la Norvège, où ils sont bien accueillis par les indigènes du fait de l'étendue de leur science et de leur arts. Núadu est leur roi et on leur donne quatre villes – Failias, Gorias, Finias et Murias – où les Túatha Dé Danann placent quatre sages – Semias, Arias, Urus et Morias – pour y enseigner leur science. Puis, ils partent au nord de l'Écosse à Dobhor et Iardobhor avec leurs quatre bijoux qu'ils avaient emportés des quatre villes, à savoir la pierre de Failias, l'épée de Lug venant de Gorias, la lance du même venant de Finias et le chaudron du Dagda venant de Murias<sup>2726</sup>.

L'identification faite par Keating du lieu du séjour grec des Túatha Dé Danann avec la Béotie est sans doute due au fait que l'ancêtre de ce peuple n'est autre que Beothach. La première syllabe

---

2725 *Lebor Gabála Éirenn* §§356-357 = Macalister 1938-1956 : IV 166-169. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 16-17) font aussi venir les Túatha Dé Danann de Grèce, mais sans mentionner les îles au nord du monde et tout en signalant qu'ils étaient de la même origine que les Fir Bolg et que c'est durant leur séjour en dehors de l'Irlande qu'ils apprirent les arts magiques.

2726 *Foras feasa ar Éirinn* I 10 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 202-213.

des deux mots étant identique, il devait considérer implicitement que les descendants de Beothach avaient donné le nom de leur patriarche à leur nouveau pays. Comme signalé par R. Macalister, Keating suit Pomponius Mela lorsqu'il met en rapport la Béotie avec l'Achaïe<sup>2727</sup>. Cette position erronée a l'avantage, pour l'érudit irlandais, de permettre de placer ce séjour grec des Túatha Dé Danann entre les Athéniens et leurs ennemis, comme il est précisé dans la version donnée par *b*. Cependant, le récit de Keating se démarque de cette source par plusieurs points. Il ne fait pas des adversaires des Athéniens des Philistins mais des Syriens ; ceux-ci ne frappent pas les nuques des guerriers ayant été ressuscités pour les détruire, mais leur transpercent simplement le corps. Il ne mentionne pas non plus la résistance finale des Túatha Dé Danann. Ces éléments font que sa source pour ce passage doit être différente mais de même origine que pour *b*.

Un autre rapprochement géographique erroné est celui que fait tout d'abord Keating en plaçant la Béotie au nord de l'Europe. Ce lieu mystérieux est identifié avec le Golfe de Botnie, comme signalé – mais sans qu'il y adhère – par R. Macalister, d'après un certain Mahony<sup>2728</sup>. S'agissant du golfe le plus septentrional de la mer Baltique où se trouve l'archipel d'Aland, c'est, pour Keating, une désignation logique du séjour septentrional des Túatha Dé Danann, qu'il décrit après leur fuite de Grèce. Il l'assimile avec la Scandinavie blanche des Norvégiens – au mépris de toute cohérence avec la position du Golfe de Botnie – soit la partie de la Scandinavie la plus proche des îles britanniques. Là-bas, contrairement aux autres versions, il ne fait pas des Túatha Dé Danann des étudiants des sciences magiques, mais des professeurs, donnant ainsi une prééminence et une dignité à la science des Grecs sur celle des populations de l'ancienne Scandinavie, comme la pensée de son époque le lui a dicté. Concernant les trésors des dieux d'Irlande, Keating semble tenir ses informations d'une tradition analogue à celle du texte des *Four Jewels of the Tuatha De Danann*. Pour sa part, Ó Cléirigh nous donne une version légèrement différente de l'exil des Túatha Dé Danann :

Iobath, fils de Beothach, fils de Iarbanel, fils de Nemed, après son départ d'Irlande avec son peuple [...], ils s'établirent dans les îles au nord de la Grèce. Ils furent là-bas jusqu'à ce que leurs enfants et leurs familles fussent nombreux. Ils apprirent le druidisme et de nombreux arts dans les îles où ils étaient (...), jusqu'à ce qu'ils soient savants, éduqués et très intelligents [dans le druidisme]. Ils furent appelés Túatha Dé, car ils considéraient leurs savants comme des dieux, et leurs paysans comme des non-dieux, tellement était grand leur pouvoir en chaque art et dans chaque occultisme druidique. vint à eux le nom qui est Túatha Dé.[...]<sup>2729</sup>.

Il s'ensuit une énumération des îles, des druides et des trésors similaires à *a*, si ce n'est le fait que la Lia Fáil se voit rattacher à Lug à Tara et il est dit que le pouvoir de cette pierre dura jusqu'à la venue du Christ et qu'il cessa à cause du fait que le pouvoir des idoles cessa au moment de la

---

2727 Macalister 1938-1956 : IV 292. Cf. Pomponius Mela, *Chroographie*, II 3 39.

2728 Macalister 1938-1956 : IV 292.

2729 *Do Ghabhálaibh Érend* §90 = Macalister – Mac Néill 1916 : 142-143.

naissance de celui-ci. Il justifie également, sur l'autorité d'un poème de Cinaeth Ó Hartacáin, que c'est d'après cette pierre que l'Irlande est aussi appelée Inis Fáil et Mag Fáil. Il raconte ensuite que, après avoir complété leur formation, ils résidèrent entre les Athéniens et les Philistins, puis prirent le parti des Athéniens, en ressuscitant leurs hommes, avant d'être défaits par les Philistins, de la même manière que vu précédemment. Ils fuirent devant ceux-ci et se rendent à Dobar et Iardobar dans le nord de l'Écosse, où ils restent durant sept ans avec Núadu comme roi<sup>2730</sup>.

Une autre version synthétique de l'origine des Túatha Dé Danann se trouve également dans la *Togail Tuir Chonaind* :

[...] Beothach fut le premier à quitter l'Irlande et le pays où ils vinrent dans le monde en premier est le nord-est du grand Lochlann et là-bas, ils apprirent la prophétie, le druidisme, la magie, le savoir dans chaque art poétique qui était dans le monde. Ensuite, ils allèrent en Grande Grèce et après cela ils allèrent, après avoir maîtrisé de nombreux arts, sur la trace de leur père et de leur grand-père, en Irlande : et ceux-ci étaient essentiellement les Túatha Dé Danann [...]<sup>2731</sup>.

On peut parler ici de tradition synthétique, car Lochlann est la désignation irlandaise de la Scandinavie, donc d'une localisation nordique, comme les îles de la tradition principale, tandis que le séjour des Túatha Dé Danann en Grande Grèce est une référence aux traditions secondaires qui les font aller chez les Grecs. Comme indiqué dans l'introduction aux sources utilisées dans notre étude, le manuscrit mentionnant cette tradition est datable de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Il en résulte que cette tradition synthétique est antérieure à *Lc*. En outre, le fait que Beothach n'y meure pas en Irlande, mais conduit les siens dans leur exil, et la mention précise de Lochlann au lieu des îles au nord du monde, tendent à indiquer que la première partie de ce passage fait référence à une autre version de la tradition principale que celle de *a*.

## 2. 4. L'analyse de ces traditions.

En dépit de leur disparité, les traditions mentionnant l'origine humaine des Túatha Dé Danann s'accordent sur un point : lors de leur séjour en dehors de l'Irlande, ils font l'apprentissage des arts magiques et poétiques, ainsi que de tout ce qui fait le paganisme druidique aux yeux des auteurs médiévaux insulaires. Ensuite, une double origine à ce savoir nous est donnée : l'origine nordique, présente dès *a*, et l'origine grecque qui n'est présente qu'à partir des traditions secondaires.

Concernant l'origine nordique de ce savoir, la meilleure étude sur ce sujet reste celle de F. Le Roux. En effet, cet auteur démontre que, dans la pensée celtique, les îles, de l'Autre Monde ou non, sont les lieux de l'initiation spirituelle par excellence, comme nous l'ont transmis les auteurs

---

2730 *Do Ghabhálaibh Érend* §§91-94 = Macalister – Mac Néill 1916 : 142-147.

2731 *Lebor Gabála Érenn* §271 = Macalister 1938-1956 : III 156-157.

antiques parlant de l'origine insulaire de la tradition druidique gauloise<sup>2732</sup>. Citons pour mémoire le plus célèbre de ces textes, celui de Jules César :

Leur doctrine [celle des druides] a été élaborée en Bretagne et, de là, pense-t-on, a été apportée en Gaule ; aujourd'hui encore la plupart de ceux qui veulent mieux connaître cette doctrine partent là-bas pour l'apprendre<sup>2733</sup>.

Dans tous les textes cités dans sa démonstration, F. Le Roux signale que la direction des îles est soit le nord soit l'ouest, ce qu'elle explique en rappelant que chez la plupart des peuples celtiques, il n'y a d'orientation fondamentale qu'entre la droite et la gauche. Cette dernière direction représentant justement le nord et l'ouest ; cette localisation étant la seule envisageable pour placer la source de la vie et de la tradition<sup>2734</sup>. Pour ce qui est du caractère quadripartite des villes et des sages des îles du nord du monde, elle évoque, sur la base de l'étymologie des cités en question, le lien, pour chacune, avec l'un des quatre éléments fondamentaux ; ce qui préfigure ainsi la division de l'Irlande en quatre provinces<sup>2735</sup>. Ce fait est intéressant, car, contrairement aux invasions précédentes de l'Irlande, il n'y a pas, durant toute la prise de l'Irlande par les Túatha Dé Danann, de partition de celle-ci entre leurs chefs. Le fait que cette division quadripartite prenne place en dehors du microcosme humain qu'est l'Irlande rappelle sans doute la nature fondamentalement divine des Túatha Dé Danann.

Pour ce qui est des talismans des Túatha Dé Danann, ceux-ci sont compréhensibles selon une interprétation fonctionnelle indo-européenne, comme nous le verrons ci-après. De plus, comme l'avance V. Raydon, il semble que les différentes versions de la description des talismans remontent à un prototype vieil-irlandais<sup>2736</sup>. En somme, on ne peut pas qualifier les différents éléments constitutifs de la personnalité des Túatha Dé Danann avant leur arrivée en Irlande comme étant liés à l'évhémérisation de ces figures, contrairement à ce que dit J. Carey. Chacun de ces éléments a sa logique dans le paradigme sociogonique irlandais hérité des temps pré-chrétiens. De même, la localisation ultramarine de leur origine est peut-être en lien avec leur ascendance par Tabarn « Mer »<sup>2737</sup>. Par contre, nous nous portons en faux contre les assertions de Scowcroft qui veut voir dans les îles nordiques un rappel de la géographie scythique, telle qu'elle est employée au cours des invasions précédentes sur le modèle de celle de l'errance des Gaels<sup>2738</sup>. Certes, les versions qui les font venir depuis la Grèce jusqu'au nord du monde via – implicitement – la Caspienne ont sans doute été inspirées par ce modèle, mais on ne peut pas dire cela des versions qui ne les font pas aller

---

2732 Le Roux 1962 : 1051-1059.

2733 César, *La Guerre des Gaules*, VI 13 11-12.

2734 Le Roux 1962 : 1059.

2735 *Ibid.* : 1060-1061.

2736 Raydon 2015 : 24-27

2737 Sterckx 2005a : I 60-61.

2738 Scowcroft 1988 : 18 n. 46.

en Grèce. Par contre, la théorie de K. McCone concernant l'origine des Túatha Dé Danann est à abandonner totalement : il considère qu'elle fut inspirée par le fait que la tribu biblique de Dan fut exilée dans les montagnes, avant de prendre possession de quatre talismans et d'émigrer à la limite du territoire pour se livrer à des pratiques religieuses suspectes<sup>2739</sup>. La localisation montagnaise de la tribu israélite et la nature totalement différente des talismans qu'ils y trouvent ne sont, au mieux, qu'une analogie supplémentaire ayant aidé les érudits médiévaux à accepter les traditions anciennes.

En ce qui concerne le séjour grec des Túatha Dé Danann, on est ici, par contre, en pleine évhémérisation, selon une double modalité. Tout d'abord, cette version donne au peuple divin une origine hellénique – adoptive ou non – comme celle attribuée aux invasions antérieures. Ensuite, il est fait mention de l'origine grecque d'une partie ou de la totalité de leur savoir. Sur cette origine du savoir des Túatha Dé Danann, *b* est la version la plus précise, puisqu'elle fait de ceux-ci les alliés des Athéniens face aux Philistins. Pour les auteurs de cette tradition, la science des Túatha Dé Danann ne pouvait pas venir d'un autre endroit que la Grèce et elle devait être associée à la cité grecque la plus renommée pour sa culture, durant l'Antiquité et le Moyen Âge : Athènes. On remarquera que l'affrontement entre les Athéniens et les Philistins est complètement artificiel. La présence des Philistins en tant qu'adversaires des Athéniens et des Túatha Dé Danann s'explique par un rapprochement biblique. Le fait que dans la suite du texte, les Túatha Dé Danann soient appelés « Túatha Dé », après leur affrontement avec les Philistins, pourrait être une analogie avec l'autre sens de cette expression pouvant aussi désigner le peuple juif. Sachant que les Philistins sont les ennemis des juifs avant qu'ils ne se fixent durablement en Terre Promise, on peut comprendre l'identification des ennemis des Túatha Dé Danann, qui ne se sont pas encore fixés dans leur « terre promise » irlandaise, avec ce peuple. En outre, l'anecdote des guerriers athéniens ressuscités et leur mode d'élimination rapprochent les Philistins de l'action des Fomóire durant la seconde bataille de Mag Tured, c'est-à-dire des ennemis authentiques des Túatha Dé Danann.

En effet, nous avons vu au chapitre précédent que l'un des avantages des dieux irlandais face aux Fomóire était la source de santé de Sláine où les hommes blessés mortellement étaient jetés : du feu était insufflé en eux pour qu'ils puissent combattre le lendemain matin. Ici, l'avantage que donnent les Túatha Dé Danann aux Athéniens est clairement une diabolisation de cette source puisqu'il est dit qu'ils insufflent non pas un feu mais des démons dans les corps des tués pour qu'ils reviennent combattre le lendemain matin. Le fait que les Philistins réussissent à parer la sorcellerie des Túatha Dé Danann est parallèle au comblement de la source de Sláine par l'action de chaque guerrier Fomóire qui y met une pierre sur les conseils, non pas de leur vieux druide, mais d'un de leurs princes. Ce comblement de la source sert à venger la mort d'un guerrier Fomóire, transpercé

---

2739 McCone 1990: 70. Cf. Juges 1: 34 et 18.

avec une lance alors qu'il tentait de faire la même chose sur le dieu forgeron. Le lien entre transpercement du Fomóire démoniaque et le comblement de la source est de nature cause-conséquence, tandis que celui entre le transpercement des corps possédés et leur élimination est de nature moyen-résultat. Il y a donc eu une simplification du motif présent dans le *CMT* lors de son passage dans le récit évhémérisé. Pour ce qui est du mode de transpercement des guerriers ressuscités, il diffère de la tradition du *CMT*, où il s'agissait d'une simple lance forgée, et il conjoint deux traditions magico-médicales irlandaises. L'utilisation de pointes de coudriers pour détruire des êtres de nature démoniaque est une croyance ancrée dans la tradition celtique. Après sa victoire sur Balor, le champion des démoniaques Fomóire, Lug pose sa tête maléfique sur une branche de coudrier dans le *CMT*<sup>2740</sup>. Or, P. Lajoie cite plusieurs croyances occidentales sur les vertus du coudrier contre le venin, mais aussi comme poison mortel pour les serpents<sup>2741</sup>. Connaissant la nature ophidienne des Fomóire, on peut considérer que les Irlandais médiévaux considéraient le noisetier comme pouvant anéantir les démons, dont les Fomóire étaient la représentation paradigmatique en Irlande et cela peut-être jusqu'en plein Moyen-âge. Une telle conception concernant des démons animant des corps, en faisant de véritables morts-vivants, irait dans le sens de notre hypothèse faisant des Fomóire les équivalents irlandais des *draugar* scandinaves<sup>2742</sup>. Pour ce qui est de la localisation de la blessure fatale, il convient là de se rapporter au texte du *CMT* contant la mort de Miach, fils de Dian Cécht :

Cette guérison [celle du bras du roi Núadu] sembla mauvaise à Dian Cécht. Il brandit une épée au-dessus du sommet de la tête de son fils si bien qu'il coupa la peau jusqu'à la chair de la tête. Le garçon guérit en mettant en œuvre son art. Il le frappa de nouveau : il coupa la chair et atteignit l'os. Le garçon guérit encore par la même mise en œuvre de son art. Il le frappa d'un troisième coup et il atteignit la membrane de son cerveau. Le garçon guérit encore par la mise en œuvre de son art. Il frappa alors un quatrième coup si bien que Miach mourut. Dian Cécht dit que le médecin lui-même ne l'aurait pas guéri de ce coup<sup>2743</sup>.

Il est intéressant de voir qu'ici le seul moyen d'infliger une blessure fatale à Miach est de lui transpercer le cerveau. Or, dans l'affrontement contre les Philistins, ceux-ci vont transpercer la nuque des hommes ressuscités par les Túatha Dé Danann, c'est-à-dire à l'endroit où se rejoignent le cerveau et la moelle épinière. Sachant que, dans le *CMT*, la source qui permet de soigner les guerriers mortellement blessés est créée par Dian Cécht et ses enfants – dont Miach – on peut se demander si le moyen donné aux Philistins pour se débarrasser définitivement des guerriers ressuscités ne viendrait pas du passage que nous venons de citer où interviennent justement Dian Cécht et Miach, deux dieux médecins liés à la source de Sláine.

2740 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1344-1345 = Ó Cuív 1945 : 55. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 77.

2741 Lajoie 2008c : 161-162.

2742 D'autant plus que le fait de transpercer des morts ambulants d'une pointe de bois est l'un des moyens de détruire les vampires slaves, dont certaines croyances conseillent, pour s'en prémunir, de leur enfoncer également une pointe dans la tête (Lecouteux 1999 : 107, 126-129).

2743 *Cath Maige Tuired* §34 = Gray 1982 : 32-33.



En résumé, d'après cette démonstration, cette anecdote d'un affrontement entre les Athéniens et les Philistins, où les Túatha Dé Danann sont quasiment assimilés aux premiers – ils mènent le dernier assaut contre les Philistins – a été construite sur la base d'éléments issus du *CMT*. En outre, une analogie biblique sous-jacente assimile ici les Túatha Dé Danann au peuple hébreu. Sachant cela et ce que l'on vient de dire des différents éléments utilisés dans ce récit, les Philistins de ce texte sont clairement assimilables aux Fomóire.

On peut s'interroger sur la substitution des Syriens aux Philistins chez Keating. Il s'agit sans doute là encore d'une rationalisation de cet auteur. Par l'adoption d'une origine géographique proche pour les ennemis des Túatha Dé Danann, il évitait ainsi le problème de l'incompatibilité de cette guerre des Philistins avec les Athéniens avec les écrits bibliques.

En ce qui concerne la localisation écossaise des Túatha Dé Danann, il s'agit d'une tradition alternative, en partie rationalisante, des îles du nord du monde, car l'Écosse, comme toutes les terres ultramarines est également une localisation de l'Autre Monde dans les textes irlandais.

En ce qui concerne l'expédition orientale des Túatha Dé Danann pour capturer une jeune fille, comme explication de leur départ puis de leur retour d'Irlande, elle peut s'expliquer à la lumière de deux parallèles celtiques : le premier et le plus direct de ces équivalents est l'expédition qui prend place dans le *Mabinogi de Branwen* et ses conséquences, tandis que le second n'est autre que l'épisode final du recouvrement de la harpe du Dagda et du bétail irlandais, après la seconde bataille de Mag Tured. Nous traiterons donc l'analyse comparée de ces trois récits lorsque nous examinerons le récit du *CMT*.

### 3. L'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande.

Plusieurs traditions donnent des arrivées différentes des Túatha Dé Danann. Certaines les font venir d'une localisation d'où provient leur savoir et leurs talismans sacerdotaux.

#### 3. 1. Des traditions divergentes.

L'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande est racontée de la manière suivante par N :

C'est ainsi qu'ils vinrent, sur des nuages sombres. Ils atterrirent sur la montagne de Conmacne Réin en Connacht. Et ils apportèrent une obscurité sur le soleil pendant trois jours et trois nuits<sup>2744</sup>.

La version de F ajoute que leur moyen de locomotion était issu « de la puissance de leur druidisme » puis signale une autre version de leur venue :

---

<sup>2744</sup> *Lebor Gabála Éirenn* §306 = Macalister 1938-1956 : IV 108-109. Le Conmacne Réin se situe au sud du comté de Leitrim (*DOG* s.v. conmaicne réin).

Une autre compagnie [de poètes] dit que les Túatha Dé Danann vinrent en une expédition maritime et qu'ils brûlèrent ensuite leurs vaisseaux. C'est à cause du brouillard de la fumée qui s'éleva quand ils brûlaient que d'autres ont dit qu'ils vinrent dans un nuage de brouillard. Ce n'est pas à cause de cela cependant : il y a deux raisons pour lesquelles ils brûlèrent leurs navires : pour que les Fomóire ne puissent les trouver, pour s'en emparer, et pour qu'eux-mêmes ne puissent plus avoir d'issue pour s'échapper d'Irlande, même s'ils étaient mis en déroute par les Fir Bolg<sup>2745</sup>.

D signale simplement qu'ils vinrent sans vaisseaux sur des nuages de brouillard jusqu'à Conmaicne Réin, ajoutant la même explication que N<sup>2746</sup>. Le paragraphe suivant de *b* – qui n'est pas dans D – décrit ainsi leur venue en Irlande depuis l'Écosse :

[...] Et ils vinrent en Irlande, le lundi des calendes de mai, sur des navires. Et ils brûlèrent leurs navires et ils avancèrent sans être aperçus par les Fir Bolg, jusqu'à ce qu'ils arrivassent à Sliab an Iarainn. Et ils formèrent un brouillard pendant trois jours et trois nuits<sup>2747</sup>.

La recension *c* reprend les mêmes éléments que D et ajoute le passage suivant :

[...] Les Fir Bolg étaient là-bas et ils virent un grand nuage de brume sur la montagne de Conmaicne. Il s'établit sur la montagne un jour et une nuit. La grandeur de cette brume était telle qu'ils eurent très peur devant elle et aucun homme n'osa s'approcher de la montagne. Ils s'en approchèrent ensuite, le second jour, et ils virent les troupes sur la montagne après ce nuage et leur nombre était plus grand que ce qui était apparent [...] <sup>2748</sup>.

Suit alors la même explication alternative de ce nuage de brume que dans F, tout en ajoutant aux deux autres raisons de l'incendie de leurs vaisseaux une troisième :

[...] La troisième raison était, de peur que Lug puisse les trouver pour combattre Núadu, fils d'Echtach, le roi des Túatha Dé Danann (...) <sup>2749</sup>.

*The Four Jewels of the Tuatha De Danann* reprend la même version de leur arrivée que *c*, mais sans préciser s'ils vont ensuite sur une montagne quelconque et sans donner la deuxième explication de l'incendie de leurs vaisseaux<sup>2750</sup>.

L'autre texte nous décrivant l'arrivée des Túatha Dé Danann, le *CMTC*, nous en donne une version bien différente :

[...] Ces héros [les Túatha Dé Danann] rassemblèrent leurs escadres en un seul endroit et ils eurent trois cents navires en route pour le transport des guerriers. Les gens d'art, à savoir Cairpre, Aed et Edan, dirent aux chefs de l'armée dans quel vaisseau ils voyageraient, louant le bateau de Fiachra, fils de Delbáeth. Ils le louèrent et ils allèrent à bord. Ils firent sortir tous les bateaux et après trois jours, trois nuits et trois *ANS* ils abordèrent à la grande et large grève de Tracht Muga chez les héros d'Ulster, le lundi de la semaine du début du mois de mai [...] <sup>2751</sup>.

---

2745 *Id.*

2746 *Lebor Gabála Érenn* §321 = Macalister 1938-1956 : IV 140-141. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 17) signalent simplement qu'ils arrivèrent dans l'ouest du Connacht.

2747 *Lebor Gabála Érenn* §322 = Macalister 1938-1956 : IV 140-143. Le Sliab an Iarainn est le nom de la montagne du Conmaicne Réin cité plus haut. Il s'agit de l'actuel Slieve Anierin (*DOG* s.v. sliab in iarainn).

2748 *Lebor Gabála Érenn* §358 = Macalister 1938-1956 : IV 168-171.

2749 *Lebor Gabála Érenn* §358 = Macalister 1938-1956 : IV 170-171.

2750 Hull 1930.

2751 *Cath Muige Tuired Cunga* §20 = Fraser 1915 : 18-19. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 29. Tracht Muga semble être à proximité de l'estuaire de la rivière Foyle (*DOG* s.v. tracht moga).

Suit alors dans le même passage, le songe d'Eochaid mac Eirc, voyant une troupe d'oiseaux noirs provenant des profondeurs de l'océan, et l'explication de ce songe par le druide Cesard, comme signalé précédemment. Puis, le texte revient sur les Túatha Dé Danann :

Pour ce qui est des Túatha Dé Danann : quand ils arrivèrent en Irlande, ils démolirent leurs navires et leurs barques et ils les brûlèrent entièrement. Puis ils partirent tous vers les Slehti Ruada Ren (« les Montagnes Rouges de Rian »), dans le territoire de Brefne, dans l'est de la province du Connacht. Ils y firent halte et campement. Ils avaient le cœur et l'esprit pleins de joie parce qu'ils avaient atteint leur but et leur propre pays.<sup>2752</sup>.

La version de l'arrivée des Túatha Dé Danann dans le *CMT* est identique à celle donnée dans F, si ce n'est que la seule raison donnée à l'incendie de leur navire est celle de les empêcher de repartir et que l'accostage de leur navire eut lieu « dans le pays de Corcu Belgadan, à savoir le Connemara d'aujourd'hui », tout en ne faisant pas référence à un séjour sur une montagne<sup>2753</sup>.

La version de Keating est similaire à celle de *b*, si ce n'est qu'il est indiqué qu'ils restèrent sept ans dans le nord de l'Écosse avant de venir en Irlande et qu'ils brûlèrent leurs navires en arrivant, sans donner d'explications à ce geste et qu'ils mirent ensuite un brouillard druidique autour d'eux pour se rendre à Sliabh-an-iarainn, puis qu'ils envoyèrent une ambassade à Eochaid mac Eirc pour lui demander l'Irlande, de gré ou de force<sup>2754</sup>.

Chez Ó Cléirigh, la cause de leur départ est le fait qu'ils étaient trop nombreux. Le récit est ensuite similaire à F et indique qu'ils proposèrent la guerre ou la royauté aux Fir Bolg<sup>2755</sup>.

Il y a de nombreuses divergences entre ces différentes versions de l'arrivée des Túatha Dé Danann, mais nous verrons par la suite que celles-ci ne sont pas inconciliables.

### 3. 2. Les îles au nord du monde, leurs druides et leurs trésors : essai d'interprétation.

Avant de refermer l'étude de ce peuplement, avant et pendant son arrivée en Irlande, il convient d'étudier la triple série d'éléments symbolisant le séjour nordique des Túatha Dé Danann. Rappelons en les différents éléments sous la forme d'un tableau synthétique :

îles	druides	trésors	divinités associées
Falias	Morfesa/Fis	pierre	-
Go(i)rias	Esrus	lance	Lug

<sup>2752</sup> *Cath Muige Tuired Cunga* §22 = Fraser 1915 : 18-21. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 29. Les montagnes dont il est question appartiennent au même massif ayant accueilli l'arrivée des Túatha Dé Danann dans le *LGÉ*.

<sup>2753</sup> *Cath Maige Tuired* §9 = Gray 1982 : 24-25.

<sup>2754</sup> *Foras feasa ar Éirinn* I 10 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 201-202.

<sup>2755</sup> *Do Ghabhálaibh Érend* §§94-95 = Macalister – Mac Néill 1916 : 146-149. Le *Chronicon Scotorum* (= Hennessy 1866 : 8-9) signale simplement qu'ils arrivèrent en l'an 2390 après la création du monde et il cite les cinq membres les plus éminents de ce peuple : Delbaeth, Bres, le Dagda, Núadu et Ogma, tout en signalant que ceux-ci et leurs compatriotes vainquirent les Fir Bolg.

Findias	U(i)scias	épée	Núadu
Muirias	Semias	chaudron	Dagda

L'étymologie des deux premières séries de ce tableau est signifiante. En ce qui concerne la série des îles, le nom de Falias provient de la même racine que *fál* que nous expliciterons ensuite. Pour ce qui est de Goirias, ce nom se rattache à *gorad* « action de chauffer ou de brûler »<sup>2756</sup>. Findias vient de *finn* « blanc, brillant ». Muirias est quant à lui connecté à *muir* « mer ». Il est intéressant de voir que ces quatre noms peuvent connoter les quatre éléments<sup>2757</sup> : Falias est lié à la terre, du fait que le terme *fál* est une locution pour désigner l'Irlande et du fait du rapport de cette pierre avec la terre de l'île ; Go(i)rias est lié au feu ; Muirias à l'eau ; et Findias à la dimension céleste, à laquelle se rattache la couleur blanche lumineuse<sup>2758</sup>.

Pour ce qui est des druides, leurs noms sont tout aussi signifiants, mais différemment<sup>2759</sup>. Morfesa provient de *mór* « grand » et de *fis* « savoir » - le deuxième mot étant un nom construit comme un complément -, ce qui donne « Beaucoup de Savoir ». Nous avons déjà vu les étymologies possibles d'Esras/Esrus lorsque nous avons examiné celles d'Esrú<sup>2760</sup>. U(i)scias est lié à *uisce* « eau »<sup>2761</sup>. Enfin, Semias peut se comprendre comme étant « le Subtil », d'après *séim* « subtil, ingénieux, perspicace »<sup>2762</sup>. Cette série onomastique ne renvoie pas au symbolisme élémentaire de la précédente. La signification de cette suite est purement sacerdotale. En effet, le nom Morfessa/Fis/Fessus est parallèle à l'un des surnoms du Dagda en tant que divinité sacerdotale, *rofessa* « Celui à la Science Parfaite »<sup>2763</sup>. Certaines des significations possibles d'Esras/Esrus peuvent parfaitement s'appliquer à un personnage d'origine sacerdotale, comme nous avons pu le voir dans le chapitre sur Partholón. Pour ce qui est du symbolisme sacerdotal de U(i)scas, son lien avec l'élément aqueux le connecte également avec la science druidique, car les eaux provenant de la source cosmique sont l'origine ultime de toute vie intellectuelle<sup>2764</sup>. La « subtilité » de Semias concorde parfaitement avec la finesse de la science druidique. Il apparaît donc que la série des druides forme de par leurs noms un ensemble sémantiquement homogène se référant à la classe sacerdotale. Or ce n'est pas la même chose pour les trésors et les îles et les divinités qui leur sont

2756 *eDIL* s.v. *gorad*.

2757 Sur l'étymologie des noms des quatre îles, cf. Le Roux 1968 : 394 n.68.

2758 Sauzeau – Sauzeau 2002 : 275.

2759 Sur l'étymologie des quatre druides, cf. Macalister 1938-1956 : IV 293 ; Le Roux 1968 : 394 n.71 ; Gray 1982 : 75.

2760 Cf. pp. 256-257.

2761 *eDIL* s.v. *uisce* ; *LEIA* U-21.

2762 *eDIL* s.v. *séim* ; *LEIA* S-72.

2763 Cf. n. 2419.

2764 Cf. chap. II. 2. 2. c.

associées. C'est cette hétérogénéité des trésors qui a été remarquée par G. Dumézil, qui en a tiré une interprétation trifonctionnelle.

En effet, une légende se référant au premier roi des Scythes, Kolaxaïs, fait de lui le récipiendaire de talismans d'or brûlant tombés du ciel, que seul Kolaxaïs réussit à toucher, contrairement à ses frères<sup>2765</sup>. G. Dumézil étudiant ces talismans affirma qu'ils représentaient les trois fonctions indo-européennes : une coupe servant au culte (F1) ; une hache (chez Hérodote) ou une lance et une flèche (chez Quinte-Curce) qui servent à la guerre (F2) ; un joug et une charrue qui servent à l'agriculture (F3). Partant de là, le savant français a tenté de donner une interprétation fonctionnelle des talismans irlandais. Ainsi, l'épée et la lance seraient les talismans représentant la fonction guerrière, mais il hésite sur le rang fonctionnel du chaudron et de la pierre, entre première et troisième fonction<sup>2766</sup>. Jan de Vries, pour sa part, dissocie l'épée et la lance et pense que le chaudron correspond « à l'aspect sacro-sacerdotal de la première fonction » tandis que l'épée connote l'aspect souverain de la même fonction<sup>2767</sup>. Cette dernière assertion est contestée par Joël Grisward qui considère que la description de l'épée dans le *Livre de Lecan* et le parallèle scythe transmis par Quinte-Curce invitent à classer l'arme en seconde fonction<sup>2768</sup>. Cet auteur établit, à partir de la comparaison faite avec les objets qui apparaissent dans l'épisode du château du roi mehaigné du *Conte du Graal*, que le chaudron appartient à la fonction sacerdotale, les deux armes à la fonction guerrière et la pierre à la fonction productrice<sup>2769</sup>. Enfin, dernièrement V. Raydon a proposé de voir la pierre comme représentant l'aspect souverain de F1 ; les deux armes comme incarnant F2 ; et le chaudron comme un symbole de F3<sup>2770</sup>.

Cependant, sachant qu'il existe une association des trésors avec des divinités et des îles, fondée chaque fois sur un sens symbolique unique – contrairement à ce que nous avons vu pour la liste druidique, nous pouvons en déduire qu'une interprétation fonctionnelle de ces séries d'îles et de dieux est également possible.

Comme nous avons vu que l'interprétation des noms des îles était élémentaire et que cette liste est couplée avec la série fonctionnelle des trésors, on peut se demander si une interprétation fonctionnelle de ces éléments est possible. Une interprétation des doctrines élémentaires grecques et indiennes a été avancée par N. J. Allen. Selon cet auteur, les systèmes élémentaires grecs et indiens sont indépendants les uns des autres et remonteraient à une origine commune indo-européenne. Les

---

2765 Hérodote, *Histoires*, IV 5-7 ; Quinte-Curce, *Histoires*, VII 8 18-19.

2766 Dumézil 1968-1973 : I 448.

2767 De Vries 1963 : 166.

2768 Grisward 1979 : 209 n. 1.

2769 *Ibid.* : 209-210. Les objets de *Perceval* (= Dufournet 1997) qu'il compare est le graal (F1); la lance sanglante et l'épée donnée par le roi méhaigné à Perceval (F2), qu'il groupe ensemble même si cette dernière n'apparaît pas dans la même série que les autres talismans; le tailloir d'argent (F3), où on découpe la viande d'un cerf.

2770 Raydon 2015 : 29.

noms des éléments et leur ordre d'énonciation sont similaires : feu, air (vent ou souffle), eau, terre, généralement en Grèce, tandis qu'en Inde et chez Héraclius, l'air précède le feu. Il déduit de cet ordre d'apparition la logique fonctionnelle suivante d'après les sources indiennes ou indo-iraniennes. Le feu (*agni*) représenterait la première fonction du fait du rôle de cet élément dans la liturgie indo-iranienne. Le vent (*vāyu* ou *vāta*) incarnerait la force physique, donc F2, du fait des associations guerrières de son incarnation théologique, Vāyu, ce qui semble logique si l'on pense à la puissance des tempêtes. L'eau est clairement une représentation de la fertilité de F3. Pour ce qui est de la terre, N. J. Allen remarque que, aussi bien en Grèce qu'en Inde, elle a une position particulière par rapport aux autres éléments, car les spéculations portant sur ceux-ci, en Inde comme en Grèce, ont fait, alternativement, de l'un ou l'autre, l'un des principes ultimes d'où tout est issu, sauf la terre. De même, la terre est immobile alors que les autres éléments sont dynamiques. C'est également le seul élément qui est associé à une déesse. Son hétérogénéité en ferait un bon candidat pour F4-<sup>2771</sup>.

De ce constat indo-grec, plusieurs remarques émergent par rapport à une possible interprétation fonctionnelle des éléments apparaissant dans l'onomastique des îles et son lien avec les dieux et les trésors. Tout d'abord, contrairement aux séries élémentaires gréco-indiennes, la liste des îles irlandaises ne finit pas par celle symbolisant la terre, mais commence par celle-là. Nous verrons pour quelle raison par la suite.

Ensuite, si chaque île représente une fonction, comme les éléments gréco-indien, il doit en être de même pour les dieux et les trésors qui leur sont associés. La Pierre de Fál est liée naturellement à l'élément tellurique. La lance de Lug, dieu solaire et guerrier, est liée au feu, comme son propriétaire<sup>2772</sup>. Núadu, le propriétaire de l'épée, porte le surnom d'*airgetlám* « Au Bras d'Argent » ; métal dont la teinte blanche-brillante est identique à la signification de Findias<sup>2773</sup>. Le lien entre le chaudron d'abondance et la mer est tout aussi pertinent, car l'eau, la mer en particulier à travers la pêche, peut aussi être liée à l'abondance. En outre, plusieurs chaudrons sont connectés à des sources en tant qu'expression de la vie biologique et plusieurs tourbillons marins sont assimilés à des chaudrons, dans la tradition celtique<sup>2774</sup>.

Si l'on compare cette concordance avec l'interprétation fonctionnelle des éléments indo-grecs, des parallèles apparaissent : le chaudron d'abondance est liée à la mer, à une divinité donnée comme étant l'un des maîtres du festin de l'Autre Monde<sup>2775</sup> et qui est surnommée « le Père de

---

2771 Allen 2005d : 65-69.

2772 Hily 2012 : 210-214, 253-267.

2773 A cela, il faut ajouter les nombreux homonymes de Núadu qui portent *find/finn* dans leur nom, comme Núadu Find Fáil, Núadu Finn Geimin, Núadu Find Éices ou le héros Finn mac Umail, dont les différentes généalogies le font descendre d'un Núadu. Cf. Carey 1984c : 6-7 ; Raydon 2015 : 36.

2774 Sur ces connexions du chaudron du Dagda et la symbolique général de celui-ci, la monographie de V. Raydon (2015) sur le sujet est la référence absolue sur ce sujet, en particulier dans ses chapitres I, II et VI.

2775 Sterckx 2011b : 318-325.

Tous » (*Ollathair*), donc deux concepts relevant de la troisième fonction, comme l'élément aqueux ; la pierre de Fál apparaît comme le seul trésor qui n'est pas explicitement associé à une divinité, qui n'est pas un objet en métal – donc obligatoirement manufacturé – et qui est fixe, contrairement aux trois autres. Cependant un problème apparaît dans cette comparaison : comment le feu – interprété comme relevant de la fonction sacerdotale dans le domaine indo-grec – peut-il être associé à une lance – l'arme des guerriers celtes et indo-européens par excellence – et à un dieu qui apparaît comme le héros paradigmatique<sup>2776</sup> ? Il ne faut pas oublier que dans certaines séries indo-grecques, l'air était placé avant le feu, de la même manière que l'épée était associée à Lug et la lance à Núadu, ou Findias au premier et Gorias au second, d'après les textes étudiés par V. Hull. Cela signifie sans doute que la symbolique fonctionnelle du feu et de l'air sont interchangeable<sup>2777</sup>. N'oublions pas que, avant d'être lié à l'activité sacrificielle, le feu est l'élément destructeur par excellence, donc le plus apte à incarner F2. Cela nous permet ainsi de relier l'interprétation dumézilienne de la lance à son association élémentaire. Mais cette explication trifonctionnelle de la série des trésors par G. Dumézil, ne fonctionne pas pour la pierre et l'épée.

Nous avons vu que l'épée, comme la lance, connote la fonction guerrière dans le modèle dumézilien ; la lance renvoie au combat à distance, tandis que l'épée fait référence à la mêlée. Un tel dédoublement des trésors symbolisant la deuxième fonction rejoint l'une des critiques des frères Sauzeau concernant l'application stricte du modèle trifonctionnel à des séries à quatre termes ou plus. En effet, une arme ne sert pas simplement dans un contexte guerrier. Le fait est que Núadu n'est pas représenté comme un champion, un guerrier actif, dans la tradition irlandaise. Il est avant tout le roi des dieux d'Irlande et les deux seuls moments où il participe à un combat, c'est pour son malheur : la première fois, il se fait couper le bras, et est destitué de la royauté, et, la seconde fois, il meurt face au champion des Fomóire, Balor, lors de la seconde bataille de Mag Tured<sup>2778</sup>. Du point de vue de l'archéologie, l'épée est une arme tardive chez les Indo-Européens, une évolution du grand couteau<sup>2779</sup>, et cette arme pouvait avoir une utilité sacrificielle, donc liée à F1. On peut citer deux utilisations sacrificielles de l'épée dans les traditions irlandaises. La première concerne Caladbolg, l'épée du héros ulate Fergus mac Róich. Dans la *TBC*, celui-ci jure de démembrer de son épée tous les guerriers de l'armée ulate<sup>2780</sup>, en des termes évoquant, selon William Sayers, l'idée

---

2776 Hily 2012 : 204-209.

2777 On remarquera au passage que le groupement des armes scythiques chez Quinte-Curce est parfaitement recevable, puisqu'elles sont dites avoir la même utilisation contre leurs ennemis, si ce n'est que l'une les atteint au contact, tandis que l'autre permet de les toucher de loin. Ici, ce groupement a dû, avec l'interchangeabilité des éléments de première et de deuxième fonction et des armes et des îles liées à Lug et à Núadu, influencer l'aspect, à première vue, guerrier du talisman de première fonction.

2778 Cf. *Infra*.

2779 Sergent 1995b : 286-287.

2780 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 4704-4711 = O'Rahilly 1967 : 130, 266 ; *Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 4009-4016 : O'Rahilly 1976 : 120-121, 233.

d'un sacrifice cosmogonique<sup>2781</sup>. On peut aussi citer la pratique guerrière celtique de la chasse aux têtes, où les lames utilisées n'avaient sans doute pas pour fonction première de mettre à mort le vaincu<sup>2782</sup>, mais de permettre le prélèvement de sa tête, qui devenait ainsi un bien précieux et sacré conservé, le plus souvent, dans un sanctuaire<sup>2783</sup>. De plus, il n'est pas indifférent qu'un roi représentant la fonction sacerdotale<sup>2784</sup> soit associé à une épée. En effet, l'une des principales activités sacerdotales du roi dans les cultures indo-européennes n'est autre que son rôle sacrificiel<sup>2785</sup>. On peut se demander si un tel rôle sacrificiel n'aurait pas été symbolisé par l'épée, en particulier chez les Celtes. Ainsi, sur plusieurs représentations proto-historiques, des rois celtes ne portent comme seule arme qu'une épée au côté<sup>2786</sup>. Cela expliquerait également la fatalité mortelle qui pèse sur ceux qui vont être les victimes de l'épée : voués ainsi à la divinité, ils ne peuvent échapper à leur sort. Il ressort de tout cela que l'épée de Núadu pourrait être liée à F1, en tant que symbole du rôle sacerdotal de son porteur<sup>2787</sup>.

Concernant les associations île-trésor de Núadu et du Dagda, on peut nous objecter cependant le fait suivant. Le nom du druide de Findias se réfère à l'élément liquide et non à l'air et c'est le seul druide ayant une connexion avec les éléments. Logiquement, il aurait été à sa place en tant que druide de l'île de Muirias. En outre, comme B. Sergent le signale, les alias de Núadu sont liés à la source de sagesse et U(i)scias pourrait bien être une autre appellation de cette divinité<sup>2788</sup>. De la même manière, le Dagda est un dieu lié principalement aux phénomènes célestes et non marins ou aquatiques. De plus, il est en relation avec la sagesse sacerdotale<sup>2789</sup>. Cependant, les associations insulaires et élémentaires de ces deux divinités remontent peut-être à des spéculations irlandaises d'origine indo-européenne. La couleur argentée du bras de Núadu et la fonction sacrificielle de son épée, ainsi que son association à la sagesse, ont pu prendre le pas sur ses associations à l'élément liquide<sup>2790</sup>. La divinité associée à cet élément ayant été déplacée sur l'air, il ne restait plus qu'à

---

2781 Sayers 1985.

2782 Mallory 1992 : 132-136.

2783 Sterckx 2005b : 19-52.

2784 Cette association sacerdotale se retrouve dans la symbolique du terme *find/finn* qui lui est associé et au surnom *necht* de l'un de ses homonymes ; ce qui en ferait un doublet de Nechtán, le gardien de la source cosmique. Sur la concordance de ces deux Núadu avec Nechtán, cf. Sterckx 1994b : 60 ; Sergent 2000 : 261-271.

2785 Sergent 1995b : 274-275, 280.

2786 La statue du prince celtique du Glauberg (Herrmann 2002 : fig. 12b) et celle du guerrier d'Hirschlanden (Zürn 1970 : fig. A) ne portent ainsi qu'un long coutelas/petit épée comme seule arme.

2787 A. et P. Sauzeau, dans une communication personnelle (du 02/11/2012), me signalent que d'autres traits ayant pu faire de l'épée un symbole royal fort, du point de vue sacerdotal, est l'éclat de la lame de celle-ci et son analogie de forme avec un sceptre. En outre, les mêmes auteurs me signalent que des deux épées d'Arthur, Excalibur et Clarent, la seconde porte l'évocation de l'éclat dans son nom. Elle est parfois donnée comme étant celle enfoncée dans la pierre, donc celle apportant la souveraineté à Arthur (*Alliterative Morte Arthure* = Krishna 1983).

2788 Sergent 2000 : 261-264.

2789 Cf. *Supra*.

2790 Cette ambiguïté fonctionnelle de Núadu entre les éléments représentatifs de F1 et F3 se vérifiera dans l'interprétation fonctionnelle de son double règne.



déplacer le Dagda, l'autre divinité pouvant représenter ce dernier élément, sur l'île de Muirias, du fait de son association au chaudron, au festin et à la génération. La même ambiguïté existe fonctionnellement entre les deux trésors associés. L'épée est, certes, sacrificielle mais, en tant qu'évolution du couteau, elle est liée à la symbolique culinaire du sacrifice, donc à une contiguïté de F1 et de F3<sup>2791</sup>. De la même manière, le chaudron lié à l'eau, l'est aussi au feu, l'un des éléments pouvant représenter le sacerdoce dans la culture indo-européenne. Sans parler des associations faites par certains auteurs entre le chaudron du Dagda et F1.

Conséquemment à notre analyse, la Lia Fáil ne peut plus être le trésor représentant F1 ou F3. Elle est donc logiquement, dans une optique quadrifonctionnelle, du ressort de F4<sup>2792</sup>. En effet, de même que F4 est hétérogène par rapport aux trois autres fonctions, nous avons montré que la pierre l'est par rapport aux trois autres trésors. Cependant, pour fortifier notre interprétation, il nous faut revenir sur les différentes études de cette pierre. En ce qui concerne le terme *fál*, il signifie « rempart, haie », « roi (?) », « abondance (?) » ou « science (?) »<sup>2793</sup>. Le fait que *fál* soit un nom poétique de l'Irlande se confirme dans la première signification donnée à ce nom, puisqu'il définit l'Irlande comme un espace implicitement « enclos », délimité<sup>2794</sup>, tandis que ses divisions internes le sont par les éléments du paysage, en particulier les pierres levées<sup>2795</sup>. En ce qui concerne les autres interprétations de *fál*, Guyonvarc'h faisait venir *fál* de la même racine que le latin *valere* « prospérer » et du gaélique *flaith* « souveraineté »<sup>2796</sup>. Macalister dit que *fál* est le nom d'un dieu ou d'un homme, mais plus loin il en parle comme d'une femme<sup>2797</sup>. De Vries voit dans *fál* le radical du latin *vagire* « crier »<sup>2798</sup>. Cependant, comme le signale Tomás Ó Broin, cette dernière étymologie contredit son interprétation de la pierre<sup>2799</sup>. Cette pierre serait, selon De Vries, l'omphalos de

---

2791 G. Dumézil a bien montré que l'épée apparaissait souvent comme l'arme des représentants de la troisième fonction (Dumézil 1957 ; 1968-1973 : 198-101). De même, en Scandinavie, Njordh et Freyr, les deux dieux représentant F3, sont élevés au rang de prêtres sacrificateurs après leur inclusion à la société divine (Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga* 4 = Dillmann 2000 : 58). Un autre parallèle à cela est que, dans le Conte du Graal, l'épée donnée à Perceval par le roi méhaigné et comprise comme un talisman fonctionnel de F2 par J. Grisward, n'est pas comprise dans la série fonctionnelle des objets du cortège du Graal. Or, l'objet F3 est un plat à découpe culinaire en argent. Comme le rappelle J. Grisward (1979 : 209-210 et 210 n. 1), il est tout à fait « possible que le tailloir se soit trouvé vidé de son contenu [de talisman de troisième fonction] à la suite de l'absorption par le graal, originellement objet cultuel, de la totalité de la fonction nourricière dévolue primitivement à ce dernier ». Cela est possible, mais on peut aussi imaginer que le même genre d'ambiguïté entre les îles-trésors de Núadu et du Dagda ait joué. Cela expliquerait que l'épée soit dissociée des objets du cortège du graal tout en étant profondément associée au roi méhaigné, possible avatar d'un Núadu breton en tant que gardien du Graal (Sterckx 1994b : 60-70 ; Hily 2003 : 78-81) ; que le tailloir soit un plat de découpe, donc utilisable avec un objet tranchant proche d'une épée ; et que ce tailloir soit en argent, métal de F1 lié à Núadu.

2792 L'analyse qui suit a bénéficié des discussions que j'ai eues avec P. et A. Sauzeau.

2793 *eDIL* s.v. *fál* (1 à 4).

2794 De la même façon que le monde des hommes est appelé Midgard « Demeure/Enceinte du Milieu », en Scandinavie (Simek 1996 : 230).

2795 Blustein 2007 : 26 n. 16. Sur les pierres levées comme marqueurs frontaliers, cf. Hily 2003 : 66.

2796 Guyonvarc'h 1964 : 437.

2797 Macalister 1931 : 134-5, 146.

2798 De Vries 1963 : 247.

2799 Ó Broin 1990 : 393.

l'Irlande<sup>2800</sup>, alors qu'il s'agit en fait d'Uisnech, même si secondairement, comme nous l'avons vu, Tara a pu symboliser le centre du pouvoir royal et non le centre mystique de l'île. De plus, De Vries considère que la pierre devait être phallomorphe, car elle était désignée au XIX<sup>e</sup> siècle comme le *bod Fhearghais* « le membre de Fergus »<sup>2801</sup>. Sachant cela, en posant le pied sur cette pierre, le roi s'identifie au dieu du ciel et la déesse de la terre d'Irlande le reconnaît comme étant le bon roi qui la fécondera<sup>2802</sup>. Cette pierre a été également comparée au « poteau sacrificiel » (*yūpa*) indien et à son successeur le linga, représentant le phallus de Śiva et l'*axis mundi*<sup>2803</sup> et à la pierre incarnant le dieu romain Terminus. En ce qui concerne ce dernier, Roger Woodard considère qu'ils sont similaires, du fait de leur lien avec la fertilité et la sexualité : Terminus est un dieu faisant partie de la liste des dieux apportés par le roi sabin Titus Tatius, soit une figure F3; la Lia Fáil est assimilée au pénis de Fergus. Ensuite, les deux sont en relation avec des figures de la souveraineté : Jupiter pour Terminus; le roi de Tara qu'elle désigne pour la Lia Fáil<sup>2804</sup>. A cela nous pouvons ajouter le rôle de Terminus comme dieu garant des frontières et des limites terrestres, de la même manière que *fál* est en lien avec une terre délimitée. Cependant, ces interprétations se heurtent à un écueil majeur : l'identification de la *bod Fhearghais* comme étant la Lia Fáil est peut-être erronée. En effet, la Pierre de Fál est désignée comme étant une *lecc* « une dalle », ce qui ne permet pas d'en faire une pierre conique ou cylindrique<sup>2805</sup>. Selon cette nouvelle vision de la forme de la pierre, T. Ó Broin est d'accord avec l'interprétation de la cérémonie qui se passe à Tara comme étant une inauguration royale sous forme de mariage symbolique. Cependant, il considère que la pierre est la terre et non pas le phallus, le rôle de ce dernier étant tenu par le pied du roi<sup>2806</sup>. Il considère que la pierre est une incarnation de la Flaithius Érenn puisqu'au début du *Baile in Scáil*, le nombre de cris que pousse la pierre est celui des rois qui vont régner sur Tara de la descendance de Conn. Plus tard, dans le même texte, la déesse énonce les noms des rois descendants de Conn. Dans les traditions concernant Núadu Finn Fáil, il est dit qu'il est nommé « le beau de Fál », car il avait l'habitude de courtiser la

---

2800 De Vries 1963 : 249.

2801 De Vries 1963 : 248. Le même auteur signale (*ibid.* : 249) que le caractère phallique, associé à un Fergus, de cette pierre en ferait un symbole du dieu du ciel, le Dagda, qui engendre. Sachant que les figures portant le nom de Fergus sont sans doute des hypostases de ce dieu, cela est tout à fait probant (Hily 2014).

2802 De Vries 1963 : 249. On remarquera à ce sujet que Tara se trouve dans la partie du Míde qui correspond à la province du Leinster, celle de la fécondité, ce qui peut également faire écho à la signification de *fál* comme signifiant « abondance ».

2803 De Vries 1963 : 249 ; Woodard 2010 : 61, 63, 66 et passim.

2804 Woodard 2010 : 60-64. L'aspect trifonctionnel que reconnaît l'auteur à ce talisman peut très bien recouvrir son aspect F4. Pour ce qui est de l'interprétation générale de Terminus par Woodard (2010 : chap. II) comme étant une figure de troisième fonction et non pas une divinité auxiliaire de la souveraineté, nous renvoyons à notre article sur le sujet (Oudaer 2013 : 164 n. 28).

2805 O'Broin 1990 : 394 ; Carey 1999b ; FitzPatrick 2004 : 102-104. les deux étaient situées traditionnellement sur le même tertre, mais selon ces auteurs, la Lia Fáil, du fait de son caractère rituel païen extrêmement prononcé aurait été détruit par quelque zélateur chrétien dans les premiers siècles après la conversion de l'île.

2806 Ó Broin 1990 : 397-398.

pierre, ce qui en fait l'équivalent d'une figure féminine et sans doute l'épouse surnaturelle des rois de Tara<sup>2807</sup>. En effet, il semble que le fait de poser les pieds sur la pierre soit la mise en contact du roi avec une puissance surnaturelle qui le confirme et non pas une ordalie. Dans un de ses poèmes, Cinaed Ua hArtacáin, se voit sur la pierre et dit lui devoir son inspiration. Dans ce contexte, cela est logique si l'on voit la poésie primitive comme ayant un pouvoir oraculaire<sup>2808</sup>. Le fait que cette pierre n'ait pas de divinité associée s'expliquerait donc par le fait qu'elle est l'incarnation même d'une déesse. Il y aurait donc là un facteur d'hétérogénéité supplémentaire avec les autres trésors. T. Ó Broin cite également d'autres caractéristiques qui font d'elle une déesse. Ainsi, elle pleure ses guerriers favoris comme une *bensíde*. Elle prophétise dans le *Baile in Scáil*. D'après l'ANS, la pierre peut servir d'ordalie pour la justice et en cas de stérilité d'une femme. D'après le même texte, lorsque la Lia Fáil crie, les principales vagues d'Irlande, dont Tonn Chlíodhna, lui répondent. Par deux fois, Chlíodhna est dite appeler depuis un rocher, comme d'autres femmes surnaturelles en lien avec des dynasties locales<sup>2809</sup>. En somme, elle serait similaire aux autres pierres de couronnement des rois irlandais, dont elle aurait simplement gardé le caractère surnaturel à travers le cri, après la christianisation<sup>2810</sup>. Il serait plus tentant, du fait de la primordialité de la royauté de Tara, d'y voir le prototype surnaturel de toutes les autres pierres d'élection : les autres pierres et les divinités associées seraient son image et celle de la Souveraineté de l'Irlande au niveau des royautés locales, selon le rapport microcosme-macrocosme<sup>2811</sup>.

En relation avec notre interprétation de la pierre comme incarnation de la Flaithius Érenn, on peut nous objecter que dans la version d'Ó Cléirigh, la pierre est justement associée à Lug. Cependant, seul cet auteur fait le rapprochement et il est sans doute dû au fait que cette déesse apparaît comme l'épouse de Lug dans le *Baile in Scáil*. De plus, Gael Hily a bien montré que Lug était associé avec la Lia Fáil et à des pierres d'intronisations à caractère phallique<sup>2812</sup>. En rapport avec celles-ci, G. Hily prend aussi en considération un texte décrivant la Lia Fáil comme étant une pierre sur laquelle le futur roi frotte la roue de son char pour faire crier la pierre<sup>2813</sup>. Pour T. Ó Broin, ce texte est tardif et fictif<sup>2814</sup>, tandis que J. Carey reconnaît son authenticité, mais considère que le passage en question s'interprète comme le fait que c'est la jante de la roue et non son axe qui frotte

2807 *Ibid.* : 395-396. Sur Núadu Finn Fáil, cf. *Cóir Anman* §85 (CA3) = Arbuthnot 2005 : II 26, 101.

2808 *Ibid.* : 395. Cf. *Lebor Gabála Érenn* LVIII = Macalister 1938-1956 : IV 244.

2809 *Ibid.* : 398-399. Cf. *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 233, II 264-265 ; Dooley – Roe 1999 : 223.

2810 *Ibid.* : 396-397. Sur le rôle des pierres sculptées dans l'intronisation des rois irlandais et d'autres contrées celtiques, cf. FitzPatrick 2002 : 99-172 ; Sterckx 2011d.

2811 Ou que cette primordialité ait été mise en avant pour le compte des dynastes Uí Néill ayant patronné la tradition du *LGÉ*.

2812 Hily 2012 : 306-308. Cf. aussi Blustein 2007 : 27.

2813 *De Shíl Chonairi Móir* = Gwynn 1912 : 139.

2814 Ó Broin 1990 : 399-400.

la pierre<sup>2815</sup>. De plus, l'authenticité de la représentation de la Pierre de Fál dans ce texte a pour elle les parallèles faits par G. Hily avec les autres traditions concernant le couronnement des rois irlandais<sup>2816</sup> et les parallèles grecs aux éléments de ce texte<sup>2817</sup>. Une autre comparaison qui donne du poids à cette interprétation est le fait que les rois irlandais étaient considérés comme des piliers soutenant leur royaume. La Lia Fáil serait à la fois une métonymie pour le pays sur lequel règne le roi et une métaphore pour le roi lui-même en tant que support ou ancre de son royaume. Cela est également comparable au fait que, dans le *CMT2*, Lug est implicitement comparé à un pilier à travers la demande faite par Balor de mettre sa tête sur celle de Lug<sup>2818</sup>. Comment donc considérer ces divergences qui ont pour elles des arguments solides ? On peut considérer que deux pierres royales de symboliques et d'usages différents ont existé sur le site de Tara. L'une phallique est celle qui subsiste, tandis que l'autre devait être une dalle de pierre sur laquelle le futur roi mettait son pied ou la roue de son char, entrant ainsi en hiérogamie symbolique avec la pierre symbolisant la déesse de la Souveraineté.

Pour ce qui est de la nature fonctionnelle de cette pierre, plusieurs éléments la rattachent à F4 (+). Outre son hétérogénéité par rapport aux autres trésors, elle est située dans la province du Mide, qui est liée à F4+, selon N. J. Allen, et à la fonction synthétique du roi d'après les frères Sauzeau. De plus, la désignation du roi, par une puissance surnaturelle s'exprimant par un cri renvoie là aussi à F4. De même que les valeurs ordaliques et poético-oraculaires prêtées à la pierre. Cette interprétation va à l'encontre de celle que fait N. J. Allen de l'élément tellurique dont relève la pierre, puisque cet élément est pour lui F4-. Cependant, outre le fait que ces deux interprétations ne se réfèrent au final qu'aux deux faces d'une même fonction, il ne faut pas oublier que, contrairement aux séries indo-grecques où la terre est en position terminale, l'île irlandaise associée à cet élément est en position initiale. Ces positions opposées sont sans doute à mettre en rapport avec l'interprétation fonctionnelle de l'élément tellurique : F4- dans le domaine indo-grec, F4(+) dans cette liste irlandaise.

Apportant ces trésors issus d'îles de l'Autre Monde et liés à des druides à l'onomastique tout aussi sacerdotale, les Túatha Dé Danann acquièrent avec eux des talismans représentant leur suprématie totale – quadrifonctionnelle en somme – sur l'Irlande, mais issus de l'Autre Monde et liés à F1, ce qui exprime bien la double nature des Túatha Dé Danann. Intrinsèquement, ce sont des dieux issus de l'Autre Monde, le lieu de leur séjour avant leur arrivée en Irlande. Cependant, dès

---

2815 Carey 1999b : 167-168.

2816 Hily 2012 : 307-311.

2817 Sargent 2010.

2818 Blustein 2007 : 36. *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1315-1343 = Ó Cuív 1945 : 54-55. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 76-77.

qu'ils apparaissent sur cette île, ils deviennent des représentants de la fonction sacerdotale, comme nous allons le montrer.

### 3. 2. Explication des divergences sur l'arrivée des Túatha Dé Danann.

Nous pouvons déjà constater qu'il existe deux grandes versions de l'arrivée des Túatha Dé Danann : celle où ils arrivent sur des nuages de brumes et celle où ils arrivent sur des bateaux qu'ils brûlent à leur arrivée, faisant croire alors à leur arrivée sur des nuages par la fumée ainsi dégagée.

Il n'empêche qu'un élément est commun à toutes les versions, lorsqu'il est mentionné. Il s'agit de la date de leur arrivée. Celle-ci est donnée comme étant le lundi de la première semaine de mai ou des calendes de ce mois, c'est-à-dire le lundi 1<sup>er</sup> mai. Il s'agit de la date de la fête de Beltaine<sup>2819</sup>.

La première version de l'arrivée des Túatha Dé Danann est liée à leur capacité magique, découlant sans doute de leur statut divin. Celle-ci est expliquée, dans certaines versions, par « la puissance de leur druidisme ». Cette justification, qui peut sembler redondante puisque toutes les versions ne la mentionnent pas, est là pour montrer que ce moyen de locomotion n'est pas naturel et inné de la part des Túatha Dé Danann : c'est là un élément d'évhémérisation. Pour ce qui est de la signification de ce mode de déplacement, il convient de rappeler la réflexion des frères Rees à ce sujet. Lorsqu'ils décrivent les cinq familles primordiales indiennes comme venant d'un lieu situé au-delà de la mer, ils mentionnent le fait que leur arrivée se fait soit par bateau soit au moyen de chars célestes. En outre, ce voyage est le contraire de celui vers l'Autre Monde, il s'agit d'une venue à l'existence, un changement depuis l'infini des possibles vers la manifestation actuelle. Les îles au nord du monde, d'où proviennent les Túatha Dé Danann, sont clairement cet Autre Monde et les deux versions sur la manière dont ils en viennent sont exactement les mêmes attribuées aux cinq familles primordiales indiennes<sup>2820</sup>. Ici, les deux moyens alternatifs de la venue des Túatha Dé Danann seraient donc un héritage d'un lointain passé indo-européen et leur venue en bateau ne serait donc pas une évhémérisation médiévale de leurs transports nuageux. Néanmoins, il y a une trace d'évhémérisation secondaire et analogique, à travers l'une des raisons de l'incendie de leurs navires.

En effet, l'une des explications de cet incendie provient d'une source classique. Il s'agit de celle qui justifie leur geste par leur volonté de rester en Irlande quelle que soit l'issue de leur affrontement avec les Fir Bolg, en s'ôtant tous moyens d'en partir. R. Macalister a judicieusement rapproché cette explication<sup>2821</sup> de l'épisode de l'*Enéide* qui voit les femmes des compagnons d'Énée

---

2819 Guyonvarc'h – Le Roux 1995 : 99-102.

2820 Rees – Rees 1961 : 107. Cf. p. 313.

2821 Macalister 1938-1956 : IV 294.

mettre le feu à leurs navires pour mettre fin à leurs errances sans fin et ainsi s'installer définitivement en Sicile<sup>2822</sup>.

Les deux autres raisons invoquées pour cet incendie ne sont pas évhéméristes. La première, le fait qu'ils veulent se cacher des Fomóire, peut s'expliquer dans le sens où leur expédition est motivée par leur besoin de fuir cet ennemi qui les rattrapera finalement en Irlande et qui est originaire comme eux de l'Autre Monde ultramarin. De plus, cela concorde avec les traditions évhéméristes qui les font affronter les Philistins ou les Syriens avant de se rendre dans les îles nordiques.

En ce qui concerne la dernière raison de leur fuite, la peur de la destitution de Núadu par Lug, elle peut s'expliquer par certaines traditions où Núadu voit Lug comme un rival qu'il cherche à évincer tout en l'utilisant, comme nous le verrons plus loin.

Signalons au passage que le lieu de leur arrivée par bateau n'est pas signalé dans le *LGÉ*, mais il l'est dans le *CMTC* et le *CMT*. Dans le premier texte, cette arrivée se fait sur les côtes d'Ulster et, de là, ils rejoignent une montagne de Connacht. Dans le second, ils arrivent sur les côtes d'un district montagneux du Connemara actuel. On comprend cette dernière localisation, car elle rapproche les Túatha Dé Danann d'un relief similaire, par sa localisation, à ceux qu'ils atteignent finalement dans la plupart des versions. Par contre, la localisation de leur arrivée maritime en Ulster est plus complexe. On peut considérer que celle-ci est naturelle puisque l'Ulster est la province la plus proche de l'Écosse, d'où venaient les Túatha Dé Danann. Cependant, on peut ajouter une autre raison à cette localisation : la symbolique guerrière de cette province. En effet, lorsqu'est mentionnée la localisation de leur point d'accostage, il est fait mention de la qualité héroïque de cette province. De plus, cette arrivée en lien avec la fonction guerrière est tout à fait logique et de bon augure pour la suite du destin de ce peuple, dans un récit où ils vaincront les Fir Bolg grâce, surtout, à leurs compétences militaires. Cette référence à la supériorité guerrière des Túatha Dé Danann sur les Fir Bolg est peut être aussi présente dans la mention de l'apprentissage des arts guerriers par les premiers dans les îles au nord du monde, alors qu'aucun autre texte ne mentionne pareille chose.

Néanmoins, ni la justification évhémériste signalée ni même l'arrivée en bateau des Túatha Dé Danann ne supprime de notre histoire un élément commun aux deux versions et qui ne se retrouve pas dans le mythe indien : il s'agit du lien direct ou non de leur moyen de transport avec un élément vapoureux : des nuages, de la brume ou de la fumée.

Pour ce qui est de cet élément qui accompagne les Túatha Dé Danann – voire les englobent – lors de leur arrivée sur la montagne, sa symbolique est des plus parlantes. En effet, C.-J.

---

2822 Virgile, *Énéide*, V 604-663.

Guyonvarc'h et F. Le Roux considèrent qu'il s'agit du cinquième élément, car il participe aux quatre autres, tout en n'appartenant à aucun d'entre eux en propre : il a la légèreté de l'air, l'aspect de la fumée produite par le feu, il a l'humidité de l'eau et il est visible comme un corps solide terrestre. C'est là un moyen usuel des gens de l'Autre Monde pour apparaître dans le nôtre<sup>2823</sup>. Ainsi, en participant des quatre éléments, tout en n'appartenant à aucun, et en étant originaire de l'Autre Monde, le brouillard est l'élément symbolisant la virtualité de celui-ci, dans laquelle sont contenus tous les possibles. Donc, il n'est pas étonnant de constater que les Túatha Dé Danann proviennent de quatre cités dont les noms connotent les quatre éléments. En outre, en arrivant sur des nuages de brouillard ou environnés de fumée, les Túatha Dé Danann se définissent comme des êtres appartenant au départ à la virtualité de l'Autre Monde. Cependant, ils ne lui appartiennent pas plus longtemps, car ils arrivent en Irlande, rejoignant ensuite les montagnes du Connacht, la province liée à la fonction sacerdotale, celle représentant l'intellect. Or, ce point d'arrivée final des Túatha Dé Danann où ils se séparent finalement de l'élément vaporeux n'est pas fortuit. C'est l'intellect, le fait de définir les choses, qui permet de leur donner une existence réelle, de les extraire de la virtualité du chaos primordial. Si l'on ajoute à cela que l'obscurité, suscitée à la suite de leur arrivée brumeuse, dure trois jours et trois nuits, notre interprétation ne peut que s'accorder avec celle de S. P. MacLeod. En effet, celle-ci rappelle que, dans de nombreuses traditions religieuses, d'importantes cérémonies prenaient place après ou pendant cette période. Ces cérémonies sont particulièrement associées avec des séjours dans l'Autre Monde, des changements d'état ou de statut, voire des initiations<sup>2824</sup>. En ce qui concerne ce dernier cas, l'auteure évoque le fait que les initiations des poètes irlandais et écossais avaient lieu dans l'obscurité et que dans de nombreuses mythologies, la vie émerge ou est créée à partir des ténèbres qui la précèdent<sup>2825</sup>. Or, l'initiation sacerdotale des Túatha Dé Danann se fait effectivement dans l'Autre Monde de la virtualité, d'où ils émergent ainsi symboliquement à l'existence. L'obscurité vaporeuse qui les environne est donc un symbole de l'obscurité du non-être de l'Autre Monde nordique d'où ils proviennent.

Si l'on revient maintenant à la symbolique élémentaire de ce brouillard ou de cette fumée obscur(e), on se rend compte qu'elle est paradoxale. Les systèmes élémentaires indiens et grecs conçoivent un cinquième élément qu'ils appellent respectivement *ākāśa* et *aither*. Selon, N. J. Allen, ce cinquième élément indo-grec est représentatif de F4+, car il est à part des quatre autres, dont il est la quintessence, il est si rare qu'il est assimilable au simple espace et à l'idée de sainteté. De plus, en Inde, l'*ākāśa* semble être sémantiquement proche de *dyu* ou *Dyu*, le « Firmament »<sup>2826</sup>,

2823 Guyonvarc'h – Le Roux 1986 : 171-172, 371.

2824 Macleod 2007 : 333.

2825 *Ibid.* : 333 n. 55.

2826 Comme pour l'*aither* en Grèce.

habituellement couplé avec *pr̥thivī* ou *Pr̥thivī*, la « Terre », de la même manière que F4+ à F4-<sup>2827</sup>. Si l'on compare maintenant les éléments irlandais qui correspondraient aux éléments F4+ ou – indo-grecs, on se rend compte de plusieurs ressemblances et différences. Si l'on considère que la brume irlandaise est F4+, elle est en effet à part des quatre autres éléments, puisqu'il n'y a pas de cinquième île qui la représente et elle est commune aux quatre autres éléments. De plus, le mot grec *aithēr* est issu du verbe grec *αἴθω* « incinérer », intransitif « brûler, briller »<sup>2828</sup>. Or, le brouillard irlandais est assimilé à la fumée d'un feu. Il n'empêche que l'idée de sainteté de cet élément est contre-balancée par son association avec les ténèbres de l'Autre Monde. Cette différence correspond au fait que l'élément tellurique irlandais, associé à F4-, est lié à un trésor qui lui relève de la souveraineté, c'est-à-dire de F4+. Sachant que F4+ et F4- sont les deux aspects de la quatrième fonction, il semblerait plus judicieux de voir dans le complexe « brume + pierre » irlandais l'équivalent de l'ensemble « *ākāśa/aithēr* + terre » indo-grec, plutôt que d'essayer de faire strictement correspondre ces éléments par paire, du fait de l'échange de caractéristiques observé.

Il n'empêche que l'on peut considérer que l'incendie des navires produisant la fumée qui va envelopper les Túatha Dé Danann est une évhémérisation de l'origine de cette brume. Face à cette idée, B. Sergent oppose une conception de cet incendie qui vient compléter la démonstration précédente.

L'incendie des bateaux des Túatha Dé Danann un 1<sup>er</sup> mai a été rapproché par ce chercheur français de pratiques rituelles en lien avec cette date. B. Sergent, étudiant les *Chroniques du Hainaut*, écrites au XV<sup>e</sup> siècle par Jacques de Guyse, mais basée sur de nombreuses sources antérieures malheureusement perdues<sup>2829</sup>, a mis en parallèle ce texte avec de nombreux faits que l'on retrouve dans les traditions pseudo-historiques irlandaises. Ainsi, l'un des faits racontés par Jacques de Guyse dans ses chroniques est l'histoire de la fondation de la ville de Bavay<sup>2830</sup>. D'après ce récit, des Troyens, conduits par un dénommé Bavo, arrivent en bateau sur les côtes de Flandre et y établissent leur camp pour la nuit :

Mais voilà que tout à coup, et sans qu'on s'y attendît, un loup blanc sauta au milieu des tentes. De jeunes Troyens se mettent aussitôt à sa poursuite ; et après l'avoir suivi pendant trois jours, ils arrivent sur une montagne près du temple de Bel, où l'animal leur échappe en s'enfonçant dans son antre.

Alors les chasseurs, après avoir pris auprès des habitants des renseignements sur le temple, sur la domination sous laquelle était placé le pays, et sur le nom qu'il portait, revinrent au bord de la mer, auprès de Bavo, qui

---

2827 Allen 2005d : 67.

2828 Chantraine 1968-1970 : II 32. On remarquera au passage que la brillance aérienne est passée à l'élément représenté par la racine *finn*, du fait de sa blancheur. Or, en Grèce l'*aither* est assimilé à l'air supérieur, au dessus de l'« atmosphère », l'air respiré par les dieux, ce qui l'oppose au brouillard. Il y a là une inversion de nature et de position fonctionnelle des éléments irlandais par rapport à leurs équivalents grecs.

2829 Sergent 1990b ; 2009 : 212.

2830 Actuellement en France, dans le département du Nord.



connut par le récit de ce qu'ils avaient rencontré et fait, qu'il était sans doute arrivé sur la terre que Jupiter lui avait désignée. C'est pourquoi il ordonna à tous ses compagnons de s'éloigner de la mer, et d'entrer dans le pays qui leur avait été promis. Ils se retirèrent donc, et détruisant leurs vaisseaux, ils arrivèrent après trois jours de marche dans un pays élevé, riche, couvert de bois, convenablement éloigné des marais et des fleuves, soumis à la cité de Trèves, renfermant un petit nombre d'habitants sauvages et au milieu duquel se trouvait le temple de Bel construit en marbre et desservi par des prêtres de la nation des Trévires. Ils dressèrent alors leurs tentes autour du temple, et restèrent tranquilles pendant plusieurs années en occupant plus de 4 000 pas de terre, de forêts et de bois<sup>2831</sup>.

Ici, nous avons le meneur d'une expédition qui s'installe dans la cité des « Trévirois »<sup>2832</sup> autour de l'idole d'un dieu Bel. Celui-ci était honoré de la façon suivante :

Plus tard ce prince archidruide [Bavo Brunus, un des successeurs du premier Bavo] rassembla à Belgis [autre nom de Bavay] tous les citoyens du royaume, au temps de la fête de Bel, pour rendre avec plus de dévotion des actions de grâce aux dieux, au sujet de l'achèvement de la ville et de l'accroissement du royaume, et sacrifia au dieu Bel ses deux fils aînés, avec une quantité innombrable de loups, de lions, d'ours et de sangliers. On répandit d'abord le sang des victimes sur l'autel, puis on coupa leurs corps en morceaux, et on les brûla en grande cérémonie sur d'énormes bûchers<sup>2833</sup>.

Or, selon B. Sergent, tous les constituants de cette fête trouvent des parallèles dans la fête irlandaise de Beltaine<sup>2834</sup>. Les textes irlandais nous décrivent cette fête comme étant une fête sacerdotale, ouvrant la période estivale et donnant lieu à des sacrifices d'animaux en lien avec des feux à un dieu Bel ou des feux faits par les druides dans le but de protéger les troupeaux des épidémies<sup>2835</sup>. De plus, le témoignage de Jacques de Guyse est rapproché par B. Sergent des sacrifices celtiques continentaux décrits par César et Strabon qui comprenaient des holocaustes de bêtes et d'hommes, en particulier en l'honneur de Taranis, et il compare cela aux autres célébrations pyrétiques du 1<sup>er</sup> mai renvoyant à d'anciennes pratiques sacrificielles, dans les anciennes terres celtiques<sup>2836</sup>. Or, Taranis a d'ailleurs été identifié comme le correspondant continental du Dagda<sup>2837</sup>. Le Bel irlandais serait donc un autre nom du Dagda. Deux faits viennent appuyer cette conclusion. Le premier est que le principal lieu de la célébration de Beltaine n'est autre que la colline d'Uisnech, qu'un autre texte signale comme étant la résidence du Dagda<sup>2838</sup>. En outre, la statue du Bel bavaisien est décrite de la manière suivante :

[...] l'idole entièrement d'or représentait un homme, avec une couronne sur sa tête, et élevant à deux mains une massue prête à frapper<sup>2839</sup>.

Or, l'un des attributs du Dagda est justement sa massue.

---

2831 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* VIII = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 208-209.

2832 Bavay n'était pas la capitale des Trévires, mais celle des Nerviens, peuple localisé à l'ouest des précédents.

2833 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* XXI = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 312-313.

2834 Sergent 1990b : 252 ; 2009 : 213.

2835 Cf. pp. 364-366.

2836 Sergent 1990b : 254-255 ; 2009 : 214-215. César, *La Guerre des Gaules*, VI 16 5 ; Strabon, *Géographie*, IV 4 5. Cf. Sterckx (2005a : 276-277) pour d'éventuelles survivances tardives.

2837 De Vries 1963 : 45-48 ; Le Roux – Guyonvarc'h 1983 : 1, 4 ; Sterckx 1986 : 55, 78 ; 2005a : II 271-289 et *passim*.

2838 *Tochmarc Étaine* §5 = Bergin – Best 1934-1938 : 144-145.

2839 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* XL = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 342-343.

En ce qui concerne le nom des deux rois Bavo, ils sont liés à l'étymologie de Bavay, qui est le dérivé de *Bagacum*, forme latinisée d'un toponyme celtique *Bágakon*, lequel est tiré par dérivation du nom gaulois du hêtre, *\*bagos*<sup>2840</sup>. Le hêtre est en effet un arbre associé au dieu tonnant des Gaulois<sup>2841</sup>, comme le chêne avec lequel il partage la même symbolique<sup>2842</sup>. De plus, il existe en Gaule un dieu Baco « hêtre », que P. Lajoie se propose justement de rapprocher du dieu jupitérien des Celtes<sup>2843</sup>. La seule différence existant entre les deux tient à la couleur blanche du hêtre. Cette couleur et les idées de clarté et de luminosité sont récurrentes dans le récit de Jacques de Guyse<sup>2844</sup>. Notons au passage que Bavo, en tant qu'évhémérisation du Jupiter gaulois, possède d'autres traits du Dagda. Ce dernier est le dieu qui est mis en exergue dans le séjour nordique des Túatha Dé Danann raconté par le *CMTC*. Il y apparaît en sa qualité de dieu du druidisme. Or n'est-il pas significatif que Jacques de Guyse signale abondamment la science divinatoire du premier Bavo<sup>2845</sup> et le fait que celui-ci institue pour lui succéder, non pas une royauté, mais une théocratie druidique dirigée par un prince des druides, prêtre de Bel<sup>2846</sup> ? Il en ressort que cette expédition fondatrice est liée à la fonction sacerdotale. Or, on remarquera également qu'au lieu de débarquer directement en Flandres, l'expédition de Bavo arrive tout d'abord sur l'île de Bretagne et il croit qu'il s'agit de sa destination finale jusqu'à ce que des présages le poussent à reprendre leur route<sup>2847</sup>. Cela pourrait renvoyer indirectement à l'assertion de César mentionnant l'origine bretonne de la science druidique continentale et au séjour insulaire de même importance des Túatha Dé Danann avant leur venue en Irlande.

B. Sergent poursuit en mettant en parallèle la destruction des vaisseaux de Bavo avec l'incendie de ceux des Túatha Dé Danann qui a lieu à la date de Beltaine, comme les sacrifices en l'honneur de Bel réalisés par Bavo Brunus<sup>2848</sup>. Cependant, l'arrivée des Túatha Dé Danann sur des nuages a aussi un parallèle chez l'un des successeurs de Bavo. Il est dit de celui-ci, Bavo Lupinus, qu'il était un magicien capable de grands enchantements, tel celui-ci :

En outre, il condensait tellement l'air, qu'il conduisait en toute sûreté sur des nuages de mille pieds de long, des chevaux, des bœufs, des ânes, des chars et des armées ; ce dont on peut voir la preuve dans ce qui arriva à la ville de Tongres, qui s'était d'abord révoltée contre lui. Il condensa si fortement l'air au-dessus de cette ville,

---

2840 Sergent 1990a : 247 ; Delamarre 2003 : 64.

2841 Sergent 1990a : 247-248.

2842 *Ibid.* : 256 et 260 n. 38.

2843 Lajoie 2008a : 24-28.

2844 C'est un loup blanc qui conduit les suivants de Bavo jusqu'au site de Bavay, Bel proviendrait de la racine indo-européenne *\*bhel-* « être blanc, briller » ; la statue de ce dieu est dorée et elle est orientée vers le midi (Sergent 1990a : 256-257).

2845 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* II-V, IX, XVI = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 184-197, 210-219, 244-251.

2846 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* XV = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 240-243.

2847 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* VII = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 204-207.

2848 Sergent 1990a : 251 ; 2009 : 215.

qu'il plaça sur ce léger élément la plupart de ses soldats, avec leurs arcs et leurs flèches. Les habitants frappés de terreur à cette vue lui livrèrent aussitôt la ville<sup>2849</sup>.

Tout cela prouve bien que Jacques de Guyse, en contant les origines de Bavay, a hérité d'un matériel celtique ancien contenant des éléments équivalents à ceux de l'invasion des Túatha Dé Danann. En conséquence, les deux motifs de l'incendie des navires et du déplacement sur des nuages ne s'excluent pas et remontent à la proto-histoire celtique.

Par ailleurs, au sujet de l'incendie des navires des Túatha Dé Danann et de leurs liens avec la date rituelle de Beltaine, B. Sergent se demande s'il s'agit de la mythification d'une pratique rituelle mettant en jeu des incinérations de navires, puisque le Bavo qui brûle ses navires est l'homonyme de celui qui instaure de grands bûchers sacrificiels<sup>2850</sup>. Selon lui, cette hypothèse serait confirmée par les recherches de Bernard Robreau qui a étudié des faits hagiographiques contant l'arrivée marine de saints personnages, assimilables à la christianisation d'équivalents continentaux du Dagda, sur des roues, des croix ou des navires. À partir de ce dossier, il a avancé l'hypothèse de la récupération chrétienne d'un rituel solaire célébré au début du mois de mai et pouvant comprendre l'incendie d'un bateau en bois<sup>2851</sup>. Ces vaisseaux incendiés seraient donc l'incarnation de la lumière solaire. Cette interprétation concorde bien avec le fait que Beltaine marquait le début de l'été en Irlande. Nous pouvons ajouter à cela que cette version de l'arrivée des Túatha Dé Danann serait donc l'étiologie rituelle du même motif cosmogonique. Dans les deux versions, nous avons un moyen de transport lié à un élément vaporeux. Dans la version « nuageuse », le véhicule et l'élément sont consubstantiels, tandis que dans la version navale, la fumée est le produit de la transformation rituelle de l'incendie du bateau. Dans les deux cas, nous avons un véhicule qui permet aux Túatha Dé Danann de venir de l'Autre Monde. Dans la version « nuageuse », la disparition des nuages de brouillard signifie la rupture avec la virtualité. De la même manière, l'incendie des bateaux, qui empêche tout retour, marque également le même type de rupture. De plus, notre interprétation coïncide avec celle de B. Robreau, puisque la brume fumigineuse qui véhicule les Túatha Dé Danann, que nous avons mise en parallèle avec la virtualité de l'Autre Monde, est obscure, de même que la fumée des navires brûlés. Sa dissipation symbolise, comme les flammes de l'incendie des navires<sup>2852</sup>, le retour de la clarté, de la lumière de la réalité et de la saison claire<sup>2853</sup>.

---

2849 Jacques de Guyse, *Histoire de Hainaut* XXVII = Fortia d'Urban 1826-1836 : I 292-295.

2850 Sergent 2009 : 216.

2851 Robreau 2005 : 13-15.

2852 Dans cette version du motif, c'est l'incendie qui provoque l'obscurité, mais celui-ci n'a lieu que lorsque les Túatha Dé Danann arrivent en Irlande, au moment où ils quittent la virtualité obscure pour la claire réalité. La fumée qui obscurcit le ciel est donc un héritage nécessaire et paradoxal de la version « nuageuse » du motif, ce qui est prouvé par le fait que dans certaines attestations de l'incendie, l'obscurcissement est suivi de l'arrivée des dieux d'Irlande sur la montagne du Connacht, le lieu de leur arrivée sur les nuages obscurs.

2853 Notons au passage que la procédure d'arrivée des Túatha Dé Danann, dans le *CMTC*, est sacerdotale, puisque leurs trois « gens d'art » (*áes dána*), c'est-à-dire leurs poètes, montent dans un bateau particulier avant que l'escadre entière ne prenne la mer. Ici, ce point de la narration semble connoter un rituel permettant de porter chance à

Il est également intéressant de constater, dans le dossier rassemblé par B. Robreau, que, de la même façon que les dieux irlandais amènent sur leurs nuages ou leurs navires des trésors sacrés, certains navires liés au début du mois de mai apportent aussi des reliques. Un mystérieux navire attesté dans la *Chronique de Fontenelle*, aborde au VIII<sup>e</sup> siècle, à Port-Bail, dans le Cotentin, avec, comme cargaison, un manuscrit des quatre évangiles, un maxillaire de saint Georges (fêté le 23 avril) et un morceau de la Vraie Croix (fêté en Gaule le 3 mai); tandis que le corps de saint Gildas, l'ensemble de ses reliques, est transporté dans une barque dérivant au hasard, et sera retrouvé un 11 mai<sup>2854</sup>.

Il ressort donc de tout cela que les rédacteurs du *LGÉ* ont présenté les deux versions de l'arrivée des Túatha Dé Danann de façon à l'évhémériser. Ainsi, en dénigrant la version la plus mythologique – celle des nuages – pour la plus ritualiste – celle des bateaux – mais aussi la plus réaliste, ils pouvaient « désenchanter » cette arrivée cosmogonique des dieux païens en Irlande. En outre, ils justifiaient ce choix par le précédent du modèle classique de l'*Énéide*, en invoquant la même raison explicative pour l'incendie.

L'interprétation de cette arrivée vaporeuse comme passage de la virtualité de l'Autre Monde à la réalité du nôtre, peut être également mise en parallèle avec la version de la venue des Túatha Dé Danann, d'après le songe d'Eochaid mac Eirc dans le *CMTC*. En effet, il se représente la venue de ce nouveau peuple comme un vol d'oiseaux noirs venus de la mer et s'abattant sur l'Irlande. Nous avons vu, pour une des versions de l'invasion antédiluvienne et pour celle de Partholón, que la venue ou le départ d'une troupe d'oiseaux pouvait également signifier un passage de la virtualité à la réalité et vice-versa. Ici, le fait qu'il s'agisse plus spécifiquement d'oiseaux noirs, donc de rapaces ou de corvidés, des oiseaux liés à la guerre<sup>2855</sup>, est un signe avant-coureur de l'affrontement qui se déroulera entre les Fir Bolg et les nouveaux arrivants. Cependant, l'interprétation chromatique de ces oiseaux n'exclut pas le fait que leur couleur noire connote également l'obscurité liée aux autres moyens de transports des dieux d'Irlande. Issus de l'Autre Monde obscur, il est légitime qu'ils apparaissent sous la forme d'oiseaux noirs<sup>2856</sup>. En outre, nous pouvons rapprocher cette assimilation onirique des Túatha Dé Danann à deux faits vus précédemment. Premièrement, nous avons vu que les Túatha Dé Danann sont assimilés à des exilés du paradis, comme les oiseaux blancs dotés d'une

---

l'expédition entreprise.

2854 Pigeon 1892-1898 : I 312-315 ; *Gildae Vita* 30-31 = Lot 1907 : 458-460. Cf. Robreau 2005 : 14.

2855 Cf. Edel 1983-1984 : 104-105. Notons au passage que le sud-ouest de la Grande-Bretagne transforme le roi Arthur en corbeau, corneille ou macareux au lieu de le faire séjourner dans l'île d'Avalon où il accède par bateau, ce qui rejoint la prohibition britannique de tuer les corbeaux, sans doute en raison de la croyance selon laquelle ils sont la métempsychose de l'âme d'un défunt (Delpech 2005 : 105-107). On est ici dans une tradition analogue à celle du *CMTC*, où le déplacement ultramarin en bateau, alterne avec la venue sous une forme corviforme.

2856 En cela ils s'opposent aux âmes-oiseaux du peuple de Partholón. Ceux-ci sont blancs, car ils représentent le départ des âmes de notre monde vers celui des morts.

voix humaine que rencontre saint Brendan lors de son voyage. Dans ces conditions, ces derniers sont sans doute une apparition aviaire des premiers. Deuxièmement, nous avons vu dans la généalogie des Túatha Dé Danann que l'un de leurs ancêtres était Énna, un nom que l'on peut rapprocher d'un collectif pour signifier un ensemble d'oiseaux ou quelque chose s'y rapportant. Or ici, nous avons une troupe d'oiseaux qui est originaire de la mer, cet espace étant synonyme du nom du fils d'Énna. Cela rappelle le caractère virtuel de l'élément liquide. C'est également l'avis de C. Sterckx qui avance que l'origine ultramarine des dieux irlandais est un rappel de la représentation aqueuse du principe originel que l'on retrouve à travers Tabarn<sup>2857</sup>.

Il apparaît donc que le séjour dans l'Autre Monde et l'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande sont marqués par une symbolique sacerdotale et cosmogonique. L'étude de la conquête et de l'affirmation de la souveraineté des Túatha Dé Danann sur l'Irlande nous montrera le rapport profond qu'entretiennent ces événements avec deux mythes théomachiques et sociogoniques indo-européens.

#### 4. Les Túatha Dé Danann et les deux batailles de Mag Tured : la lutte pour la souveraineté sur l'Irlande.

Les deux événements qui illustrent parfaitement l'invasion des Túatha Dé Danann sont les deux batailles de Mag Tured. La première voit les Túatha Dé Danann conquérir la souveraineté sur l'Irlande sur leurs prédécesseurs, les Fir Bolg. La seconde, dont les événements sont la conséquence immédiate de la première, décrit la lutte des Túatha Dé Danann contre les Fomóire qui veulent les soumettre, remettant ainsi en cause leur souveraineté sur l'Irlande. Ce dernier texte se termine sur la victoire des Túatha Dé Danann et la suprématie incontestée de ceux-ci sur l'île, du moins jusqu'à l'arrivée des Fils de Míl. Au vu du rapport existant entre ces deux batailles, il convient de les comparer l'une à l'autre, mais aussi à d'autres événements similaires relatés dans d'autres traditions indo-européennes. Cela nous permettra d'en définir la place dans le schéma sociogonique irlandais. Pour cela, il nous faut présenter la seconde bataille – les événements de la première ayant été présentés dans le chapitre précédent. Les événements de la seconde bataille sont contenus essentiellement dans le *CMT* et le *CMT2*, les grandes lignes de cette bataille se trouvent également dans le *LGÉ*. Il nous faut également citer l'*OCT*, qui nous donne une version différente du même mythe. Nous prendrons comme texte de base celui du *CMT*, tout en incluant les variantes des autres textes et en mettant en parallèle ce que dit le *LGÉ* concernant la seconde bataille.

---

2857 Sterckx 2005a : I 60-61.

#### 4. 1. La seconde bataille de Mag Tured : présentation du récit, comparaison des différents textes et recherche d'autres parallèles celtiques.

Ce récit est raconté de manière différente dans le *LGÉ*, le *CMT*, le *CMT2* et l'*OCT*. Il s'agit du récit mythologique irlandais le plus important. Nous verrons qu'il possède également des parallèles dans les traditions celtiques galloises et continentales.

##### 4. 1. a. Les causes et les prémices de cette bataille.

La cause première de cette bataille est liée à la destitution de Núadu, le roi des Túatha Dé Danann à leur arrivée en Irlande. Cette déchéance de Núadu nous est racontée par le *CMTC* et est rappelée dans le *CMT*, où il est dit qu'il perdit la souveraineté sur les Túatha Dé Danann lorsqu'il perdit sa main ou son bras<sup>2858</sup>, à la suite d'un combat singulier contre Sreng, un champion Fir Bolg<sup>2859</sup>. Nous avons vu précédemment que la section du *LGÉ* concernant les Fir Bolg nous donnait les mêmes informations concernant la perte du bras de Núadu. Cependant, c'est la partie du *LGÉ* parlant des Túatha Dé Danann qui nous signale que la perte de ce bras est la cause de la déchéance de Núadu et de son remplacement par Bres. Cela nous est signalé par toutes les versions du *LGÉ*<sup>2860</sup>. Citons *a* :

Núadu Airgetlám, il est celui qui fut roi sur les Túatha Dé Danann pendant sept *ANS* avant leur venue en Irlande, jusqu'à ce que son bras lui fut coupé dans la première bataille de Mag Tured [...]. Bres fils d'Elatha prit la royauté d'Irlande ensuite jusqu'à la fin de sept années, jusqu'à ce que le bras de Núadu fût guéri. Ensuite Núadu Airgetlám [régna] vingt ans [...].

Le laconisme de la version du *LGÉ* s'oppose à la prolixité du récit du *CMT*. Dans celui-ci, on nous indique les circonstances du choix de Bres :

Il y eut une querelle concernant la souveraineté des hommes d'Irlande entre les Túatha Dé et leurs épouses, puisque Núadu n'avait plus la royauté après que son bras eut été coupé. Elles dirent qu'il serait approprié pour eux de donner la royauté à Bres, le fils d'Elatha, à leur propre fils adoptif, et que le fait de lui donner la royauté renforcerait l'alliance des Fomóire avec eux, puisque son père Elatha mac Delbaíth était le roi des Fomóire.

Comme résultat de cette querelle qui eut lieu parmi les Túatha Dé, la souveraineté de l'Irlande fut donnée à ce jeune [Bres] ; et il donna sept garants (ses parents maternels) aux guerriers d'Irlande, comme garantie de la souveraineté, si ses propres méfaits l'y obligeaient. Alors sa mère [Ériu] lui donna une terre et il eut une forteresse bâtie dans le pays, Dún mBrese. Et ce fut le Dagda qui construisit la forteresse<sup>2861</sup>.

---

2858 En effet le terme *lám* employé dans les textes et qui entrent dans le surnom de Núadu, *airgetlám*, signifie aussi bien la main que le bras..

2859 *Cath Maige Tuired* §§11 = Gray 1982 : 24-25.

2860 *Lebor Gabála Érenn* §§310 (*a* et *m*), 328-329 (*b*), 362 (*c*) = Macalister 1938-1956 : IV 112-115, 146-149, 176-177.

2861 *Cath Maige Tuired* §14 = Gray 1982 : 26-27. Dún mBrese se trouve à proximité du Loch Oirbsen, l'actuel Lough Corrib, en Connacht (*DOG* s.v. *dún bres, loch oirbsen*)

L'*OCT* ne décrit pas Bres comme régnant sur les Túatha Dé Danann à la suite de la mutilation du bras de Núadu. Elle n'en fait pas non plus un fils d'Elatha, mais de Balor<sup>2862</sup>.

Le *CMT* nous décrit également le règne inique de Bres :

Mais après que Bres eut assumé la souveraineté, trois rois Fomóire (Indech mac Dé Domnann, Elatha mac Delbaíth et Tethra) imposèrent leur tribut sur l'Irlande – et il n'y avait pas une fumée d'une maison en Irlande qui n'était pas sous leur tribut. En outre, les guerriers d'Irlande en étaient réduits à le servir : Ogma portait un fagot de bois de chauffage et le Dagda servait comme constructeur de rempart, et il construisait les levées de terre autour du fort de Bres<sup>2863</sup>.

Dans l'*OCT*, les Túatha Dé Danann, sur lesquels règnent encore Núadu, sont aussi soumis au tribut des Fomóire :

C'est ainsi qu'était ce roi, avec pendant le temps de son règne, de grandes et lourdes taxes imposées aux Túatha Dé Danann par les Fomóire ; et c'était ainsi : une taxe sur le pétrin et une taxe sur la baratte, une taxe sur les pierres [...] et une once d'or par nez de chacun des Túatha Dé Danann, sur la colline d'Uisnech à l'ouest de Tara. Ils extorquaient une taxe chaque année et à l'homme qui n'aurait pas donné on aurait coupé le nez [...] <sup>2864</sup>.

Il arrive, dans la suite du *CMT*, une péripétie au Dagda qui conduira, indirectement, à la déchéance de Bres :

Alors le Dagda était malheureux au travail, et dans la maison il avait l'habitude de rencontrer un aveugle paresseux nommé Cridenbél, dont la bouche était issue de sa poitrine. Cridenbél, considérant que son repas était petit et que celui du Dagda était copieux, dit alors : « Dagda, sur ton honneur laisse-moi les trois meilleurs morceaux de ta part ! » Et le Dagda les lui laissa tous les soirs. Mais les morceaux du satiriste étaient importants ; chacun avait la taille d'un beau cochon. Or, ces trois morceaux représentaient le tiers de la part du Dagda. La santé du Dagda en fut dès lors mauvaise.

Un jour, alors que le Dagda était dans la tranchée, il vit le Mac Óc<sup>2865</sup> venir près de lui. « Salut à toi, Dagda ! » dit le Mac Óc. « Salut à toi aussi », dit le Dagda. « Qu'est-ce qui te rend si malheureux ? », lui demanda-t-il. « J'ai une bonne raison », dit-il. « Chaque nuit Cridenbél le satiriste me demande les trois meilleurs morceaux de ma part ».

« J'ai un conseil pour toi », dit le Mac Óc. Il mit sa main dans sa bourse, en sortit trois pièces d'or et les lui donna.

« Mets », dit-il, « ces trois pièces d'or dans les trois morceaux de Cridenbél ce soir. Cela sera donc le meilleur morceau sur ton plat et l'or collera dans son ventre si bien qu'il en mourra ; et le jugement de Bres qui suivra ne sera pas bon. Les hommes diront au roi ; « le Dagda a tué Cridenbél avec une herbe mortelle qu'il lui a donnée ». Alors le roi ordonnera de te tuer et tu lui diras : « Ce que tu dis, roi des guerriers d'Irlande, n'est pas la vérité du prince. Parce qu'il m'importunait depuis que j'avais commencé l'ouvrage, en me disant : « Donne-moi les trois meilleurs morceaux de ta part, Dagda. Mon intendance est pauvre ». Vraiment, j'en serais mort si je n'avais pas trouvé aujourd'hui ces trois pièces pour m'aider. Je les ai mises dans ma part. Alors, je les ai données à Cridenbél, parce que l'or était la meilleure chose qui était devant moi. C'est pourquoi l'or est maintenant en Cridenbél et il en est mort. » « C'est clair », dit le roi, ouvrez l'estomac du satiriste pour voir à l'intérieur si l'or se trouve en lui. Si on ne le trouve pas, tu mourras. Si, cependant, on le trouve, tu vivras. »

Alors, ils ouvrirent le ventre du satiriste pour trouver les trois pièces d'or dans son estomac et le Dagda fut sauvé.

---

2862 *Oidhe Chloinne Tuireann* §§1, 9 = O'Curry 1863 : 158-159, 166-167. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 106-107.

2863 *Cath Maige Tuired* §25 = Gray 1982 : 28-29.

2864 *Oidhe Chloinne Tuireann* §5 = O'Curry 1863 : 160-161. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 106.

2865 C'est-à-dire Óengus, son propre fils. Cf. p. 142.

Ensuite le Dagda vint à son travail le lendemain matin et le Mac Óc vint à lui et lui dit : « Bientôt tu finiras ton travail, mais ne demande pas de paiement jusqu'à ce que les troupeaux d'Irlande te soient amenés. Choisis parmi eux, la génisse sombre, à la crinière noire, dressée et vive ».

Le Dagda mena son ouvrage à sa fin et Bres lui demanda ce qu'il voulait comme salaire pour son travail. Le Dagda répondit : « Je requiers que vous réunissiez les troupeaux d'Irlande en un endroit. » Le roi fit comme il l'avait demandé et il choisit la génisse parmi eux comme le Mac Óc le lui avait dit. Cela sembla insensé à Bres. Il pensait qu'il [le Dagda] aurait choisi quelque chose de plus important<sup>2866</sup>.

Cependant, cette tradition était bien connue de Flann Mainistrech, comme le montre un quatrain du poème LVI décrivant la mort de Crídenbél en des termes proches de notre récit :

Crídenbél, l'injuste aveugle, mourut –  
le chef des satiristes des Túatha Dé Danann –  
de l'or qu'il trouva dans le jeune cochon sauvage,  
par la main du Dagda, petit-fils de Delbáeth<sup>2867</sup>.

Le précédent passage du *CMT* est suivi de la compensation du bras de Núadu par Dian Cécht qui lui greffe un bras d'argent lui donnant son surnom. Puis, Míach, le fils de Dían Cécht réussit à lui remettre sa véritable main :

Núadu avait été traité et Dían Cécht avait mis sur lui un bras d'argent qui avait le mouvement de n'importe quelle main. Mais son fils Míach n'aimait pas cela. Il alla à la main [originelle de Núadu] et dit « articulation sur articulation de cela et tendon sur tendon », et il la soigna en neuf jours et nuits. Les trois premiers jours, il la mit contre son côté et elle devint couverte de peau. Les trois jours suivants, il la mit contre sa poitrine. Les trois derniers jours, il jeta des mèches blanches de joncs noirs après avoir été noircis dans un feu<sup>2868</sup>.

Cela ne plaît guère à son père, qui le tue, comme signalé précédemment<sup>2869</sup>.

Cette guérison nous est également contée par toutes les versions du *LGÉ*<sup>2870</sup>. Citons *a* :

[...] Il [Núadu] avait un bras d'argent avec la pleine activité de n'importe quel bras dans chaque doigt et dans chaque articulation, lequel Dian Cécht le médecin le lui mit, Creidne le bronzier l'aïda.

L'épisode de la guérison du bras par Míach ne se retrouve que dans *F*, *b* et *c*<sup>2871</sup>. Citons *F* :

Mais Míach le fils de Dían Cécht fixa articulation sur articulation et tendon sur tendon de sa propre main [celle de Núadu], et elle fut guérie en trois fois trois jours ; et à cause de cela sa main d'argent lui fut donnée comme récompense.

---

2866 *Cath Maige Tuired* §§26-32 = Gray 1982 : 28-31.

2867 *Lebor Gabála Éirenn* LVI §25 = Macalister 1938-1956 : IV 234-235.

2868 *Cath Maige Tuired* §33 = Gray 1982 : 32-33.

2869 Cf. n. 2743.

2870 *Lebor Gabála Éirenn* §§310 (*a et m*), 329 (*b*), 362 (*c*) = Macalister 1938-1956 : IV 112-115, 148-149, 176-177. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 17) et les *AQM* (*A. M.* 3303 = O'Donovan 1856 : 16-17) citent pareillement la perte du bras de Núadu comme étant la cause de sa déchéance, son remplacement par Bres pendant sept ans, le temps de sa guérison, à la suite de l'opération de Dian Cécht et de Creidne, puis son règne pendant les vingt années suivantes, jusqu'à sa mort lors de la seconde bataille de Mag Tured. Les *Annales de Boyle* (§35 = Freeman – Flower 1924-1927 : XL 306) leur font prendre l'Irlande durant l'existence de Moïse. Le *Lebor Bretnach* (*Lebor Bretnach* §9 = Todd 1848 : 44-45), les *Annales d'Inisfallen* (§31 = Mac Airt 1951 : 5, 46) et les *Annales de Roscrea* (= Jaski – McCarthy 2012 : 1) signalent la prise de l'Irlande par les Túatha Dé Danann – le premier sur les Fomóire et les deux dernières sur les Fir Bolg – mais toutes mentionnent plusieurs membres de ce panthéon. Les deux dernières annales donnent une liste similaire.

2871 *Lebor Gabála Éirenn* §§310 (*F*), 329 (*b*), 362 (*c*) = Macalister 1938-1956 : IV 114-115, 148-149, 176-177.



Comme on peut le voir, le texte du *LGÉ* concernant la guérison finale semble être une tradition différente de celle du *CMT*. En effet, il ne mentionne ni le détail de la procédure médicale employée – si ce n'est la formule initiale déclamée par Míach – ni la mort du fils et ses circonstances. Inversement, le *CMT* ne mentionne pas la récompense reçue par Míach.

Dans l'*OCT*, la blessure de Núadu n'est pas mentionnée comme disqualifiante et il possède son bras d'argent. Míach et Ormíach, son frère, se présentent à la porte de la forteresse de ce roi. Ils guérissent d'abord le portier borgne qui se présente à eux, en lui greffant un œil de chat et une fois à l'intérieur de la forteresse, ils guérissent le roi, en lui enlevant un bousier qui lui noircissait le côté et ensuite, ils lui greffèrent un bras de chair :

Míach chercha un autre bras d'égale longueur et grosseur pour le lui mettre. On chercha parmi tous les Túatha Dé Danann et on ne trouva pas de bras qui lui convînt, si ce n'est le bras de Modhan le porcher. « Les os de son bras vous conviendront-ils ? », dit chacun des médecins. « C'est ce que nous préférons », dirent-ils. Un homme le prit avec lui, l'apporta à Tara et il fut apporté à Míach. Míach dit à Ormíach : « Préfères-tu mettre le bras ou aller chercher des herbes pour y mettre de la chair ? ». « Je préfère mettre le bras ». Míach partit donc chercher les herbes et il les apporta : le bras fut mis, sans aucun défaut<sup>2872</sup>.

Le fait que cette version de la guérison ne prenne pas en compte la déchéance du roi Núadu est une preuve de son caractère tardif, car la déchéance royale pour mutilation physique est attestée dans les lois irlandaises<sup>2873</sup>. Il n'en reste pas moins qu'elle conforte le fait que Míach et son doublet fraternel remettent un bras de chair au roi Núadu.

Après cet intermède, le récit du *CMT* reparle alors de la déchéance de Bres, dans ce qui semble en être une autre version, tout en pouvant être la suite du processus enclenché par le Dagda et le Mac Óc :

À ce moment-là, Bres avait pris la souveraineté comme elle lui avait été accordée. Il y avait une grande rumeur contre lui parmi sa parentèle maternelle, les Túatha Dé, car leurs couteaux n'étaient pas graissés par lui et, quoiqu'ils le visitassent souvent, leurs haleines ne sentaient pas la bière ; et ils ne voyaient ni leurs poètes ni leurs bardes ni leurs satiristes ni leurs harpistes ni leurs flûtistes ni leurs joueurs de cornemuses ni leurs jongleurs ni leurs fous pour les distraire dans la demeure [de Bres]. Ils ne pouvaient pas se mesurer pour la prééminence dans les arts, ni voir leurs guerriers prouver leurs aptitudes martiales devant le roi, si ce n'est un seul homme, Ogma, le fils d'Étan.

Voilà la tâche qui lui avait été donnée : apporter du bois de chauffage à la forteresse. Il devait prendre un fagot chaque jour aux îles de Clew Bay. La mer emportait les deux-tiers du fagot parce qu'il était faible à cause du manque de nourriture. Il avait l'habitude de ramener seulement un tiers et il ravitailla l'armée jour après jour.

Mais aucun service ni paiement ne se perpétuait dans les tribus ; et les trésors de la tribu n'étaient plus donnés par l'ensemble de la tribu.

Une fois un poète vint à la maison de Bres demander l'hospitalité (c'était Cairpre mac Etna, le poète des Túatha Dé). Il entra dans une petite maison étroite, sombre et noire ; et il n'y avait ni feu ni meuble pour dormir en ce lieu. Trois petites galettes sèches lui furent données sur une petite assiette. Le jour suivant, il se leva et il n'était pas reconnaissant. Comme il traversait la cour, il dit :

---

2872 *Oidhe Chloinne Tuireann* §§1-4 = O'Curry 1863 : 158-161. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 106.

2873 *Senchas Mór* = Haycock et al. 1865-1901 : I 72-73 ; *Lebor Aicle* = Haycock et al. 1865-1901 : III 83-86. Cf. Gray 1981-1982 : XVIII 200.

« Sans nourriture rapidement servie dans un plat,  
sans le lait d'une vache sous laquelle un veau grandit,  
sans l'habitation d'un homme dans les ténèbres de la nuit,  
sans conteurs à la veillée – que telle soit ainsi la condition de Bres. »<sup>2874</sup>

« La prospérité de Bres n'existera pas plus longtemps », dit-il, et cela fut vrai. C'était la seule tache sur lui à partir de cet instant. Et ce fut-là la première satire qui fut composée en Irlande.

Maintenant, après cela, les Túatha Dé Danann allèrent parler avec leur fils adoptif, Bres mac Elathan, et lui demandèrent leurs garanties. Il leur restitua la royauté et ils ne le regardèrent pas comme proprement qualifié pour régner à ce moment-là. Il demanda pour rester sept ans encore. « Tu auras cela », accepta la même assemblée, « à condition que la sauvegarde de chaque paiement qui t'a été assigné – y compris maison et terre, or et argent, bétail et nourriture – soit garantie par les mêmes, et que nous soyons libres du tribut et du paiement jusque-là ». « Vous aurez ce que vous demandez », dit Bres.

Voilà pourquoi il leur fut demandé un délai : pour qu'il puisse rassembler les guerriers du síd, les Fomóire, pour prendre possession des Túatha par la force, ainsi il pourrait gagner un avantage écrasant. Il était peu disposé à se faire chasser de sa royauté<sup>2875</sup>.

Bres demande alors à sa mère de le conduire jusqu'au pays de sa famille paternelle. Elle le fait et lui donne un anneau en or que lui a donné Elatha, lors de la conception de Bres, et qui s'adapte parfaitement au doigt de Bres. Une fois arrivés au pays des Fomóire, ils se rendent dans la plus belle assemblée et y font concourir successivement et victorieusement leurs chiens et leurs chevaux à la course. Alors que Bres met la main sur son épée pour concourir à un duel, son père identifie l'anneau à son doigt, lui demande qui il est et le reconnaît alors comme son fils. Après lui avoir raconté son histoire, Elatha interroge son fils sur les raisons de son exil, puis, pour répondre à la demande de Bres pour rétablir sa royauté, il l'envoie alors chez Balor, petit-fils de Nét, le roi des Hébrides et chez Indech mac Dé Domnann, le roi des Fomóire et ceux-ci rassemblent alors toutes leurs forces pour l'aider à reconquérir son pouvoir.

Pendant ce temps, Núadu, qui a repris la royauté sur les Túatha Dé Danann, organise une grande fête pour ceux-ci à Tara. A ce moment-là Lug, le fils de Cían, fils de Dían Cécht, et d'Ethne, la fille de Balor, arrive à Tara accompagné de sa suite. Le portier en faction à l'entrée, Camall mac Ríagail, lui demande alors quel art il pratique, car « personne sans un art n'entre à Tara »<sup>2876</sup>. Dans un long dialogue avec le portier, Lug énumère tous les arts qu'il pratique<sup>2877</sup>, mais, à chaque fois, son interlocuteur lui répond qu'il y a déjà quelqu'un qui pratique cet art à Tara et que l'on n'a pas besoin de lui. Lug lui demande s'il y a quelqu'un à l'intérieur qui pratique tous ces arts et, si c'est le cas, il n'est pas capable d'entrer dans Tara. Le portier se rend ensuite auprès du roi et lui raconte que Lug possède tous les arts capables d'aider son peuple. Le roi lui demande alors de lui apporter

---

2874 Cette tradition d'une déchéance de Bres par la première satire faite en Irlande est bien attestée dans différents textes : *Sanas Cormaic* §1099 = Meyer 1900 : 98, cf. Stokes – O'Donovan 1868 : 144 ; *Amra Choluimb Cille* §8 = Stokes 1899 : 158-159 ; *La satire de Cairpre mac Edaine sur Bres mac Eladain* = Hull 1930 ; *Lebor Gabála Éirenn* LIV §5 = Macalister 1938-1956 : IV 222-223.

2875 *Cath Maige Tuired* §§36-41 = Gray 1982 : 32-35.

2876 *Cath Maige Tuired* §§42-56 = Gray 1982 : 34-39.

2877 Il énumère successivement ses fonctions de charpentier, de champion, de poète et d'historien, de sorcier (*corrquinech*), de médecin, d'échanson, de bronzier.

le plateau de *fidchell* de Tara et Lug gagne toutes les parties. Núadu le fait entrer dans la forteresse, où il prend place sur le siège des sages<sup>2878</sup>. Une fois à l'intérieur, il est soumis à deux autres épreuves :

Alors Ogma lança la grande pierre, laquelle demandait quatre-vingts jougs de bœufs pour être déplacée, à travers le côté de la halle si bien qu'elle reposait à l'extérieur devant Tara. Cela était un défi à Lug, qui jeta en arrière la pierre si bien qu'elle reposa au centre de la halle royale. Il remit en place le morceau qui avait été arraché dans le côté de la halle royale, si bien qu'il fut entier de nouveau.

« Qu'une harpe joue pour nous », dirent les troupes. Alors le guerrier joua la musique du sommeil pour les troupes et le roi la première nuit, les plongeant dans le sommeil de cette heure jusqu'au même moment le lendemain. Il joua la musique de la tristesse si bien qu'ils pleurèrent et se lamentèrent. Il joua la musique de la joie si bien qu'ils furent joyeux et gais.

Alors Núadu, quand il eut vu les nombreux pouvoirs du guerrier, considéra qu'il pouvait les délivrer des liens dont ils souffraient aux mains des Fomóire. Si bien qu'ils tinrent un conseil concernant le guerrier et l'avis auquel se rangea Núadu fut de changer de siège avec le guerrier. Samildánach [surnom de Lug] alla sur le siège du roi et le roi se tint debout devant lui jusqu'à ce que treize jours soient passés<sup>2879</sup>.

L'arrivée de Lug ici ressemble à celle des deux dieux guérisseurs de l'*OCT*. Ceux-ci, comme Lug, sont de jeunes inconnus, des descendants de Dían Cécht, qui viennent se présenter devant la porte de Tara. Ils y démontrent leur art auprès du portier avant de pouvoir entrer et d'être mis en présence du roi et de donner, une nouvelle fois, la preuve de leurs capacités. Comme dans le *CMT*, la guérison du bras de Núadu a lieu avant l'arrivée de Lug. Cependant le couplage de cette guérison avec des modalités d'arrivée similaires à celles de Lug implique nécessairement que l'arrivée de celui-ci dans l'*OCT* soit différente de celle qui est présentée dans le *CMT* :

[...] Un jour qu'une assemblée était tenue par le roi d'Irlande sur la colline de Balor, que l'on appelle Uisnech aujourd'hui, ils n'étaient pas là depuis longtemps quand ils virent une troupe et une bonne armée dans la plaine, venant tout droit vers eux de l'est. Il y avait un jeune homme en tête de la troupe, avec une grande autorité sur chacun. Semblable au coucher du soleil était l'éclat de son visage et de son front. Ils ne purent regarder sa figure à cause de sa brillance. Et celui qui était là, c'était Lug au Long Bras, aux coups puissants, et la cavalcade féerique de la Terre de Promesse, ses propres frères de lait, à savoir les enfants de Manannán [...].

C'est alors que ces troupes vinrent où était le roi d'Irlande et les Túatha Dé Danann en même temps : ils se souhaitèrent la bienvenue. Et ils étaient là depuis peu de temps quand ils virent s'approcher une troupe hargneuse et de mauvaise mine, c'est à dire neuf fois neuf hommes des collecteurs d'impôt des Fomóire qui venaient chercher les taxes et les tributs des hommes d'Irlande [...]. La crainte ne permettait à aucun des Túatha Dé Danann de frapper son fils ou son fils adoptif à cause de la tyrannie de ces collecteurs d'impôts.

Ils vinrent ensemble à l'endroit où était le roi d'Irlande, et la cavalcade féerique avec lui : le roi d'Irlande et tous les Túatha Dé Danann se levèrent devant eux. Lug au Long Bras leur demanda : « Pourquoi vous levez-vous devant cette troupe hargneuse et de mauvaise mine 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 d'un mois était assis devant eux, ce ne serait pas trop peu pour eux pour nous tuer ». « Je fais le serment », dit Lug, « qu'il m'est venu le désir de les tuer ». « C'est quelque chose dont il ne nous viendra que du mal », dit le roi d'Irlande, « car nous recevons par

---

2878 *Cath Maige Tuired* §§57-71 = Gray 1982 : 38-41. Au paragraphe 69, il est dit que Lug gagna toutes les parties de *fidchell*, « puis fit le *Cró* de Lug » (*conad and sin dorigine an Cró Logo*). *Cró Logo* signifie « Enclos de Lug » et, selon V. Raydon (2017), il s'agit de l'actuel Ráith Luga/Rath Luig « Forteresse de Lug », un tertre néolithique situé à Lismullin, à quelques kilomètres de Tara. En ce lieu, Lug aurait éventuellement mis en sûreté les biens gagnés lors des parties ou, plus probablement, aurait cantonné la troupe de l'Autre Monde qui l'accompagne et qui ne peut rentrer dans Tara avec Lug.

2879 *Cath Maige Tuired* §§72-74 = Gray 1982 : 40-43.

cela notre mort et notre destruction ». « Il y a longtemps que vous êtes dans cette servitude », dit Lug. Il se leva, les massacra et les défigura, si bien qu'il en tua huit neuvaines, il laissa l'autre neuvaine dans l'amitié et sous la protection du roi d'Irlande. « je vous tuerais », dit Lug, « si je ne préférerais que vous alliez donner des nouvelles aux étrangers, plutôt que d'y envoyer mes propres ambassadeurs, de crainte qu'ils ne souffrent un déshonneur »<sup>2880</sup>.

Les neuf survivants rejoignent alors les Fomóire. Ceux-ci se réunissent alors et Bres, le fils de Balor, se porte volontaire pour mener une expédition en Irlande et y tuer Lug<sup>2881</sup>. Ici, comme dans le *CMT*, Lug arrive auprès d'un rassemblement des Túatha Dé Danann. Cependant, il n'y démontre pas ses différentes aptitudes, mais simplement ses compétences guerrières, en s'opposant violemment aux collecteurs d'impôts envoyés par les Fomóire, ce qui entraîne leur intervention. Rappelons que dans le *CMT*, l'intervention des Fomóire avait été entraînée par l'arrivée de Bres auprès d'eux.

Dans le *CMT*, l'arrivée de Lug est suivie d'un véritable conseil de guerre :

Le jour suivant, lui [Núadu<sup>2882</sup>] et ses deux frères, le Dagda et Ogma, conversèrent ensemble à Grellach Dollaid. Et ses frères, Goibniu et Dían Cécht, furent appelés à eux.

Ils passèrent une année complète dans cette conférence secrète, si bien que Grellach Dollaid est appelé l'*Amrún*<sup>2883</sup> des Hommes de la Déesse.

Alors les druides d'Irlande furent appelés auprès d'eux, ensemble avec leurs médecins, leurs auriges, leurs forgerons, leurs riches propriétaires terriens et leurs hommes de lois. ils conversèrent ensemble secrètement<sup>2884</sup>.

Il s'ensuit un dialogue entre Núadu et différents Túatha Dé Danann, où il leur demande quel pouvoir ils déploieront lors de la bataille. Le sorcier (*corguinech*) Mathgen répond qu'il fera trembler les montagnes d'Irlande sur les Fomóire. Un échanson anonyme répond qu'il leur cachera les douze principaux lochs et les douze principales rivières d'Irlande, mais qu'il fournira par ces mêmes eaux de la boisson pour les Túatha Dé Danann. Le druide Figol mac Mámois, lui dit qu'il fera pleuvoir trois pluies de feu sur les Fomóire ; qu'il prendra les deux tiers de leur courage, leur compétence au combat et leur force ; qu'il liera leur urine à l'intérieur de leur corps et de ceux de leurs chevaux ; mais que chaque souffle des Hommes d'Irlande augmentera leur courage, leur art du combat et leur puissance. Le Dagda déclare alors que les pouvoirs dont ils se vantent, il les mettra en œuvre lui-même. Les Túatha Dé Danann décident de se rencontrer le même jour trois ans plus tard. Pendant ce temps, Lug, le Dagda et Ogma rencontrent les trois dieux de \*Danu (*trí déo Danonn*) qui donnent à Lug l'équipement pour la bataille qu'ils ont préparé pendant sept ans<sup>2885</sup>. Ces trois dieux de \*Danu sont identifiés comme étant Brian, Iuchar et Iucharba, les trois fils de Tuirill

---

2880 *Oidhe Chloinne Tuireann* §§5-7 = O'Curry 1963 : 160-165. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 106-107.

2881 *Oidhe Chloinne Tuireann* §§8-10 = O'Curry 1963 : 164-167. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 107.

2882 Comme précisé dans Sterckx 2003, *contra* Gray (1982 :43) qui identifiaient le personnage anonyme réunissant les quatre autres dieux comme étant Lug.

2883 Sur ce terme mystérieux composé sur *rún* « secret, caché, intention secrète », cf. *eDIL* s.v. ?amrun.

2884 *Cath Maige Tuired* §§75-76 = Gray 1982 : 42-43. Grellach Dollaid sans doute de Girley, dans le comté du Meath (*DOG* s.v. grellach dollaid).

2885 *Cath Maige Tuired* §§77-83 = Gray 1982 : 42-45.

Bicreo<sup>2886</sup>, d'après *a/m*, *b* et *Lc*<sup>2887</sup>. La fourniture des trésors servant à la seconde bataille de Mag Tured, les raisons de cet office et leur mort en conséquence de celui-ci sont le sujet principal de l'*OCT*, mais cette expédition est déjà mentionnée dans la prose de *m*, basée sur le poème LXVI qui ne se trouve que dans cette version<sup>2888</sup>. Résumons tout d'abord la version de l'*OCT*.

Une fois arrivés en Irlande, les Fomóire ravagent le Connacht, pays dont le roi est Bodb Derg, fils du Dagda. Apprenant cela, Lug s'équipe pour aller affronter les envahisseurs et demande l'aide de Núadu qui la lui refuse. Sur le chemin du Connacht, à l'ouest de Tara, il rencontre les trois fils de Cainte qui lui offrent leur aide et il leur demande de rassembler pour lui la cavalcade féérique avec laquelle il est arrivé. Les trois frères se séparent alors et Cían se dirige vers le nord où il arrive à Mag Muirthemne. Au loin, il voit arriver les trois fils de Tuireann qui sont les ennemis de sa famille. Il décide alors de se mêler à un troupeau de porcs en se transformant en l'un d'entre eux, pour échapper aux trois guerriers. L'aîné, Brian, remarque le stratagème et décide de transformer ses deux frères en chiens qui courent après le troupeau. Seul Cían ne bouge pas et il est frappé d'une lance. Il reprend alors forme humaine, avant d'être achevé par les fils de Tuireann à coup de pierres. La terre rejette son corps six fois de suite, pour finalement le garder au septième enfouissement<sup>2889</sup>. Après son affrontement avec les Fomóire – que nous examinerons plus loin – Lug s'étonne de l'absence de Cían et il le recherche jusqu'à arriver à l'endroit de son meurtre, où la terre lui révèle ce qui s'est passé. Après l'avoir déterré, il le ré-enterre respectueusement et rentre à Tara où il confond les fils de Tuireann. Il leur demande alors, le prix de composition pour ce meurtre, c'est-à-dire les trois pommes du jardin des Hespérides, la peau guérisseuse du porc du roi Tuis de Grèce, la lance empoisonnée du roi Pisear de Perse, les deux chevaux et le char du roi Dobar de Sicile, les sept porcs du roi Easal des Colonnes d'Or, le petit chien du roi Ioruaidh, la broche à rôtir des femmes de l'île de Fianchair. Il leur demande en outre de pousser trois cris sur la colline de Míodhchaoín, au nord de la Scandinavie. Après de nombreuses aventures, les enfants de Tuireann réussissent à remplir les différentes épreuves – excepté la prise de la broche à rôtir et les trois cris. Lug leur fait oublier magiquement cela, récupère les trésors en leur possession et leur demande de repartir pour remplir les deux dernières épreuves. Cependant, après avoir récupéré la broche à rôtir, les trois frères sont blessés gravement par les gardiens de la colline, Míodhchaoín et ses trois fils, puis ils y poussent les trois cris demandés. Agonisants, ils donnent alors la broche à leur père, Tuireann, pour qu'il demande à Lug de les guérir avec la peau du porc de Tuis, pensant qu'il l'écouterait, car il descend comme lui de Dían Cecht. Brian le supplie à son tour, mais Lug refuse par vengeance et,

---

2886 Sur ce personnage, cf. Sterckx 2009a : 117-119.

2887 *Lebor Gabála Éirenn* §§316 (*a* et *m*), 342 (*b*), 368 (*Lc*) = Macalister 1938-1956 : IV 128-129, 156-157, 192-193.

2888 *Lebor Gabála Éirenn* §319, LXVI = Macalister 1938-1956 : IV 134-137, 282-291.

2889 Peut-être est-ce un motif hérité de la littérature apocryphe concernant Judas, où son corps est rejeté par la Terre.

bientôt, les trois frères meurent, suivis par leur père<sup>2890</sup>. Dans le poème LVI, la mort de Tuireann est mentionnée comme s'étant déroulée lors de la première bataille de Mag Tured<sup>2891</sup>. Dans un autre quatrain du même poème la mort de ses fils est ainsi décrite :

Brian, Iucharba et Iuchar, ici,  
les trois dieux des Túatha Dé Danann,  
furent tués à Mana<sup>2892</sup>, sur la mer brillante,  
de la main de Lug, fils d'Ethliu<sup>2893</sup>.

Les différences principales entre ce texte et l'autre tradition est que le lieu de la mort des fils de Tuireann n'est autre que l'île de Man et qu'ils semblent directement tués par Lug.

Dans *m*, c'est aussi pour avoir tué Cían – cette fois transformé en chien<sup>2894</sup> – qu'ils effectuent différentes épreuves comme prix de composition et qui sont :

[...] 1. Les deux chevaux du roi de l'Île de Sicile sur la mer Torienne. Gaine et Rea sont leurs noms et ni les blessures, ni les vagues, ni le feu ne les atteignent.

1. La lance d'Asal au dos d'or rouge : celui dont elle tire du sang ne vit pas et elle ne manque aucun coup à condition qu'on lui dise *Ibar*, et si quelqu'un lui dit *Athibar*, elle revient tout de suite en arrière.

2. La peau du porc de Duis : chacun de ceux sur le flanc de qui on la passait était guéri de sa blessure et de sa maladie. Elle avait la taille de quatre peaux de vieux bœufs.

3. Les six porcs d'Essach : on les tuait chaque nuit et, à condition qu'on gardât les os sans les briser et sans les mâcher, ils restaient vivants chaque jour.

4. Le petit chien du forgeron royal de Ioruaidh ; il était chien la nuit et mouton le jour. Toute eau que l'on jetait sur sa peau devenait du vin.

5. La révélation de l'île de Caire Cendfinne qui est cachée entre l'Irlande et l'Écosse.

6. Et la récolte de pommes qui est sous la mer, près de cette île. C'est avec cela que fut payé le prix de composition pour le père de Lug.

[suit alors le poème LXVI]<sup>2895</sup>.

En ce qui concerne le poème LXVI, il raconte la même chose, si ce n'est qu'il y a deux chiens – celui qui change l'eau en vin est celui du forgeron d'Iruaith, tandis que celui qui se change en mouton le jour est celui qui est à Luachra Lia – et le fait qu'il n'est pas fait mention de l'île de Caire Cendfinne, les pommes étant à Findchaire. De plus, il ajoute que Tuireann était frappé d'impuissance sexuelle (*caomhtuire*), « jusqu'à ce que Dían Cécht le guérît grâce à un jeu puissant de charmes bénéfiques » qui provoquent, en contrepartie, trois vomissements qui vont former les lochs Uar, Iarn et Annind<sup>2896</sup>.

---

2890 *Oidhe Chloinne Tuireann* §§11-66 = O'Curry 1963 : 168-227. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 107-120.

2891 *Lebor Gabála Érenn* LVI §3 = Macalister 1938-1956 : IV 226-227; *Cath Muige Tuired Cunga* §51 = Fraser 1915 : 48-49. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 37.

2892 C'est-à-dire l'île de Man.

2893 *Lebor Gabála Érenn* LVI §19 = Macalister 1938-1956 : IV 232-233.

2894 *Lebor Gabála Érenn* §319 = Macalister 1938-1956 : IV 134-135.

2895 *Lebor Gabála Érenn* §319 = Macalister 1938-1956 : IV 136-137.

2896 *Lebor Gabála Érenn* LXVI §§18-20 = Macalister 1938-1956 : IV 288-289.

La matière de cette tradition est vénérable, les épreuves imposées aux fils de Tuireann ont été identifiées comme étant les équivalents irlandais des travaux d'Héraclès<sup>2897</sup>. Cependant, nous sommes ici en présence de deux traditions, car il manque dans la seconde tradition présentée un élément essentiel : la mort des enfants de Tuireann, en conséquence des trois cris qu'ils doivent pousser sur la colline. De même, le texte du *CMT* ne mentionne aucunement la mort de ceux-ci. Un autre indice prouvant que nous avons là encore deux traditions alternatives est le fait que la seconde nous présente, à la fin de la liste, la guérison de Tuireann Biccreo.

En effet, on peut considérer que cette guérison n'est autre que l'élément qui remplace les trois cris funestes. C. Sterckx a analysé la guérison de Tuireann comme étant en rapport avec l'impuissance sexuelle des figures varuniennes, comme son père Ogma<sup>2898</sup>. Cette explication est tout à fait correcte, mais elle ne répond pas à la présence de l'anecdote à l'intérieur de la prose de *m* et du poème qui l'a inspiré.

Si l'on considère le fait que la broche à rôtir est le seul objet en la possession des fils de Tuireann, que celui-ci apparaît à la fin de l'*OCT* pour remettre la broche à Lug et le supplier d'épargner ses fils et qu'à la fin il meurt, on peut tirer le tableau suivant des deux apparitions de Tuireann dans ces textes :

<i>OCT</i>	<i>m</i>
Les trois cris poussés par les fils de Tuireann se trouvent à la fin de la liste des épreuves.	La guérison de Tuireann est racontée juste après la liste des épreuves de ses fils.
Ils doivent pousser trois cris en haut d'une colline.	Il vomit par trois fois en haut d'une colline...
Cela entraîne la mort des trois fils de Tuireann.	...en conséquence de la guérison de son impuissance qui lui permettra de concevoir ses fils.
La mort des fils de Tuireann est due à Lug.	La guérison est due à Dían Cecht, grand-père de Lug.
Lug n'accepte pas de guérir les fils de Tuireann, malgré la demande de Brian puis de Tuireann, bien qu'ils descendent de Dían Cecht.	Dían Cecht accepte de guérir Tuireann [sans doute car il s'agit de son petit-fils].

Il est intéressant de constater que dans leurs traditions respectives, Tuireann, comme ses fils, émettent quelque chose par la bouche en haut d'une colline et que cela entraîne la mort des trois frères ou la guérison de leur père qui permettra leur naissance. De ces émissions vocales, Lug et Dían Cecht, son grand-père, en sont les responsables. La présence de la broche à rôtir et donc de Tuireann et de sa supplique – qui double celle de Brian – à la fin de ce texte s'explique donc comme le lien nécessaire entre ces deux traditions<sup>2899</sup>.

2897 Cf. n. 2553.

2898 Sterckx 2011e.

2899 Notre démonstration va à l'encontre de ce qu'avance Scowcroft (1988 : 22 n. 59) concernant l'origine de l'*OCT* comme basé sur ce récit du *LGÉ*.

Il n'en reste pas moins que l'identification des trois dieux de Dana avec les trois fils de Tuireann ne fait pas l'unanimité. O' Rahilly considère que les trois fils de Tuireann sont un développement tardif sur la base d'une mauvaise interprétation de l'expression *na trí dee dána* qui, dans le *CMT*, s'applique aux trois dieux-artisans, Goibniu, Crédne et Luchta<sup>2900</sup>. Elizabeth A. Gray reconnaît la cohérence des arguments d'O' Rahilly, tout en avançant que l'absence du thème de la vengeance dans le *CMT* peut se comprendre si l'on considère qu'il n'est pas essentiel à la bonne marche du récit<sup>2901</sup>. Les arguments comparatistes que nous venons d'évoquer tendent vers cette dernière solution.

Après une incantation de la Morrígan et une prophétie de Figol mac Mámois, toutes les deux très obscures, le texte continue avec deux aventures du Dagda qui ne se trouvent que là. La première voit le Dagda avoir un rendez-vous amoureux avec la Morrígan, à proximité de la maison de celui-ci, à Glen Edin. Elle dit ensuite au Dagda que les Fomóire accosteront à Mag Céidne et qu'il devra la retrouver avec les *áes dána* à Ádh Unsen pour qu'elle leur donne deux poignées du sang d'Indech mac Dé Domnann qu'elle détruira<sup>2902</sup>.

La seconde aventure du Dagda prend place la veille de Samain, lorsque Lug l'envoie espionner les Fomóire et les retarder jusqu'à l'arrivée des Túatha Dé Danann sur le lieu de la bataille. Le Dagda est alors accueilli par les Fomóire qui lui accordent sa demande, mais l'obligent à manger une quantité pantagruélique de porridge contenue dans un fossé, sous peine de mort. Après avoir réussi à manger l'intégralité de ce chaudron et s'être effondré de sommeil sous leurs rires, le Dagda les quitte et se dirige vers Tráigh Eabha, le ventre gonflé par son repas. Il rencontre alors une belle fille devant lui, qu'il désire posséder, mais il ne le peut, à cause de son ventre. La fille se moque de lui et il lutte avec elle et elle le frappe si bien qu'il enfonce son postérieur dans le sol. Il lui demande alors ce qu'elle désire et elle lui révèle alors qu'elle souhaite qu'il la porte sur son dos jusqu'à la maison de son père, Indech. Elle l'y oblige en le battant, si bien que le sillon autour de lui fut rempli de ses excréments, et en le satirisant trois fois. Il lui rétorque alors que c'est un *geis* pour lui de prendre sur son dos quelqu'un qui ne peut l'appeler par son nom. S'ensuit alors un dialogue au terme duquel il lui donne à répéter un nom extrêmement long qu'elle réussit à mémoriser. Il la porte alors sur son dos et, peu après, ils font l'amour à Trácht Eoboile. Ensuite, elle lui demande de ne pas aller au combat, ce que le Dagda refuse. Elle lui décrit alors les différents moyens magiques qu'elle

---

2900 O'Rahilly 1946 : 308-317.

2901 Gray 1982-1983 : XIX 28-29.

2902 *Cath Maige Tuired* §§83-86 = Gray 1982 : 44-47. Dans la suite, du texte, Indech est toujours bien vivant et ce n'est pas cette déesse qui le tue. Mag Céidne est une zone des comtés du Donegal, de Leitrim et de Sligo, délimitée par les rivières Ernes et Drowes (*DOG* s.v. mag cétni).



emploiera contre lui et le Dagda lui explique ce qu'il fera contre cela. Au terme de ce dialogue, elle cède et lui dit qu'elle utilisera sa magie contre les Fomóire<sup>2903</sup>.

L'envoi d'une ambassade auprès des Fomóire apparaît également dans le *CMT2* où il est dit que les Túatha Dé Danann – sans préciser lesquels – prirent l'avis des Fomóire quant à l'endroit et au moment de la bataille<sup>2904</sup>. Dans l'*OCT*, Lug se rend aussi, avant la bataille, auprès du camp des Fomóire, mais c'est pour y reprendre les vaches des Túatha Dé Danann<sup>2905</sup>.

Dans le *CMT*, l'ambassade est suivie du rassemblement des plus importants Túatha Dé Danann autour de Lug. Le *CMT2* commence par ce passage. Là celui-ci leur demande quels pouvoirs ils mettront en œuvre contre les Fomóire<sup>2906</sup>.

Dans le *CMT*, ce dialogue est précédé par la décision des Túatha Dé Danann de garder Lug éloigné de la bataille et sous la garde de ses neuf pères adoptifs, pour le protéger<sup>2907</sup>. Le rassemblement des dieux y est suivi par l'anecdote de la mort de Rúadan, alors qu'il tente de tuer Goibniu, et du tarissement, en conséquence, de la source de santé des Túatha Dé Danann, qui ne se retrouve que là.

Dans le *CMT2*, l'éloignement de Lug de la bataille prend place après le dialogue avec les Túatha Dé Danann. Là, c'est Núadu qui souhaite que chaque guerrier effectue sa tâche au combat, au lieu que ce soit Lug qui gagne la bataille à lui tout seul. Ils décident alors, sur l'avis de leur roi, de faire un festin durant lequel ils soûlent Lug avec de la bière, l'endorment au son de leur musique, pour finalement l'enchaîner à des piliers. Ils laissent auprès de lui Craiftine le harpiste. Les Túatha Dé Danann s'en vont ensuite mener le combat contre les Fomóire. Cependant, Lug est réveillé par le bruit du combat. Par sa force Lug arrive à arracher les piliers et il court à toute allure rejoindre le champ de bataille, créant d'innombrables étincelles au moyen des chaînes et des pierres qu'il traîne. Son arrivée spectaculaire entraîne l'arrêt du combat et il demande une trêve momentanée<sup>2908</sup>. Cette course extraordinaire de Lug a été identifiée sur un monnayage gaulois de l'Antiquité<sup>2909</sup>, ce qui montrerait le grand âge de cette tradition. Après ce passage, il s'ensuit un long dialogue entre Lug et les différents Túatha Dé Danann, où il leur demande lequel d'entre eux détruira tel Fomóire. À chaque fois un Túatha Dé Danann nomme son adversaire, sauf lorsque Lug leur demande qui repoussera la puissance maléfique de l'œil de Balor, prouvant ainsi la nécessité de la participation de Lug à la bataille. Ce passage est suivi dans le *CMT2* par plusieurs événements qui ne se

---

2903 *Cath Maige Tuired* §§87-93 = Gray 1982 : 46-50.

2904 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1-2 = Ó Cuív 1945 : 19. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 60.

2905 *Oidhe Chloinne Tuireann* §§18-19 = O'Curry 1963 : 174-177. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 108-109.

2906 *Cath Maige Tuired* §§96-120 = Gray 1982 : 50-55; *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 3-66 = Ó Cuív 1945 : 19-20. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 60-61.

2907 *Cath Maige Tuired* §95 = Gray 1982 : 50-51.

2908 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 80-206 = Ó Cuív 1945 : 21-24. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 61-62.

2909 Sergent 2004 : 51, 593 n. 32.

retrouvent pas ailleurs. Il s'agit du nivellement du champ de bataille de Mag Tured pour qu'il soit favorable aux Túatha Dé Danann ; la réunion des princes des Fomóire autour de leur roi Elatha et les encouragements de celui-ci ; les encouragements de Lug aux Túatha Dé Danann ; la prise des présages par Lug avant la bataille ; ainsi que la description de Lug et des Túatha Dé Danann<sup>2910</sup> .

Dans le *CMT*, suite au comblement de la source de santé, la grande bataille commence et les rois et les chefs des Fomóire – dont Elatha – encouragent leurs troupes<sup>2911</sup>. Ensuite, on nous dit que les Túatha Dé Danann vont au combat en laissant Lug à la garde de ses neuf pères adoptifs et que, lorsque la bataille commence, Lug échappe à leur surveillance, comme un cocher (*cairptech*) et il vient sur le champ de bataille pour y encourager les Túatha Dé Danann. On voit là encore le parallélisme entre les deux épisodes : Lug doit être éloigné du combat ; il est mis sous bonne garde, mais il s'échappe pour participer à la bataille. Notons que le déguisement en cocher n'est pas sans signification. En effet, le cocher, en Irlande, comme en Inde, est celui qui encourage son maître lors du combat<sup>2912</sup>. Ici, ce déguisement est suivi justement des encouragements de Lug aux troupes des Túatha Dé Danann.

Dans le *CMT*, les encouragements de Lug sont suivis du chant, par celui-ci, d'une incantation en tournant autour des Túatha Dé Danann, sur un pied et un œil clos. Ce passage est suivi par la description de l'assaut et du massacre qui s'en suit de part et d'autre<sup>2913</sup>. Dans l'*OCT*, Lug tourne pendant trois jours autour de l'armée des Fomóire, en attendant l'arrivée de la cavalcade féerique<sup>2914</sup>. En dépit du fait qu'aucune posture magique ne soit signalée, on peut considérer que cet épisode est similaire aux circumambulations du *CMT* et du *CMT2*.

Ce n'est qu'après l'arrivée de Lug et les derniers préparatifs devant assurer les meilleures chances de victoires aux Túatha Dé Danann que l'affrontement final entre les deux peuples peut commencer.

#### 4. 1. b. L'affrontement entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire.

Dans le *CMT*, le début de la véritable bataille voit, après la description de l'assaut, l'entrée en scène de Balor :

Alors Núadu Airgetlám et Macha, la fille d'Ernmas, tombèrent sous les coups de Balor, le petit-fils de Nét. Casmaél tomba des mains d'Ochtríallach, fils d'Indech. Lug et Balor à l'œil perçant se rencontrèrent au combat [...] <sup>2915</sup>.

---

2910 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 207-546 = Ó Cuív 1945 : 24-33. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 62-67.

2911 *Cath Maige Tuired* §§128-129 = Gray 1982 : 56-59.

2912 Sur cet office du cocher, cf. Hildebeitel 1982.

2913 *Cath Maige Tuired* §§129-132 = Gray 1982 : 58-59. Ce passage se retrouve après le récit de la destruction de l'œil de Balor, dans le *CMT2*. Là, Lug fait son incantation sous la forme d'une vieille femme bossue n'ayant qu'un œil, un bras et une jambe qui tourne autour des deux armées présentes, comme nous le verrons plus loin.

2914 *Oidhe Chloinne Tuireann* §19 = O'Curry 1963 : 176-177. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 109.

2915 *Cath Maige Tuired* §133 = Gray 1982 : 60-61.

Il s'ensuit, après un dialogue et l'ouverture de l'œil de Balor alors le combat entre Lug et Balor, où le premier tue le second en transperçant son œil de sa balle de fronde, ce qui fait tomber l'œil et son pouvoir mortifère sur les troupes qui sont derrière lui<sup>2916</sup>.

Dans le *LGÉ*, cette anecdote nous est racontée dans toutes les versions du *LGÉ*, excepté E et R<sup>2917</sup>. Citons *a* :

Núadu Airgetlám tomba dans la dernière bataille de Mag Tured, et Macha, la fille d'Ernmas, des mains de Balor Balceimnig (« le Fort Frappeur ») [...]. Bruidne et Casmáel tombèrent des mains d'Ochtríallach, fils d'Indech. Après la mort de Núadu et de ces hommes dans la bataille, les Túatha Dé Danann donnèrent la souveraineté à Lug, et son grand-père [Balor] fut tué par lui avec une pierre de sa fronde [...].

La seule différence notable existant entre ce passage du *LGÉ* et sa version du *CMT* est que le satiriste Bruidne n'apparaît pas comme victime d'Ochtríallach dans ce dernier texte<sup>2918</sup>, puisque ce satiriste n'y apparaît pas et son existence même est sujette à caution<sup>2919</sup>. La ressemblance sur le fond et sur la forme entre ces deux extraits a conduit E. A. Gray à considérer que ce passage du *CMT2* avait été développé sur la base du *CMT*<sup>2920</sup>. Enfin, la correspondance des formules employées dans l'affrontement entre Lug et Balor avec toute une série d'affrontements analogues dans les traditions galloises et slaves est l'un des traits les plus archaïques du récit<sup>2921</sup>.

Pour ce qui est du *CMT2*, celui-ci sépare la destruction de l'œil de Balor, du combat final entre celui-ci et Lug, à Carn Uí Néit, qui voit ce dernier le tuer. Là, ces deux passages sont beaucoup plus développés que dans le *CMT*. Pour ce qui est de la destruction de l'œil de Balor, elle commence, là aussi, par une description de l'œil et des servants de la paupière<sup>2922</sup>. Elle se poursuit par le détail de la rencontre entre Lug et Balor<sup>2923</sup>. Ici, cependant, Lug fait appel au dieu forgeron Goibhniu pour qu'il lui fournisse une balle de fronde incandescente et métallique<sup>2924</sup>, ce que ce dernier fabrique avec le concours de ses cent cinquante fils adoptifs. En réponse aux encouragements réciproques de Lug et de Goibhniu, vient alors s'insérer un dialogue entre Balor et Lug, analogue à celui du *CMT*. Celui-ci est suivi du lancement par Goibhniu de la pierre de fronde, de la réception par Lug, qui la lance alors vers l'œil, au moment où celui-ci s'ouvre. La pierre frappe l'œil qui traverse la tête pour retomber sur les servants de Balor, comme dans le *CMT*<sup>2925</sup>. La mort de Núadu n'apparaît pas à ce moment là et il n'est nullement question de Macha dans cette narration.

2916 *Cath Maige Tuired* §§133-135 = Gray 1982 : 58-59.

2917 *Lebor Gabála Érenn* §§312, 331-332, 364 = Macalister 1938-1956 : IV 118-121, 148-151, 180-181.

2918 La mort de Casmáel des mains de ce Fomóire apparaît aussi dans le poème LVI (= Macalister 1938-1956 : IV 228-229).

2919 Oudaer 2013 : 210.

2920 Gray 1982 : 107.

2921 Lajoie 2012b : 200-202.

2922 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 566-579 = Ó Cuív 1945 : 34. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 67.

2923 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 580-584 = Ó Cuív 1945 : 34. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 67-68.

2924 Contrairement au *CMT* et au *LGÉ* qui n'indiquent pas la matière du projectile, ce qui en fait, implicitement, une pierre, vu le terme utilisé pour la qualifier, *cloch* (eDIL s.v. *cloch* ; *LEIA* C-123).

2925 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 585-719 = Ó Cuív 1945 : 34-38. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 68-69.

Dans le *CMT*, lorsque Balor meurt, sa tête vient frapper le poitrail d'Indech et le sang éclabousse sa bouche. Indech réagit alors de la manière suivante :

Amenez-moi Lóch Lethglas, mon poète [...]. Il vint à lui. « Trouve pour moi », dit Indech, « qui a lancé ce coup contre moi ». [passage obscur] Alors Lóch Lethglas dit : « Déclare, qui est l'homme [passage obscur] ». Alors Lug lui dit ces mots en réponse [...] <sup>2926</sup>.

Il s'en suit un échange entre Lug et Lóch dont la langue est difficilement déchiffrable. E. A. Gray note cependant que, après que Lug s'est identifié lui-même comme le champion qui lança le projectile contre Balor, lui et Lóch échangent alors des accusations mutuelles de fausses prophéties <sup>2927</sup>. Dans le *CMT2*, un dialogue semblable a lieu entre Lug et le poète des Fomóire, Liath Lethglas, fils de Luasgach, sans qu'il soit question d'Indech ni de prophéties, mais d'une harangue de Lug vers les Túatha Dé Danann ; suivie de sa transformation sous la forme d'une vieille femme borgne, manchote et unijambiste faisant le tour des deux armées, tout en maudissant les Fomóire et en encourageant les Túatha Dé Danann <sup>2928</sup>.

Dans le *CMT*, le dialogue est suivi du passage suivant :

Alors la Morrigan, la fille d'Ernmas vint, et elle encouragea les Túatha Dé à mener le combat résolument et violemment. Elle chanta alors le poème suivant : « Les rois se lèvent pour le combat [le reste du poème est obscur] ».

Immédiatement après cela le combat fut une déroute, et les Fomóire furent repoussés vers la mer. Le champion Ogma, le fils d'Elatha, et Indech mac Dé Domnann tombèrent ensemble en combat singulier <sup>2929</sup>.

Les encouragements de la Morrigan, marquant un tournant de la bataille, ne se retrouvent pas dans le *CMT2*, à moins qu'on ne les compare, comme C.-J. Guyonvarc'h <sup>2930</sup>, à ceux de Lug, peu avant l'engagement initial – de la même manière que ceux de la Morrigan prennent place peu avant l'assaut final.

Cependant, dans le *CMT2* et contrairement au *CMT*, les suites du duel de Lug et Balor donnent lieu à une description dantesque de la confrontation entre les deux camps. Cette description est suivie des différents duels entre les Túatha Dé Danann et les adversaires qu'ils ont désignés peu avant le combat, ces différents adversaires étant finalement tués par Lug <sup>2931</sup>. Parmi ces duels terminés par Lug, certains sont intéressants. C'est le cas de celui qui met aux prises Núadu et Elatha et qui voit la mort du second <sup>2932</sup>. Il n'apparaît dans aucune autre version. Un autre de ces affrontements est la contre-attaque victorieuse d'Indech mac Dé Domnann et de ses fils contre les Túatha Dé Danann qui est arrêtée par le duel entre Indech et Ogma. Celui-ci se termine par la

---

2926 *Cath Maige Tuired* §§135-136 = Gray 1982 : 60-63.

2927 Gray 1982 : 109.

2928 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 720-745 = Ó Cuív 1945 : 38-39. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 69-70.

2929 *Cath Maige Tuired* §§137-138 = Gray 1982 : 64-65.

2930 Guyonvarc'h 1980- : 102.

2931 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 746-1027 = Ó Cuív 1945 : 39-46. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 70-73.

2932 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 813-853 = Ó Cuív 1945 : 40-42. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 70-71.

décapitation du second par le premier. Les deux satiristes Bruidne et Casmáel s'avancent alors pour le venger, mais ils sont interceptés par les fils d'Indech. C'est finalement Ochtríallach qui réussit à les vaincre, mais celui-ci et son père sont finalement décapités par Lug. Nous avons déjà signalé ce qu'il en était concernant la mort de Bruidne et/ou de Casmáel, pour ce qui est de la mort d'Ogma des mains d'Indech, elle se conforme à ce que nous disent le *CMT* et le *LGÉ*, si ce n'est qu'Ogma et Indech ne s'entre-tuent pas dans le *CMT2* ni dans le *LGÉ* et qu'Indech n'est pas tué par Lug dans ce dernier texte<sup>2933</sup>.

C'est dans cette série de duels que prend place la mort de Núadu, face à Balor. Dans le *CMT2*, contrairement au *CMT* et au *LGÉ*, Balor n'est que choqué par le coup de Lug qui vient de lui transpercer le crâne. Il mène alors une nouvelle contre-attaque. Núadu voyant cela et jaloux des succès au combat de Lug décide de l'affronter, mais il est finalement vaincu par son adversaire. Balor est alors approché par un autre adversaire :

Cependant, alors que Balor était à se vanter de son meurtre et à raconter le combat, le grand Dagda vint près de lui et lui dit : « Ne te vante pas du meurtre et ne raconte pas le combat », dit-il, « car ton propre corps va être mutilé en paiement du corps que tu as blessé ».

Cela parut étrange et insensé à Balor. Chacun d'eux fit usage de techniques violentes pour s'approcher de l'autre si bien que leurs corps furent mutilés et pleins de coups. Cependant, quand Cethlenn vit que le combat devenait plus dur, et que Balor risquait d'être en danger à cause du lingot de métal de la balle de fronde provenant de la main de Lug, elle vint au secours de Balor sur le champ de bataille. Comme ils ne trouvèrent pas d'endroit convenable sur le champ de bataille à cause de l'intensité des combats que se livraient les deux armées respectives, Cethlenn se dirigea vers l'ouest, en direction de Dumha Choille Carrthuine et elle y resta. Le Dagda la suivit et il livra le combat ainsi<sup>2934</sup>.

La suite de ce duel nous est donnée par le *LGÉ* :

Le Dagda mourut de la blessure d'une lance.  
dans le Brug – cela n'est pas un mensonge –  
par laquelle la femme Cethlenn lui donna un coup mortel,  
dans la grande bataille de Mag Tured<sup>2935</sup>.

Le Dagda va donc être blessé par la femme de Balor durant la bataille de Mag Tured, mais il n'en mourra que près de cent ans après celle-ci, à la fin de son règne sur les Túatha Dé Danann<sup>2936</sup>. Par contre, les textes qui nous sont parvenus ne nous disent pas quel sera le destin de Cethlenn. Il n'empêche que cette confrontation entre Cethlenn et le Dagda n'est nullement présente dans le *CMT*, mais est commune seulement au *CMT2* et au *LGÉ*. On remarquera au passage que le Dagda « affronte » également une Fomorienne, la fille d'Indech, dans le *CMT* et que celle-ci le frappe aussi. Ce rapprochement est effectué par E. A. Gray qui note cependant que la rencontre du Dagda et de la femme de Balor est complètement hostile<sup>2937</sup>. Cependant, C.-J. Guyonvarc'h note qu'il est

---

2933 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* II. 979-1022 = Ó Cuív 1945 : 45-46. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 72-73.

2934 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* II. 1087-1103 = Ó Cuív 1945 : 48. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 74.

2935 *Lebor Gabála Éirenn* LVI = Macalister 1938-1956 : IV 236-237.

2936 Cf. *Infra*.

2937 Gray 1982 : 100.

difficile d'affirmer qu'il se bat contre Cethlenn et il n'est pas dit dans le texte que l'épouse de Balor le trahisse au profit des Túatha Dé Danann<sup>2938</sup>. Comme nous venons de le voir, la première affirmation de cet auteur est balayée par la mention de la blessure infligée par Cethlenn. Cependant, il est vrai que l'omission des détails de cette rencontre privée soulève plus de questions qu'elle n'en résout. En outre, on ne peut pas assimiler Cethlenn à la fille anonyme d'Indech, car son père – Mothran – apparaît dans le *CMT2* et est clairement distinct d'Indech<sup>2939</sup>. Sachant que la tradition de l'affrontement entre le Dagda et Cethlenn n'est présente que dans le *LGÉ* et dans le *CMT2* et, qu'inversement, la rencontre entre la fille d'Indech et le Dagda n'est présente que dans le *CMT*, on peut émettre l'hypothèse suivante. Étant donné que nous sommes en présence de deux récits contant la rencontre hostile entre le Dagda et une Fomóire, il convient de les voir comme de possibles passages analogues, mais structurellement opposés, comme le montre le tableau suivant :

Dans le <i>CMT</i> ...	Dans le <i>CMT2</i> (et dans une version source du <i>LGÉ</i> )...
le Dagda rencontre la fille d'un chef Fomóire (Indech)...	le Dagda rencontre la femme d'un chef Fomóire (Balor)...
peu avant le début de la bataille et à l'écart du lieu des combats.	peu avant la fin de la bataille et à l'écart du lieu des combats.
La rencontre est au départ hostile : la Fomóire prend le dessus sur le Dagda et le frappe à mains nues.	La rencontre est au départ hostile : la Fomóire blesse le Dagda avec une lance (prend le dessus?).
Finalement le Dagda en fait sa maîtresse et obtient d'elle qu'elle trahisse les Fomóire.	(omission du texte)
Elle déclare qu'elle s'interposera entre son amant, le Dagda, et ses ennemis, les Fomóire, pour protéger le premier, jusqu'à ce qu'il la convainc de ne pas s'opposer à sa décision.	Elle s'interpose entre son mari, Balor, et son ennemi, le Dagda, pour protéger le premier.

Un autre élément notable que l'on ne trouve que dans le *CMT2* est le fait que c'est le Dagda qui se désigne tout d'abord comme l'adversaire de Balor et de sa femme<sup>2940</sup> et qui attaque en duel Balor, avant d'être écarté par la femme de celui-ci et de la rejoindre. Or, aucune autre tradition relative à la bataille de Mag Tured ne nous parle d'un engagement préalable du Dagda contre Balor. Cependant, on peut considérer cet affrontement - potentiellement dangereux pour Balor, comme le pense son épouse – comme étant un vestige de traditions mythologiques qui se retrouvent dans les pratiques cultuelles celto-romaines. En effet, il a bien été montré par C. Sterckx que, sur le Continent, l'équivalent du champion des démons irlandais, représenté le plus souvent par un géant anguipède, n'est pas vaincu par le correspondant de Lug, mais par celui du Dagda, le Jupiter celto-romain. Parfois, les représentations de ce combat ne montrent pas un mais deux anguipèdes, le deuxième étant féminin, comme le deuxième adversaire du Dagda, Cethlenn<sup>2941</sup>.

2938 Guyonvarc'h 1980- : 101.

2939 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* II. 371, 1197-1199 = Ó Cuív 1945 : 28, 51. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 65, 75.

2940 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* II. 292-297 = Ó Cuív 1945 : 26. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 64.

2941 Sterckx 2005a: I 224 n. 13. *Contra* Sterckx 1991-1995 : III 81.

Après l'intervention du Dagda, le *CMT2* voit Lug reprendre l'offensive contre les Fomóire dont il massacre plusieurs champions. Bres marche alors au combat contre les Túatha Dé Danann, Lug vient à sa rencontre et le décapite après un combat acharné<sup>2942</sup>. C'est la seule mention du décès de Bres au cours d'un combat singulier contre Lug, avec la prose de *a* et *c*<sup>2943</sup>. Citons *a* :

[...] Nombreux furent ceux qui furent tués dans cette bataille et Bres est parmi eux, comme le dit Indech mac Dé Domnan, un homme doué dans les arts et les sciences, quand Lug lui demanda : « Quel est le nombre de ceux qui sont tombés dans cette bataille de Mag Tured ? ». « Sept hommes, sept fois vingt, sept fois cent, sept fois cinquante ou neuf cent vingt fois cinquante, [y compris le petit-fils de Nét] [qui est Ogma, fils d'Elatha, fils de Nét].

Le *CMT* le fait survivre à la bataille<sup>2944</sup>, tandis que le poème LVI nous raconte la chose suivante :

Bres mourut à Carn Uí Néit  
à cause de la tromperie de Lug, sans abondance de mensonge :  
pour lui, cela fut, en effet, une cause de querelle  
en buvant l'eau des tourbières sous couvert de lait<sup>2945</sup>.

Cette tradition nous est racontée également dans le *dindshenchas* de Carn Uí Néit :

Bres fils d'Elatha fils de Nét – qui est Nét fils de Nuacha ou Bres fils d'Angaid l'ancêtre de Bres, mourut là. Mais c'est Bres lui-même qui mourut là, car, durant le règne de Nechtán Bascain (« A la belle main ») roi du Munster ou Nechtán Lámderg (« Au bras rouge »), il demanda à chaque maisonnée d'Irlande la boisson d'une centaine d'hommes du lait d'une vache brune sans corne ou du lait d'une autre vache unicolore. Alors les vaches du Munster furent roussies par lui (Nechtán) dans un feu de fougères et puis elles furent enduites d'une bouillie de cendres de graines de lin, de sorte qu'elles devinrent brun foncé. Cela fut fait sur les conseils de Lugh mac Ethlenn et du druide Findgoll fils de Findamnas ; et ils formèrent trois cents vaches de bois avec des seaux bruns foncés sur leurs fourches, à la place de leurs mamelles. Ces seaux furent plongés dans le liquide noir des tourbières. Alors Bres vint inspecter l'apparence de ces bovins pour qu'ils puissent être traités en sa présence, et Cian (le père de Lugh) fut également parmi eux. Toute l'eau des tourbières fut pressée comme si c'était le lait qui avait été traité. Les Irlandais étaient sous le *geis* d'y venir en même temps et Bres était sous le *geis* de boire ce qui y avait été traité. , trois cents seaux de liquide rouge des tourbières furent traités pour lui et il les but tous. Certains disent qu'il dépérit sept jours, sept mois et sept ans à cause de cela et qu'il traversa l'Irlande à la recherche d'un remède jusqu'à ce qu'il atteignît le même cairn et y mourût. C'est de là que Carn Húi Néit est nommé<sup>2946</sup>.

La prose de *b* se réfère à cette version :

Bres, fils d'Elatha, après cela [la mutilation de Núadu] prit la souveraineté de l'Irlande, jusqu'à ce que le bras de Núadu fût guéri et jusqu'à ce que Bres petit-fils de Nét tombât à Carn Uí Néit, par le druidisme de Lug Lámfada. Ensuite, Núadu Airgetlám [régna] vingt ans [...]<sup>2947</sup>.

Il est intéressant de noter que si l'on met en parallèle ces deux extraits, on se rend compte que la mort de Bres prend place juste avant le retour au pouvoir de Núadu, c'est-à-dire qu'elle remplace la déchéance de Bres tout en ayant la même fonction que celle-ci vis-à-vis de la royauté de Núadu. On peut nous objecter que le Nechtán apparaissant dans le texte de la notice toponymique n'est pas Núadu et n'est pas un roi des Túatha Dé Danann, mais du Munster. Cependant, le fait que les

---

2942 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* II. 1004-1173 = Ó Cuív 1945 : 48-50. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 74.

2943 *Lebor Gabála Érenn* §§312, 364 = Macalister 1938-1956 : IV 118-121, 180-181.

2944 Cf. *Infra*.

2945 *Lebor Gabála Érenn* LVI = Macalister 1938-1956 : IV 228-229.

2946 *Dindshenchas de Rennes* §46 = Stokes 1894-1895 : XV 438-439 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 216 ss.

2947 *Lebor Gabála Érenn* §329 = Macalister 1938-1956 : IV 148-149.

surnoms de ce Nechtán se réfèrent à sa main ou à son bras de la même manière que Núadu porte un surnom concernant le même membre tendent vers une identification du premier au second. De plus, comme déjà signalé, la proximité entre des homonymes de Nechtán et de Núadu a conduit à rapprocher ces deux derniers voire à les identifier. En outre, le Munster est, comme nous l'avons déjà signalé, la province de l'Irlande qui représente ce qui est extérieur à l'ordre des choses et plus particulièrement à la royauté centrale. Or, quel exact contraire à la royauté centrale de Bres qu'un roi déchu, mutilé et régnant (exilé?) sur le Munster ?

Sachant cela et le fait que Bres meurt ici à cause d'une tromperie, dont la cause première est la demande d'un tribut excessif mettant en jeu des vaches, cette anecdote semble être une alternative à celle racontant la déchéance de Bres des suites d'une ruse du Dagda et de son fils.

Enfin rappelons, en accord avec cette dernière tradition, ce que le *CMTC* rapporte à la fin de la première bataille de Mag Tured :

Les Túatha Dé portèrent à la royauté Bres, fils d'Elatha, fils de Nét, et il fut sept ans dans la royauté d'Irlande jusqu'à ce qu'il se trouvât à Slíab Gamh à la chasse, après avoir bu une boisson. Les médecins remirent son bras à Núadu et il prit la royauté d'Irlande<sup>2948</sup>.

Si l'on revient à ce que nous dit la prose de *a* et *c* – cette dernière dérivant sans doute de la première – il apparaît que la fin du passage est pour le moins confuse, puisqu'on nomme un petit-fils de Nét qui est ensuite identifié comme étant Ogma, le demi-frère de Bres. Deux options s'offrent à nous : soit, à la base, le petit-fils de Nét dont il est question est bien Ogma et la confusion avec Bres vient du fait que l'un de ses surnoms est « petit-fils de Nét », soit la tradition qui le fait mourir lors de cette bataille est juste et l'identification du petit-fils de Nét à Ogma vient du fait que le lettré qui l'a faite avait à l'esprit la version du poème LVI. Pour notre part nous considérons la première hypothèse comme étant la plus probable et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le fait que la mort de Bres durant cette bataille apparaît dans peu de documents. Deuxièmement, le fait (que nous avons déjà vu au chapitre précédent) qu'un Bres, petit-fils de Nét, homonyme du roi des Túatha Dé Danann, mourait dans un combat singulier contre le roi des Fir Bolg, Eochaid mac Erc. Or après la mort de Núadu, Lug est, de fait, le roi des adversaires de Bres. On peut donc considérer que les circonstances de la mort de cet homonyme ont pu conduire les auteurs du récit ayant servi de source à ce passage de *a* ou les scribes de celui-ci, à identifier le petit-fils de Nét dont parlait Indech avec Bres. On peut donc comprendre cette mort de Bres dans le *CMT2* de deux manières. Ainsi, elle pourrait être le produit d'une tradition, sans doute pré-chrétienne, similaire à celle qui fait mourir son homonyme dans le *CMTC*, qui s'est retrouvée indépendamment dans le *LGÉ* et/ou le *CMT2*. Alternativement, on peut voir cette tradition du *CMT2* comme due à l'influence de la tradition du *LGÉ* sur ce texte. Cependant, en dépit du fait que le résumé de la seconde bataille de Mag Tured du

---

2948 *Cath Muige Tuired Cunga* §58 = Fraser 1915 : 58-59. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 39.



*LGÉ* ait de nombreux points communs avec le *CMT2*, elle présente tant de points de divergences avec cette œuvre que l'on ne peut pas considérer qu'il y ait eu un emprunt si ponctuel.

Le récit du *CMT2* se poursuit ensuite par une contre-attaque des Túatha Dé Danann, face à laquelle les Fomóire, y compris Balor, prennent la fuite. Lug les poursuit alors pour les massacrer<sup>2949</sup>. Le dernier guerrier à rester en vie est Balor que Lug finit par rattraper et tuer. Ensuite, il retrouve les Túatha Dé Danann, avec lesquels il affronte les derniers Fomóire si bien qu'ils sont tous exterminés<sup>2950</sup>.

Le meurtre différé de Balor va à l'encontre de la tradition du *CMT* et du *LGÉ* concernant la mort du champion des Fomóire. Cependant, les autres parallèles irlandais, gallois, voire même indo-européens prouvent bien que nous avons là à faire à une tradition alternative dont l'ancienneté égale au moins celle du *LGÉ* et du *CMT*<sup>2951</sup>.

Dans l'*OCT*, la bataille n'est pas celle de Mag Tured – dont elle n'est qu'une préfiguration – mais sa violence y est équivalente :

Ils s'approchèrent de Magh Mor an Aonaigh et ils demandèrent rendez-vous de bataille aux étrangers. Ils se jetèrent mutuellement leurs lances blessantes et violentes. Quand ils se furent mutuellement brisé leurs lances, ils dégainèrent leurs épées à larges rainures de leurs fourreaux à bords sombres. Ils se mirent à combattre bravement. Des forêts de flammes sombres s'élevèrent au-dessus de leurs têtes du poison des armes et des nombreux tranchants de ces héros. Lug vit alors la ligne de bataille où était Bres, fils de Balor, et il s'en approcha avec violence et furie. Il se mit à frapper les champions si bien que deux cents guerriers des gens de l'escorte des fils de Balor tombèrent devant lui en sa présence [...] <sup>2952</sup>.

En ce qui concerne les suites et les conséquences de la bataille, elles ne nous sont véritablement décrites que par le *CMT*, *CMT2* et l'*OCT*.

#### 4. 1. c. Les suites et les conséquences de la bataille.

Nous avons vu précédemment que le massacre des Fomóire et la victoire des Túatha Dé Danann étaient implicites dans la prose du *LGÉ*. Le *CMT* et le *CMT2* sont quant à eux beaucoup plus prolixes quant aux événements qui suivirent immédiatement cette bataille.

Dans le *CMT*, les pourparlers de paix sont menés par Lug et le poète d'Indech, Lóch Lethglas. Lug accepte la fin des combats en échange de trois souhaits :

« Tu les auras », dit Lóch. « Je supprimerai à jamais la nécessité de se prémunir contre les Fomóire et quel que soit le jugement que ta langue délivrera pour n'importe quel cas, il résoudra le problème jusqu'à la fin de la vie.

Alors Lóch fut épargné. Alors il chanta « Le décret du jeûne » pour les Gaels [le poème est difficilement traduisible].

Puis, il donne ensuite le nom des neuf chars de Lug, puis à la demande de celui-ci, le nom de leurs cochers, des fouets que ceux-ci ont en main, et des chevaux. Il s'ensuit la demande par Lug du

---

2949 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1184-1294 = Ó Cuív 1945 : 50-53. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 75-76.

2950 Cf. Chap. III. 1. 3. c.

2951 Cf. Chap. III. 1. 3. b.

2952 *Oidhe Chloinne Tuireann* §21 = O'Curry 1963 : 178-179. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 109.

nombre de tués, qui au total est aussi important que « les étoiles du ciel, le sable de la mer, les flocons de neige, les gouttes de rosée dans la prairie, l'herbe sous les pieds des chevaux et les chevaux des fils de Lir [les vagues]<sup>2953</sup>.

Dans le *CMT2*, juste après la mention du massacre des Fomóire, il est dit :

[...] Les poètes se mirent sous les apparences de pierres et de piliers dans la plaine<sup>2954</sup> et Goibhniu mit l'autre forgeron [celui des Fomóire], Greas, sous la forme d'un rocher<sup>2955</sup>. Lug alla vers eux et il les menaça dans ces apparences. Ils reprirent donc leurs propres formes et s'entretenirent avec Lug. Lug dit les paroles suivantes [Lug chante alors un poème à sa gloire]

Les poètes demandèrent alors quartier à Lug et Lug leur dit de lui expliquer le nombre de ceux qui furent tués à Mag Tured afin qu'il leur accordât grâce.

« Si nous ne te le disons pas », dirent-ils, « nous ne te demanderons pas quartier ».

Et Lug dit le chant suivant :

« Dis-moi, ô Luath Lineach,  
ô héros, ô combattant,  
le nombre de ceux qui sont tombés sous ma main  
à Mag Tured en une seule fois.

« Je me souviens du nombre  
sans controverse, sans inquiétude,  
de ceux qui tombèrent devant toi dans la bataille,  
parmi les troupes rudes des Fomóire.

Sept hommes, sept fois vingt, sept cents,  
sept fois cinquante, sans mensonge,  
parmi des centaines qui n'étaient pas faibles,  
il en tomba ici vingt centaines.

[suit une liste de plusieurs victimes de Lug, dont Balor, petit-fils de Néit, la fin du poème est difficilement compréhensible]<sup>2956</sup>.

Nous voyons à travers ces textes que Lug négocie la sûreté d'un – dans le *CMT* – ou de tous – dans le *CMT2* – poète(s) des Fomóire. Pour cela, un poète doit énoncer le nombre des victimes Fomóires<sup>2957</sup>. C'est Lóch Lethglas, le poète d'Indech, dans le *CMT*, et Luath Lineach, dans le *CMT2*<sup>2958</sup>. Ils récitent alors de subtils calculs qui leur permettent de calculer un nombre immense de victimes. Ces comptes se terminent toujours par la mention d'un petit-fils de Nét, identifiable comme étant Balor. Ces passages sont parallèles à celui du *LGÉ* mentionnant de tels comptes des Fomóire tués, par Indech mac Dé Domnann, qualifié ici d'homme de science. Le fait que ce roi survivant des Fomóire remplace ces deux poètes peut se comprendre si l'on considère qu'il est celui

---

2953 *Cath Maige Tuired* §§139-148 = Gray 1982 : 64-67.

2954 Il s'agit sans doute d'une explication pour le nom de cette plaine, Mag Tured (« la Plaine des Piliers »)

2955 C. J. Guyonvarc'h (1980- : 103) avance l'hypothèse que Goibhniu transforme son collègue Greas pour lui éviter de subir la fureur de Lug.

2956 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 1377-1449 = Ó Cuív 1945 : 55-57. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 77-78.

2957 Dans le *CMT2*, il s'agit seulement des victimes de Lug, mais cela n'est pas étonnant, car le texte est centré essentiellement sur son exploit consistant à massacrer les Fomóire quasiment à lui tout seul.

2958 Sans doute un doublet du premier.

qui affronte Ogma, un grand guerrier, tout comme lui, mais également le dieu de l'éloquence<sup>2959</sup>. Il en résulte qu'il peut être vu comme l'alter-ego démoniaque d'Ogma, ce qui le qualifie à la fois comme roi guerrier et comme poète.

La version du *CMT* ajoute à cela la promesse faite par Lóch que les Fomóire ne viendront plus piller l'Irlande, promesse que Lóch célèbre sans doute avec ce mystérieux poème qu'est le « Décret du Jeûne ». Il bénit également Lug, lui affirmant que son jugement sera pour toujours parfait. Sans parler du curieux interrogatoire onomastique de Lug concernant ses chars, leurs cochers, leurs fouets et leurs chevaux<sup>2960</sup>. Ces trois souhaits que Lóch accorde à Lug – la fin du pillage des Fomóire, son bon jugement, sa quadruple interrogation onomastique – en échange de sa vie est similaire à la triple négociation de Lug et de Bres concernant la vie de ce dernier, qui suit l'échange avec le poète :

Immédiatement après cela, ils trouvèrent une opportunité de tuer Bres mac Elathan. Celui-ci dit : « Il vaut mieux m'épargner que me tuer.

« Que s'ensuivra-t-il de cela ? », dit Lug. « Les vaches d'Irlande auront toujours du lait », dit Bres, « si vous m'épargnez, je parlerai de cela à nos sages », dit Lug.

Lug alla trouver Máeltne Mórbrethach et lui dit : « Bres sera-t-il épargné pour avoir fait en sorte que les vaches d'Irlande aient toujours du lait ? »

« Il ne sera pas épargné », dit Máeltne. « Il n'a pas de pouvoir sur leur âge ou leur progéniture, bien qu'il puisse leur faire avoir du lait aussi longtemps qu'elles vivent ».

Lug dit à Bres : « Ce n'est pas cela qui te sauvera ; tu n'as pas de pouvoir sur leur âge ou sur leur progéniture, même si tu contrôles leur lait ».

Bres dit : « Máeltne a éveillé ton inquiétude ! »

« Y a-t-il quelque chose d'autre qui te sauvera, Bres ? », dit Lug. « Il y a nécessairement quelque chose. Dis à vos juges que les Hommes d'Irlande auront une récolte à chaque quart d'année pour m'avoir épargné ».

Lug dit à Máeltne : « Bres sera-t-il épargné pour avoir donné une moisson de grains à chaque quart d'année aux hommes d'Irlande ? »

« Cela nous convient » dit Máeltne. « Le printemps pour labourer et semer, le début de l'été pour la maturation de la vigueur du grain et le début de l'automne pour qu'il commence à être beau et bon à récolter. L'hiver pour le consommer ».

« Cela ne te sauvera pas », dit Lug à Bres. « Máeltne a éveillé ton inquiétude ! », dit Bres.

« C'est moins que cela qui te sauvera », dit Lug. « Quoi ? », demanda Bres.

« Comment les Hommes d'Irlande laboureront-ils ? Comment sèmeront-ils ? Comment moissonneront-ils ? Si tu fais savoir ces choses, tu seras sauvé ». « Dis-leur qu'ils labourent un mardi, qu'ils jettent la semence dans un champ un mardi et qu'ils moissonnent un mardi ».

On relâcha Bres à cause de cette ruse (*celg*)<sup>2961</sup>.

---

2959 Sterckx 2005a : I 49-55 ; Raydon 2013 : passim.

2960 E. A. Gray (1982 : 110-111) donne la traduction de la plupart des noms évoqués.

2961 *Cath Maige Tuired* §§149-161 = Gray 1982 : 66-69.

Cette tradition ne se trouve que dans le *CMT*. Cela est logique, si l'on considère que Bres meurt au combat ou avant la bataille, empoisonné. Cependant, cette tradition alternative est authentique puisqu'un conte écossais cité précédemment<sup>2962</sup> est bâti sur la même structure<sup>2963</sup>.

Dans l'*OCT*, après la bataille qui voit le massacre des Fomóire par Lug, sa cavalcade fétimérique et les hommes de Bodb Derg, il est dit :

[...] Bres soumit Lug à une obligation contraignante concernant sa protection : « Fais-moi grâce de la vie », dit-il, « maintenant, et je t'amènerai les tribus des Fomóire pour la bataille de Mag Tured. Je te donnerai le soleil et la lune, la mer et la terre en garantie pour moi de ce que je viendrai à tes côtés au combat, à condition que les tribus des Fomóire ne se trouvent pas avec moi ». Cette garantie lui valut grâce pour la vie. Les druides dirent alors qu'il aurait été convenable que Lug leur donnât sa protection à eux-mêmes. « Je jure », dit Lug, « que si les tribus des Fomóire étaient toutes allées sous votre protection, elles n'auraient pas été détruites par moi ». Bres, fils de Balor, et les druides partirent alors pour leur pays<sup>2964</sup>.

Ce passage synthétise trois moments que l'on retrouve dans le *CMT*. Premièrement, le fait que Bres négocie avec Lug pour sa vie. Ensuite, le fait qu'il promette avec des garanties de lui amener les tribus des Fomóire pour la bataille de Mag Tured est similaire au passage que nous avons vu auparavant, où Bres demande un délai aux Túatha Dé Danann, avant la bataille de Mag Tured, tout en donnant des garanties. Cependant, ici, la promesse de Bres est, comme le souligne C.-J. Guyonvarc'h, paradoxale et sans suite<sup>2965</sup>. On peut néanmoins en comprendre la logique si l'on considère la rhétorique sinieuse employée par Bres puisque en dépit du fait qu'il jure qu'il sera aux côtés de Lug, les tribus des Fomóire qui l'accompagneront n'ont pas juré cela. Enfin, le fait que Lug laisse partir les druides et Bres en vie nous rappelle sa clémence vis-à-vis du poète d'Indech – un membre de la classe sacerdotale, comme les druides – et de Bres.

Le passage suivant ne se trouve que dans le *CMT* :

C'est pendant cette bataille qu'Ogma le champion trouva Orna, l'épée de Tethra, roi des Fomóire. Ogma dégaina l'épée et la nettoya. Alors l'épée lui raconta ce qui avait été fait par elle, car c'était l'habitude des épées en ce temps-là, quand elles étaient dégainées, de raconter les actions qu'elles avaient accomplies. Et c'est pour cette raison que l'on doit aux épées le tribut du nettoyage après les avoir dégainées. C'est aussi pour cette raison que des charmes sont conservés dans des épées depuis ce temps. La raison pour laquelle les démons parlaient par les armes en ce temps-là, c'est que les armes étaient vénérées par les hommes et qu'elles faisaient partie de leurs cautions. Lóch Lethglas chanta le poème suivant à propos de cette épée [le poème est difficilement compréhensible]<sup>2966</sup>.

Ce passage présente un Ogma en pleine forme, malgré sa mort aux mains d'Indech et on le retrouvera dans l'épisode suivant celui-ci. On peut considérer deux explications de ce paradoxe. Premièrement, on peut le voir comme étant l'attestation de deux traditions contradictoires concernant le destin d'Ogma dans cette bataille. Deuxièmement, cette décapitation est la seule mentionnée dans le texte du *CMT*. Sachant cela et que la figure d'Ogma et de son correspondant

---

2962 Cf. p. 320.

2963 Si ce n'est que des deux survivants, le fils est tué par son père, car il aurait sinon révélé le secret agricole dont il est question dans ce conte, comme le fait ici Bres.

2964 *Oidhe Chloinne Tuireann* §21 = O'Curry 1863 : 178-179. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 109.

2965 Guyonvarc'h 1980- : 103.

2966 *Cath Maige Tuired* §§162 = Gray 1982 : 68-69.

continental Ogmios sont en lien avec l'impuissance, mais aussi que la décapitation est une émasculatation superlative, on peut conclure, à la suite de C. Sterckx, que la mort d'Ogma n'est que temporaire et motivée par des considérations théologiques<sup>2967</sup>.

Il n'empêche que cette tradition fait référence à des faits culturels obscurs mais authentiques qui sont également attestés dans le *Serglige Con Culainn*<sup>2968</sup>, comme il a été signalé par C. J. Guyonvarc'h<sup>2969</sup> et E. A. Gray<sup>2970</sup>. Ce dernier auteur signale également que lors du meurtre de Cían dans l'*OCT*, les armes utilisées pour le tuer révèlent l'identité de ces meurtriers qui utilisent alors des pierres – et c'est la terre qui révélera le meurtre à Lug<sup>2971</sup>. Sachant que le *CMT* et l'*OCT* appartiennent à la même tradition du fait de leurs sujets, il se pourrait que la mention des armes révélatrices dans l'*OCT* soit le vestige altéré d'un passage semblable à celui d'Orna, présent aux origines de cette narration.

Le *CMT* se poursuit par l'épisode de l'expédition de certains Túatha Dé Danann visant à récupérer les biens que leur ont volés les Fomóire lors de leur domination :

Alors Lug, le Dagda et Ogma allèrent à la poursuite des Fomóire, car ils avaient pris le harpiste du Dagda, Úaithne. Ils atteignirent la maison du banquet dans laquelle Bres mac Elathan et Elatha mac Delbaíth étaient. Il y avait une harpe sur le mur. C'était la harpe dans laquelle le Dagda avait lié les mélodies si bien qu'elles ne firent pas un son avant qu'il ne les appelle, en disant :

« Vient Daur Dá Bláo,  
Vient Cóir Cetharchair,  
Vient été, vient hiver,  
bouches de harpes et sacs de cornemuse ! »  
(car cette harpe avait deux noms, Daur Dá Bláo et Cóir Cetharchair)

Alors la harpe quitta le mur et elle tua neuf hommes et vint vers le Dagda ; et il joua pour eux les trois choses par lesquelles un harpiste est connu : la musique du sommeil, la musique de la joie et la musique du chagrin. Il leur joua la musique du chagrin si bien que leurs femmes éplorées pleurèrent. Il joua pour eux la musique de la joie si bien que leurs femmes et leurs garçons rirent. Il leur joua la musique du sommeil si bien que l'armée s'endormit. C'est grâce à cela que les trois leur échappèrent sains et saufs bien qu'ils [les Fomóire] voulussent les tuer.

Le Dagda emmena avec lui le bétail pris par les Fomóire, grâce au mugissement de la génisse qui lui avait été donnée pour son travail. Car lorsqu'elle appela son veau tous les troupeaux d'Irlande, que les Fomóire avaient emmenés comme leur tribut, se mirent à paître<sup>2972</sup>.

Ici, nous avons également une expédition ultramarine des Túatha Dé Danann qui se rendent chez les Fomóire, donc vers un lieu ultramarin assimilé à l'Autre Monde, si l'on prend en considération la nature de ces derniers. Cette expédition se déroule durant une fête des Fomóire. Or cet épisode nous rappelle le récit de l'expédition des Túatha Dé Danann, lors de leur exil, à la

---

2967 Sterckx 2005a : I 52-53.

2968 *Serglige Con Culainn* §2 = Dillon 1953 : 1. Cf. Guyonvarc'h 1956 : 286. Il est raconté dans ce passage que la coutume était en ce temps-là que les guerriers qui présentaient leurs trophées devaient avoir leur épée sur leurs cuisses, car les armes se retournaient contre eux s'ils montraient de faux trophées.

2969 Guyonvarc'h 1980- : 104.

2970 Gray 1982 : 113. Cette dernière signale également que la fin du passage du *Serglige Con Culainn* (ll. 16-17), est une réminiscence du passage du *CMT*.

2971 Gray 1982 : 113.

2972 *Cath Maige Tuired* §§163-165 = Gray 1982 : 70-71.

recherche d'une jeune fille, qui est ensuite suivie d'une fête. Certes, l'objet de ces deux expéditions sont différents mais, dans les diverses traditions indo-européennes, l'enlèvement d'une jeune fille est assimilable à une razzia de bétail, en tant qu'incarnation de la déesse de la souveraineté et de la prospérité<sup>2973</sup>. Un autre parallèle, gallois celui-là, va affermir notre argumentation.

En effet, dans le *Mabinogi de Branwen*, une histoire similaire apparaît puisqu'il s'agit de la récupération ultramarine d'une princesse galloise. Dans ce texte, la princesse galloise Branwen est mariée à un roi irlandais. Suite à un affront subi au Pays de Galles, son mari la maltraite et elle demande le secours de son frère, le roi Bran, via un étourneau porteur d'un message. Bran monte une expédition pour venir la récupérer. Ils débarquent en Irlande ; Bran passe à gué avec ses harpistes sur le dos. Les Irlandais décident d'accueillir les Gallois dans une immense maison, seule capable de contenir Bran, à la taille gigantesque et son armée. Au cours des pourparlers de paix, l'un des frères de Branwen, Evnissyen, lance dans le feu son neveu, Gwern, qui devait succéder à son père à la tête de l'Irlande. Il s'ensuit une bataille dans laquelle la quasi-totalité des Irlandais et de l'armée galloise est tuée. Durant la bataille, le roi Bran est mortellement blessé et il demande qu'il soit décapité et que sa tête soit ramenée au Pays de Galles. De retour chez eux, Branwen meurt de chagrin pour les morts dont elle est la cause et les sept survivants apprennent que le royaume a été conquis par Caswallawn fils de Beli, le cousin de Bran, qui, alors rendu invisible par ses habits magiques, a passé par le fil de l'épée les gardiens laissés par Bran. Les sept survivants de l'expédition résident à Harlech où ils festoient en compagnie de la tête de Bran, toujours vivante, durant sept ans, tandis que les trois oiseaux de Rhiannon chantent pour eux durant tout ce temps. Puis, ils vont à Gwales en Pembroke, où dans une halle, ils festoient également sans avoir conscience du temps qui passe jusqu'à ce que, au bout de vingt-quatre ans, l'un des sept ouvre la porte qui donne sur la Cornouailles. Ils s'en vont alors enterrer la tête de Bran à Londres<sup>2974</sup>.

Ici, la structure du récit est similaire à celle de l'expédition orientale des Túatha Dé Danann : dans les deux cas, on a une expédition ultramarine qui a pour but la (re)prise d'une jeune fille et cette expédition est suivie dans les deux cas d'une fête qui dure un temps incroyablement long. En outre, le fait que les survivants de l'expédition galloise fassent un séjour sur une colline dans une ambiance hors du temps est une description typique d'un séjour dans l'Autre Monde<sup>2975</sup>, de la même façon que l'est un séjour ultramarin, comme celui de la fête des Túatha Dé Danann. Enfin, le retour de ces derniers en Irlande, après la fête de l'Autre Monde, marque la fin de la souveraineté des Fir Bolg sur l'Irlande. Le retour des survivants gallois d'Irlande signale également un changement de souveraineté, avant qu'ils ne participent à leur double séjour festif : ils apprennent que Caswallawn,

---

2973 Brenneman 1989.

2974 *Mabinogi de Branwen* = Lambert 1993 : 61-76

2975 Cet atemporalité de l'Autre Monde est indissociable du chant de ses oiseaux, cf. n. suivante.

le cousin de Bran, a pris la royauté sur le Pays de Galles, au moyen d'une invisibilité magique. Or, nous verrons par la suite que, lors de l'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande, ceux-ci se rendent tout d'abord invisibles au moyen de brume ou de fumée. Sachant cela, peut-on considérer que la mention de l'expédition orientale des Túatha Dé Danann fut directement inspirée par la littérature galloise ? La question mérite d'être posée, car d'autres détails de cette narration manquent dans le texte irlandais et celui-ci présente plusieurs inversions et différences vis-à-vis du *Mabinogi de Branwen*. Les deux textes partageraient donc une origine commune. Il doit en être de même pour l'expédition des Túatha Dé Danann dans le *CMT*. On peut noter que, comme dans le récit gallois, l'affrontement entre les héros et leurs opposants de l'Autre Monde se déroule dans une salle de banquet. Dans les deux récits, la musique joue un rôle prépondérant. Dans le *CMT*, le but de l'expédition est de récupérer le harpiste/la harpe du Dagda. Dans le *Mabinogi*, le motif des harpistes est également présent, car Bran porte sur son dos de tels musiciens, lors du passage de la mer d'Irlande. A cela, on peut ajouter que Branwen fait parvenir un message à son frère Bran par l'intermédiaire d'un étourneau qu'elle a apprivoisé, c'est-à-dire un oiseau renommé pour son chant. Dans les deux récits, la source musicale est en lien avec une ataraxie de ceux qui l'entendent. Le chant des oiseaux de Rhiannon, dont Branwen, à travers son étourneau, peut être considérée comme une hypostase, met dans une félicité magique les survivants de l'expédition galloise lors du banquet de la tête de Bran<sup>2976</sup>, tandis que c'est la harpe du Dagda qui plonge les Fomóire dans un sommeil magique durant leur fête. Là encore, un motif qui appartient à la fête de l'Autre Monde est conjoint à l'expédition récupératrice. On remarquera également que, de la même manière qu'Ogma est décapité peu avant l'expédition à laquelle il participe, bien vivant, Bran est décapité à la fin de cette expédition, sa tête étant toujours vivante<sup>2977</sup>.

Il apparaît donc que ce passage du *CMT* est à la fois proche du *Mabinogi de Branwen* et de la version de l'expédition ultramarine des Túatha Dé Danann durant leur exil. On peut donc déduire de nos observations que ces trois récits appartiennent à la même tradition d'une expédition récupératrice ultramarine liée à une fête de l'Autre Monde. Il convient maintenant de se poser la question de sa position antérieure à l'invasion des Túatha Dé Danann sur l'Irlande, dans la tradition de leurs origines. Deux réponses peuvent être apportées à cela. Soit, on considère que, là encore, cette tradition trouve son origine dans un passage du récit de la seconde bataille de Mag Tured, analogue à celui du *CMT*, qui a été réutilisé pour expliquer les détails du séjour ultramarin des Túatha Dé Danann avant leur venue en Irlande. Dans ce cas, il faudrait prendre en considération le fait que le remaniement de cette tradition se base sur un passage d'une autre version que celle du

---

2976 Sur le chant des oiseaux de l'Autre Monde comme provoquant cette ataraxie, cf. Mac Cana 1958 : 102-109 ; Le Roux -Guyonvarc'h 1986 : 288-292 ; Sterckx 1991-1995 : II 43 ; 2005a : I 76 ; 2009b : 59 ; Hily 2003 : 25-32.

2977 Sur les liens entre Ogma et Bran, cf. Sterckx 2005b : 153-158.

*CMT*, au vu des différences observées. Soit, la tradition de *Lc* a la même utilité, mais elle provient d'une histoire qui n'est plus connectée à une version de la seconde bataille de Mag Tured – du moins, à la connaissance du transcripteur de ces lignes – mais qui partage une origine commune avec le passage du *CMT* et avec le *Mabinogi de Branwen*<sup>2978</sup>.

Cette récupération des vaches des Túatha Dé Danann a un parallèle dans l'*OCT*, où Lug demande aux Fomóire :

[...] « J'ai une très bonne raison de vous saluer car je ne suis que pour moitié des Túatha Dé Danann, et pour moitié de vous. Faites-moi restitution des vaches à lait des hommes d'Irlande », 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 ». Lug mit alors un charme druidique sur les dépouilles et il envoya sa vache laitière à la porte de chaque maison d'Irlande ; il leur laissa les vaches stériles afin qu'ils ne quittassent pas ce pays avant que la cavalcade féerique arrivât [...]<sup>2979</sup>.

Tout comme dans le *CMT*, la récupération des vaches est faite au moyen de la magie et l'action directe ou indirecte de Lug dans cet acte y est mentionnée. Cependant, on remarquera aussi que c'est aussi par une dissimulation et sur les conseils de Lug – en partie – que les gens du Munster donnent seulement les mauvaises vaches, qui vont causer la perte de Bres, dans le récit de sa mort.

Enfin, concernant cette expédition ultramarine, il se peut qu'elle ait été confondue avec une autre expédition contre les Fomóire. En effet, nous avons évoqué précédemment qu'il est mentionné, dans la version irlandaise de l'*Historia Britonnum*, une prise de la Tour des Fomóire par les Túatha Dé Danann. L'événement est décrit comme ayant lieu suite à une victoire des dieux d'Irlande sur ces démons, qui s'enfuient vers leur tour insulaire où les dieux les poursuivent. Un combat final a lieu qui voit, comme dans le récit de la prise de la Tour de Conann, la mer surprendre les combattants et un seul navire en réchapper. Ce passage se termine par le rappel de l'existence de la version némédienne de la prise de la tour. Outre les arguments déjà avancés quant à l'assimilation de la prise de la Tour de Conann à une expédition des Túatha Dé Danann, il y a un autre rapport entre celle-ci et le *CMT*.

En effet, c'est l'étroit parallèle entre les événements du *CMT* et ceux de la révolte des Némédiens qui a aussi favorisé cette assimilation. Dans les deux cas, les opprimés se révoltent contre le tribut des Fomóire. Cependant, dans le cas némédien, la bataille est entièrement insulaire, alors que chez les dieux, l'expédition insulaire fait suite à une première défaite des Fomóire. Il en

---

2978 Proinsias Mac Cana (1958) pense que ce dernier texte a été composé sur la base de nombreux emprunts à la tradition irlandaise. En dernier lieu, Patrick Sims-Williams (2011), dans son étude sur les influences irlandaises dans la littérature galloise a montré que de nombreux éléments de ce récit pouvaient avoir été empruntés à l'Irlande, alors que d'autres feraient partie d'un fond commun aux traditions celtiques insulaires. Pour ce qui nous intéresse, il ne mentionne nullement les parallèles que nous avons évoqués entre le *Cath Maige Tuired* et le *Mabinogi de Branwen*, ou entre ce dernier et l'anecdote sur le séjour des Túatha Dé Danann ou tout autre récit irlandais ayant la même structure de base. On peut donc en conclure que même le *Mabinogi de Branwen* a été composé à partir d'une forte inspiration irlandaise, celle-ci n'est pas à l'origine des parallèles que nous venons de signaler.

2979 *Oidhe Chloinne Tuireann* §19 = O'Curry 1963 : 176-177. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 108-109.



résulte que l'expédition du *Lebor Bretnach* est une confusion synthétique entre la prise de la Tour de Conann et l'expédition du *CMT*.

Le *CMT* se termine sur la prophétie énoncée par la Morrígan :

Alors, après que la bataille fut gagnée et que le carnage fut nettoyé, la Morrígan, la fille d'Ermmas, se mit à annoncer la bataille et la grande victoire qui avait été remportée, aux hauteurs royales d'Irlande et à ses armées du *sid*, à ses principales eaux et à leurs embouchures. C'est pour cela aussi que la Badb relate de hauts faits. « As-tu quelques nouvelles ? », lui demandait chacun :

« Paix jusqu'au ciel.  
Le ciel sur la terre.  
La terre sous le ciel,  
force à chacun,

une coupe bien remplie,  
pleine de miel ;  
hydromel en abondance.  
Été en hiver...  
La paix au ciel....

Elle prophétisa aussi la fin du monde, prédisant chacun des maux qui se produiraient, chaque maladie et chaque vengeance et elle chanta le poème suivant :

« Je ne vois pas un monde  
qui me sera cher :  
été sans fleurs,  
vaches sans lait,  
femmes sans pudeur,  
hommes sans courage.  
Conquêtes sans roi ...  
Bois sans glands.  
Mer sans frai ....  
Faux jugements des vieillards.  
Faux précédent des juges.  
Chaque homme sera un traître,  
Chaque fils sera un pillard.  
Le fils ira dans le lit du père,  
le père ira dans le lit du fils.  
Chacun sera le beau-père de son frère.  
Il ne cherchera pas une femme en dehors de sa maison...  
Une mauvaise époque,  
le fils trahira son père,  
la fille trahira sa mère....<sup>2980</sup>.

#### 4. 1. d. Des équivalents de la bataille de Mag Tured dans d'autres traditions celtiques ?

Le fait que ce récit soit le plus célèbre de la tradition mythologique irlandaise implique qu'il ait pu avoir des analogues dans d'autres terres celtiques. La richesse et l'importance des différents motifs qui y apparaissent et leurs parallèles indo-européens, que nous découvrirons par la suite, conduisent à envisager l'éventualité de récits celtiques similaires, en Grande-Bretagne ou sur le continent. C'est dans ces régions que des chercheurs français ont retrouvé de tels parallèles.

---

2980 *Cath Maige Tuired* §167 = Gray 1982 : 72-73; Carey 1989-1990 : 66-69. Nous examinerons la portée de cette prophétie dans notre dernier chapitre.

La première a été signalée par B. Robreau dans son étude sur les vestiges de la tradition polythéiste gauloise du pays carnute. Il avance que la localité de Larchant garderait le souvenir d'un équivalent continental de la seconde bataille de Mag Tured. Plusieurs batailles attestées dans le légendaire médiéval français seraient en lien avec le nom Larchamp. La *Chanson de Guillaume* connaît une apocalyptique bataille de l'Archamp à l'embouchure de la Gironde. La principale bataille de *Girart de Roussillon* se déroule à Vaubéton sur les bords de la rivière Arsen/Arsanz. Les *Croniques admirables du puissant roy Gargantua* associent les rochers de Larchant à un affrontement entre Gargantua et les Maures<sup>2981</sup>. Cependant, les interprétations linguistique de Larchant et de son saint patron, Mathurin, avec le toponyme Mag Tured, par R. Robreau, sont intenables<sup>2982</sup>. Les plus anciennes attestations de Larchant, en font un Largus Campus (1006) et un Liricantus (1040), deux formes incompatibles dont l'une est l'interprétation de la forme romane de l'époque, Albert Dauzat et Charles Rostaing se fondent sur la première, assimilant la seconde à une « fantaisie de scribe »<sup>2983</sup>. Néanmoins ce n'est pas l'avis de tous les linguistes, car pour Xavier Delamarre, la terminaison *-cantus* viendrait du gaulois *cantos* qui connote une forme circulaire<sup>2984</sup>, ce qui est bien le cas de la topographie primitive de Larchant. Jean-Paul Lelu, à la suite de Éric Vial<sup>2985</sup>, note que *-cantus* s'applique au côté ou au flanc d'une colline. De plus, il rapproche le premier élément, *Liri-*, du nom du dieu irlandais Lir qui, dans un texte, est dit habiter la « Colline Blanche »<sup>2986</sup>. Or, à Larchant, la fontaine et le Pas de saint Mathurin se trouvent à flanc de coteau, au-dessus du village<sup>2987</sup>.

D'un point de vue temporel, B. Robreau remarque que deux des trois moments de l'année associés à saint Mathurin sont liées à la chronologie des deux batailles de Mag Tured. Ainsi, le saint est fêté le 1er novembre, ce qui est la date de la fête de Samain irlandaise et du déroulement de la seconde bataille. Le tour de la châsse du saint avait lieu le mardi suivant la saint Barnabé, soit entre le 12 et le 18 juin, la date moyenne étant le 15 juin ; cette dernière est la date de la première bataille de Mag Tured<sup>2988</sup>. Deux autres dates sont également mentionnées par l'auteur, celles du jeudi de l'Ascension et du 10 mai. Les deux dates représenteraient la même fête, puisque le jeudi de l'Ascension aurait récupéré la symbolique pré-chrétienne du 1<sup>er</sup> Mai, tandis que le 10 mai représenterait la sortie d'une réclusion de neuf jours, méthode employée parfois pour soigner la folie

2981 Robreau 1997 : II 543-544.

2982 Robreau (1997 : II 544) voit dans le nom de Mathurin une réminiscence du nom de Mag Tured, après chute du *g*. De plus, il dérive Larchant de Larchamp qu'il décompose en L'Arc-Champ et qui pourrait être synonyme de Mag Tured, où l'arc serait l'équivalent des piliers de la plaine irlandaise.

2983 Dauzat – Rostaing 1963 : 387.

2984 Delamarre 2003 : 105.

2985 Vial 1983 : 42.

2986 *Oidheadh chloinne Lir* = O'Curry 1863 : 114-115.

2987 Lelu 1994 : 2-3.

2988 Robreau 1997 : II 544-545.

dont saint Mathurin était un spécialiste de la guérison<sup>2989</sup>. Or, nous avons vu précédemment que la date du 1er mai était celle de l'arrivée des Túatha Dé Danann et qu'elle était suivie d'une période d'obscurité durant trois jours, parallèle à des réclusions obscures de même durée. C'est également une réclusion suivant le premier mai et durant un multiple de trois que nous voyons à Larchant. Les dates semblent donc correspondre à la chronologie de l'arrivée des dieux d'Irlande et aux deux batailles qu'ils gagnent.

En ce qui concerne le tour de la châsse du saint, B. Robreau remarque que le trajet de celui-ci a lieu un mardi, jour de Mars, le dieu de la guerre, et qu'il reproduit le mouvement circulaire du soleil, en particulier dans sa symbolique du solstice d'été lorsqu'il est au plus haut. Selon notre auteur, l'attitude du dieu Lug, solaire et lumineux, faisant le tour de l'armée des Fomóire avant de les exterminer lors de la seconde bataille de Mag Tured serait similaire à celle de la procession de Larchant, comme « un des moyens d'entretenir le renouvellement du temps au moment où l'astre va décliner sur l'horizon et, à terme, d'assurer sa victoire sur les forces souterraines assimilables aux Fomóire qui vont régner durant la saison sombre »<sup>2990</sup>.

Un autre argument avancé par B. Robreau est tiré de la *Chanson des Saisnes*, un texte plaçant à Larchant le rassemblement des barons hurepoix révoltés contre Charlemagne. Dans ce texte, la bataille aurait lieu sur la frontière du Rhin ou de la Rune, mais dans une version primitive de cette œuvre, elle se serait déroulée à Larchant, frontière du pays hurepoix<sup>2991</sup>. Les deux batailles de Mag Tured forment de très longs conflits complexes marqués par de longs temps morts, tandis que la *Chanson des Saisnes* voit l'armée de Charlemagne s'éterniser sur les bords de la Rune, ce qui amène son neveu à reprocher à l'empereur son inaction<sup>2992</sup>. Dans les deux cas, il s'agit de conflits de souveraineté entre deux lignées : les protagonistes de la première bataille irlandaise, Fir Bolg et Túatha Dé Danann, descendent de deux frères ; dans la chanson médiévale, il y a une lutte séculaire entre les descendant d'Aalis et ceux de Garin le Pohier. Le descendant d'Aalis présent dans ce texte, Guiteclin, est celui effectuant la quatrième tentative de prise de la souveraineté par ceux de sa lignée, tandis que l'invasion des Túatha Dé Danann est la quatrième d'Irlande. Il y a une distinction de deux guerres saxonnes, comme il y a deux batailles de Mag Tured. La localisation de la bataille se fait en Irlande, comme en France, de part et d'autre d'une rivière : la rivière Unius en Irlande, le Rhin ou la Rune en France<sup>2993</sup>. B. Robreau met justement en parallèle le fait que la Mórrígan (*sic*) promet d'aider le Dagda dont elle est tombée amoureuse contre les Fomóire de son père<sup>2994</sup>, avec le

---

2989 *Ibid.* : II 544 n. 120.

2990 *Ibid.* : II 545-48.

2991 *Ibid.* : II 548-550.

2992 *Ibid.* : II 550. *La Chanson de Saisnes* §§126-127 = Brasseur 1989 : I 285-287.

2993 Robreau 1997 : II 551.

2994 En fait, dans le texte du *CMT*, il s'agit de la fille anonyme d'Indech qui trahit son camp.

fait que Sebile, la femme de Guiteclin, tombe amoureuse de son ennemi Baudouin, s'unit à lui dans sa tente en plein milieu du champ de bataille, et avertit l'armée française pour qu'elle puisse surprendre Guiteclin et ses hommes au Gué de Morestier<sup>2995</sup>. Notre auteur interprète ce triangle amoureux comme le passage de la souveraineté, symbolisée par Sebile, d'un roi à un autre. À cela s'ajoute le thème du baptême qui précède le remariage, qui correspondrait, de manière christianisée, à l'incorporation des Fomóire vaincus et de tout ce qu'ils représentent au sein du peuple des dieux irlandais<sup>2996</sup>. En fait si l'on suit cette interprétation, Sebile ne serait pas seulement la Bodb-Mórrígan, qui certes s'unit au Dagda mais qui ne trahit pas son camp, mais aussi la fille d'Indech qui trahit son père et son peuple au profit de son amant. Or nous avons vu précédemment que cette fille d'Indech était probablement un doublet Fomóire de la Bodb-Mórrígan.

B. Robreau remarque également que la seconde bataille de Mag Tured fait suite à sept années de préparatifs, alors que la bataille ne s'engage véritablement dans la chanson médiévale qu'au bout de sept franchissements individuels du fleuve s'étalant sur sept ans. Cette période se termine par la construction d'un pont et le franchissement du fleuve par toute l'armée, en sept jours<sup>2997</sup>.

Un autre motif apparaissant dans la *Chanson des Saisnes* est le motif du perron d'acier, que B. Robreau rapproche de la balle de fronde qui sert à frapper Balor et qui est en fait forgée par Goibniu. Ce projectile remplace ici sa lance. Il y aurait donc dans ces deux récits le motif d'une pierre métallique. Ce perron d'acier intervient deux fois dans la *Chanson des Saisnes*. La première fois, ce perron est fabriqué avec des deniers d'acier portés au bout de lances et fondus pour commémorer la révolte des Hurepois contre une imposition abusive. La seconde fois, il est créé à partir d'armes fondues pour commémorer une victoire. Pour notre auteur, cette double apparition du perron d'acier dans le récit vient rejoindre deux faits de la seconde bataille de Mag Tured. Premièrement, c'est l'oppression, en particulier fiscale, de Bres qui entraîne la révolte des Túatha Dé Danann menant à la guerre. Deuxièmement, la pierre de fronde métallique de Lug va être l'instrument de cette victoire qui sera ensuite commémorée par les poètes des Fomóire et la Bodb-Mórrígan, alors que les perrons d'aciers marquent le souvenir du privilège et de la victoire finale des Hurepois. Dans les deux cas, « l'ambiguïté matérielle de la pierre se relie à l'affranchissement d'un tribut, à une victoire et à la mémorisation d'un événement ». En plus de cela, B. Robreau rappelle également que ce sont les lances des Hurepois révoltés contre l'impôt qui font céder Charlemagne, de la même manière que ce sont des armes de jets qui permettent de vaincre Balor<sup>2998</sup>. B. Robreau avoue de lui-même que « le motif nous parvient sous une forme totalement déstructurée et

2995 Robreau 1997 : II 551 n. 146. *La Chanson de Saisnes* §84 = Brasseur 1989 : I 179.

2996 Robreau 1997 : II 552.

2997 *Ibid.* : II 552-553. *La Chanson de Saisnes* §§68-74, 75-78, 100-108, 113-118, 120-123, 128-134, 137-159, 178 = Brasseur 1989 : I 130-145, 146-167, 211-231, 241-257, 259-277, 289-307, 313-365, 425-429.

2998 Robreau 1997 : II 554-556. *La Chanson de Saisnes* §§16-49 = Brasseur 1989 : I 31-97.

recomposée » et que cette réfection fut guidée par l'épisode historique du tribut de cinquante livres imposées par Charles le Chauve au roi breton Salomon, considéré comme lié aux Hurepois dans la tradition<sup>2999</sup>, en 864 et que ce dernier refusa de payer<sup>3000</sup>. Certes, le refus de payer le tribut a pu renouveler la matière mythologique, mais on peut aller encore plus loin que l'auteur puisque les deniers sont attachés aux lances et serviront ensuite à faire le premier perron d'acier. En effet, des deniers étant des pièces rondes, ils peuvent aussi servir de projectiles métalliques. Les lances de la révolte rappellent la lance canonique de Lug, tandis que les deniers rappellent l'autre arme du dieu, un projectile métallique rond. Le fait que ce projectile métallique, permettant une victoire sur l'oppression, est transformé en une pierre immobile, et symbolise l'autonomie des Hurepois et leur victoire, doit être rapproché d'un autre symbole lithique irlandais : la Pierre de Fál. Nous avons vu que celle-ci était le symbole de la souveraineté irlandaise et donc, dans le contexte de la seconde bataille de Mag Tured, de celle des Túatha Dé Danann. Or, dans les deux cas irlandais comparés aux deux perrons continentaux, la révolte contre Bres et la victoire finale contre les Fomóire, il s'agit bien d'affaires de souveraineté. Il y aurait donc là fusion de ces deux motifs lithiques en un seul, mais leur dualité aurait perduré dans l'existence de deux perrons dans la *Chanson des Saisnes*.

Lorsqu'il tente d'identifier ce que sont les Hurepois épiques, B. Robreau remarque qu'ils semblent incarner collectivement un même personnage. Ces Hurepois se caractérisent par trois interventions tardives qui permettent de débloquent la situation de l'armée de Charlemagne et de vaincre ses ennemis alors que la situation semblait perdue. Notre auteur en conclut que les Hurepois doivent être l'incarnation collective du dieu Lug qui, comme nous l'avons vu, intervient tardivement lors de la seconde bataille de Mag Tured, ce qui débloquent la situation des dieux d'Irlande et leur permet de vaincre les Fomóire<sup>3001</sup>. B. Robreau poursuit en mentionnant que « l'interprétation de Lug représenté comme un groupe n'a rien d'étonnant dans la mesure où il est le polytechnicien, celui qui résume l'ensemble de la société trifonctionnelle »<sup>3002</sup>. C'est là une explication plausible du passage de l'individualité de Lug à un collectif<sup>3003</sup>. Les Hurepois se signalent également par l'indication du temps favorable à la construction du pont sur la Rune, ce qui est parallèle à la prise des auspices par Lug pour déterminer le jour favorable dans le *CMT2*<sup>3004</sup>. A cela, il faut ajouter que le sens du nom

---

2999 Robreau 1997 : II 549-550.

3000 *Ibid.* : II 556.

3001 *Ibid.* : II 556-558. *La Chanson de Saisnes* §§99-112, 181-202, 292-299 = Brasseur 1989 : I 209-239, 433-491.

3002 *Ibid.* : II 558.

3003 C'est moins le cas des deux héros individuels de cette chanson, Baudouin et Berard, que l'auteur compare au couple dioscurique formé par le Dagda et Ogma. Certes, Baudouin, comme nous l'avons vu, semble bien correspondre au Dagda de par ses amours, mais rien ne permet de rapprocher Berard d'Ogma et encore moins celui-ci et son frère d'un couple dioscurique. En outre, plus loin, B. Robreau rappelle que Berard est originaire de Montdidier, une ville aux connections lugiennes et dioscuriques, à travers ses saints fraternels Lugle et Luglien, successeurs de Lug dans cette localité (Robreau 1997 : II 558).

3004 Robreau 1997 : II 559.

hurepois est à rapprocher du mot hurepé ou herupé qui signifie « hérissé, aux cheveux hérissés » et aussi de la hure, la tête coupée du sanglier, animal au poil hérissé, ce que B. Robreau rapproche des contorsions de Cú Chulainn, le fils mortel de Lug, dans le cycle d'Ulster, dont l'une des contorsions guerrières est d'avoir les cheveux hérissés sur la tête<sup>3005</sup>. Il y a donc là un lien supplémentaire entre une figure lugienne et les Hurepois.

Cependant, les Hurepois ne sont pas simplement une incarnation collective de Lug. B. Robreau énumère nombre de leurs caractéristiques qui en font un peuple de première fonction, comme les Túatha Dé Danann auxquels appartient Lug, mais sans qu'il évoque le nom de ceux-ci. Le fait que les Hurepois prétendent avoir toujours été dispensés d'impôt rejoint l'attestation de César, selon laquelle les druides « n'ont point coutume de payer des impôts comme le reste des Gaulois »<sup>3006</sup>. De plus, la localisation épique du Hurepois dans le quart nord-ouest de la Gaule correspond à l'orientation occidentale de la science dans les croyances celtiques, comme le Connacht des Túatha Dé Danann. En se penchant sur l'examen de leurs adversaires, il remarque que leur chef Salomon possède un nom évoquant la sagesse et que, malgré ses forfaits, il sera sanctifié. Le second parmi les Hurepois, le comte Huon du Maine se signale pour ses bons conseils plus que par ses faits d'armes. Ils sont les seuls à être totalement exemptés de travail manuel et ils passent en premier sur le pont. En outre, l'étymologie de hurepois est en lien avec la tête, siège de l'intellect et partie du corps emblématique de la première fonction<sup>3007</sup>. À cela, il faut ajouter que les adversaires des Hurepois qui interviennent aux côtés de Guiteclin au moment le plus important de la bataille sont décrits comme laids et âgés, ce que B. Robreau compare aux guerriers gris intervenant dans la première bataille de Mag Tured<sup>3008</sup>. Cela est tout à fait plausible, mais la laideur des adversaires des Hurepois répond également à celle des Fomóire de la seconde bataille de Mag Tured.

Il y a là de nombreux faits plausibles pour identifier la matière de la *Chanson des Saisnes* avec une bataille de Mag Tured gauloise, mais comment peut-on expliquer le lien entre Larchant, saint Mathurin et cette bataille ? En ce qui concerne le lien onomastique de la localité et de son saint-patron avec cette bataille, nous avons bien vu qu'elle était vaine. B. Robreau évoque deux autres pistes pour l'association de Larchant et de la bataille. Premièrement, le mégalithisme de Larchant a pu servir de support à la mémorisation de la bataille, de la même façon que la Mag Tured irlandaise. En effet, comme nous le rappelle notre auteur, le fait que, dans le *CMT2*, les poètes des Fomóire, chargés de raconter la victoire de leurs adversaires, sont transformés en pierres levées, est parallèle

---

3005 *Ibid.* : II 559-560. Cette coiffure de Cú Chulainn apparaît dans la *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster* (ll. 2285-2289 = O'Rahilly 1967 : 62, 202) et celle de la *Recension I* (ll. 1655 = O'Rahilly 1976 : 51, 171).

3006 César, *La Guerre des Gaules*, VI 14 1.

3007 Robreau 1997 : II 559.

3008 *Ibid.* : II 557. *La Chanson de Saisnes* §195 = Brasseur 1989 : I 472-473 ; *Cath Muige Tuired Cunga* §47 = Fraser 1915 : 42-43. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 35.

au rôle mémoriel du motif des perrons des Hurepois. De plus, le rituel de la procession circulaire et solaire de la châsse a dû entrer en conjonction avec le mouvement circulaire de Lug autour de l'armée des Fomóire dans le mythe. Cependant, la circumambulation de Lug est ici rapprochée de celle de la châsse de saint Mathurin. Cela implique que ce saint est un successeur chrétien de Lug. Or, cela n'est pas si simple.

En effet, B. Robreau identifie dans la *Vie de saint Mathurin* plusieurs motifs qui seraient liés au dieu Lug. Cette vie nous raconte que Mathurin, qui est le fils d'un certain Marinus, est demandé à Rome par l'empereur Maximien pour qu'il guérisse sa fille possédée par un démon. Il accepte à la seule condition que son corps soit rapatrié à Larchant s'il venait à mourir au cours du voyage. Arrivé au bord de la mer, il décide de faire un détour pour visiter le tombeau de saint Honorat à l'île de Lérins. Au cours du trajet, une tempête se lève qu'il apaise. À l'arrivée au tombeau, deux personnages lui apparaissent pour disparaître aussi mystérieusement. Il reprend ensuite la route et arrive à Rome où il guérit la fille de l'empereur. Après trois ans à Rome, il y meurt un 1er novembre. Son corps, inhumé avec les honneurs, est bientôt rejeté à la surface de la terre, ce qui rappelle à l'un des soldats venus le chercher le serment fait à Larchant et son corps est rapporté dans sa patrie pour y être inhumé<sup>3009</sup>. B. Robreau identifie ce miracle post-mortem de Mathurin comme équivalent au rejet du corps de Cían, le père de Lug, par la terre dans l'*OCT*<sup>3010</sup>. Le fait que Mathurin énumère ses talents christiques avant d'entrer dans Rome est rapproché de l'énumération des talents de Lug – dont celui de guérisseur – avant que celui-ci ne puisse entrer dans Tara<sup>3011</sup>. Ces deux motifs nous semblent parfaitement relever de la mythologie du dieu Lug, tandis que les autres éléments identifiés par notre auteur sont plus problématiques.

Ainsi, le fait que le père de Mathurin s'appelle Marinus rappellerait le fait que le dieu irlandais Manannán mac Lir et son équivalent Manawyddan mab Llyr ont des patronymes qui signifient tous les deux « fils de la Mer ». Marinus serait donc la traduction latine d'un nom gaulois équivalent à Lir/Llyr qui se retrouverait dans l'ancien nom de Larchant, *Liricantus*, et dans celui de l'île de Lérins (*Lirinensi insula*) par laquelle passe saint Mathurin. Il en déduit que Manannán/Manawyddan est la forme mannoise du dieu Lug<sup>3012</sup>. C'est là une identification qu'il est le seul à faire et qui contredit même le légendaire où interviennent en même temps ces deux figures divines, comme l'*OCT*. Selon B. Robreau, le détour par Lérins, qui est donné explicitement comme le lieu où Mathurin compte acquérir le pouvoir de chasser le démon (assimilé aux serpents que chassa saint Honorat) qui possède la fille de l'empereur, est équivalent au voyage maritime des fils

---

3009 *Vie de saint Mathurin = Acta Sanctorum* : LXII (1er novembre) 250-256.

3010 Robreau 1997 : II 564-565.

3011 *Ibid.* : II 566. *Vie de saint Mathurin* §11 = *Acta Sanctorum* : LXII (1er novembre) 254.

3012 Robreau 1997 : II 565.

de Tuireann qui permet à Lug d'acquérir les moyens de sa victoire<sup>3013</sup>. Il note au passage que le motif de la guérison de la fille de l'empereur possédée par un démon et qui, une fois guérie, est baptisée se retrouve justement dans la vie de saint Honorat qui exorcise et baptise la reine des Saxons, Sibilia, équivalente à la Sibille de la *Chanson des Saisnes*. Comme dans ce dernier récit, cette Sibilia tombe également amoureuse du roi Baudouin. Il note alors que le nom de la fille de l'empereur exorcisée par Mathurin, Maximienne, « la Très Grande » est très proche du nom de la déesse irlandaise équivalente à la Sibille de la *Chanson des Saisnes*, la Morrigan, « la Grande Reine ». La fille de l'empereur s'identifie parfaitement avec la terre, à la manière de la déesse de la Souveraineté irlandaise, et avec le peuple romain qui subit une épidémie, alors qu'elle tombe malade<sup>3014</sup>. Ce motif de la princesse dont l'état de santé se reflète dans celui de ses sujets a pu être un motif de la version continentale de la seconde bataille de Mag Tured : la terre d'Irlande et son peuple, les Túatha Dé Danann, sont pareillement infestés par les démoniaques Fomóire dont nous avons précédemment montré les liens avec les serpents et les épidémies. L'intégration d'un tel motif à la *Vie de Mathurin* est logique si l'on prend en considération le fait que le motif de la déclamation des talents à la porte de la capitale et celui du corps rejeté se retrouvent dans les traditions concernant la seconde bataille de Mag Tured et plus particulièrement l'*OCT*. Or, dans ce dernier texte, le motif de la déclamation des talents à la porte de Tara apparaît non pas associé à Lug, mais à deux dieux-médecins qui vont guérir le roi Núadu de son infirmité. Le fait que l'hagiographe de saint Mathurin explique son détour par l'île de Lérins par l'obtention du moyen de venir à bout du démon de Maximienne peut certes être un rappel de l'obtention ultramarine des moyens du triomphe de Lug contre ces démons irlandais que sont les Fomóire. Cependant, le passage par le sanctuaire de saint Honorat, ainsi que d'autres éléments de la *Vie de Mathurin*, peuvent s'expliquer d'une manière différente.

Comme signalé par R. Robreau, le nom ancien de Larchant et celui des îles de Lérins tireraient leur nom d'un dieu celtique de l'océan, Lero, équivalent à Ler/Lir<sup>3015</sup>. Dans ces conditions, P. Lajoie assimile saint Mathurin à un équivalent continental de Manannán/Manawyddan sur la base de l'équivalence entre Marinus et Lir/Llyr. Selon notre auteur, le voyage de saint Mathurin jusqu'à Rome correspond par ses éléments aux récits de navigation celtiques<sup>3016</sup>. Nous avons pu voir que de nombreux éléments de l'hagiographie de saint Mathurin étaient liés à des traditions concernant l'*OCT*. Cependant, les arguments de P. Lajoie sont valables et ils ne contredisent que la paternité d'un Mathurin, héritier de Lugus, par Marinus. De plus, la raison du passage aux îles de Lérins

3013 Robreau 1997 : II 566. *Vie de saint Mathurin* §9 = *Acta Sanctorum* : LXII (1er novembre) 253.

3014 Robreau 1997 : II 567. *Vie de saint Honorat et Raimon Féraut* = Meyer 1879 : 499-500 ; *Vie de saint Mathurin* §§5, 8 = *Acta Sanctorum* : LXII (1er novembre) 251-253.

3015 Lelu 1994 ; Fromage 2000 ; Sergent 2000 ; Lajoie 2008a : 41.

3016 Lajoie 2008a : 41-43.



présentée par B. Robreau n'exclut pas celle de P. Lajoie. Comment alors envisager la figure de Mathurin ? Est-il un équivalent de Lug ou de Manannán ? Il est sans doute probable que saint Mathurin a hérité d'éléments liés aux mythologies de ces deux dieux. Primitivement, le prototype païen de Mathurin devait être un équivalent gaulois de Manannán/Manawyddan du fait de sa filiation, du nom antique de Larchant et de son lien avec la mythologie du dieu celtique de la mer. Les éléments qui enrichirent par la suite sa biographie s'y connectèrent pour deux raisons complémentaires : ces éléments rapportés se lièrent au proto-Mathurin, car ils étaient liés à la personne du dieu Lug et/ou de la version gauloise de Mag Tured qui prenait place à Larchant, lié également à Lero. Marinus en tant que père de Mathurin/Lero évoquait aussi le fait que, dans l'*OCT*, Manannán est le père adoptif de Lug<sup>3017</sup>. L'hagiographe aura donc fait un raccourci parental en faisant du Manannán gaulois le père biologique de Lug et donc de Mathurin. Ensuite, l'escale aux îles de Lérins a pu être vue comme un équivalent de la quête des fils de Tuireann, car, durant les différentes étapes de cette quête, ceux-ci se rendent auprès de plusieurs souverains de l'Autre Monde qui semblent être des alias de Manannán. Cela lie donc le voyage au sanctuaire de saint Honorat aussi bien à la mythologie du dieu de la mer celtique qu'à celle de la seconde bataille de Mag Tured. Il est intéressant de voir que les différents éléments lugiens que nous avons examinés n'ont de parallèle que dans l'*OCT* et que ce n'est que dans cette version de la seconde bataille de Mag Tured que Manannán apparaît. On comprend mieux dès lors l'enrichissement de l'hagiographie du successeur chrétien du dieu de la mer gaulois par des éléments en rapport avec un récit de bataille où il intervient et qui est également localisé à Larchant<sup>3018</sup>.

Le second récit comparable au *CMT* est un conte collecté en Basse-Bretagne par Luzel, intitulé *Alexandre le Grand*. Ainsi, le héros, Alexandre le Grand, différent du fameux roi macédonien, s'échappe d'une prison où on l'avait enfermé et s'enfuit en bateau. Il arrive sur une île où il tue un géant. Puis, il arrive en Autriche, où il apprend que le roi est attristé du meurtre du géant qui gardait son royaume. Après plusieurs épreuves qui lui permettent de gagner la main de la fille du roi, Alexandre avoue être le meurtrier du géant et propose de prendre sa place. C'est alors que le royaume d'Autriche est attaqué par les troupes du roi de Tartarie. Le roi d'Autriche donne à Alexandre le commandement de ses troupes mais celui-ci n'accepte de commander que des borgnes, des bossus et des boiteux. Durant la bataille, Alexandre est opposé au roi de Tartarie qui a tout le corps recouvert de soie de sanglier et qui ne possède qu'un seul œil au milieu du front. Alexandre le

---

3017 Ce faisant, on peut se demander si Marinus, comme Lir/Llyr, donnés comme le père de Mathurin/Manannán/Manawyddan ne serait pas primitivement un cognomen de ce dieu, ce qui aurait facilité la transition de père adoptif à père biologique de Mathurin.

3018 La tradition de Larchant et celle des îles de Lérins doivent se référer à une mythologie commune du dieu des eaux gaulois, car la légende de saint Mathurin connaît un saint Pipe, descendant chrétien du DEO PIPIO mentionné sur la côte en face de Lérins (Lajoie 2008a : 42-43)

tue d'un seul coup, le fendant en deux, ainsi que son cheval et une pierre se trouvant en dessous de lui. Puis, Alexandre massacre l'armée et la met en déroute<sup>3019</sup>.

P. Lajoye qui a analysé cette histoire y voit une version de la seconde bataille de Mag Tured dégradée sous la forme d'un conte. Reproduisons donc le tableau comparatif qu'il fait de ces deux récits :

<i>Seconde bataille de Mag Tured.</i>	<i>Alexandre le Grand.</i>
Les Túatha Dé Danann sont asservis par les Fomóire.	Le royaume d'Autriche est attaqué par les Tartares.
Arrive Lug qui doit passer des « épreuves d'admission » auprès du portier de Tara.	Arrive Alexandre le Grand qui tue le géant gardien du royaume d'Autriche et réussit plusieurs épreuves.
On confie à Lug la tête de l'armée.	On confie à Alexandre la tête de l'armée.
Pour assurer la victoire, Lug procède à un rituel magique qui le transforme en vieille femme n'ayant qu'un œil, qu'une main et qu'une jambe.	Alexandre n'accepte dans son armée que des boiteux, des bossus et des borgnes.
On oppose à Lug le géant Balor, dont l'œil unique jette du poison.	On oppose à Alexandre le roi de Tartarie, un monstre à un seul œil.
Lug mutile (ou tue) Balor d'un coup.	Alexandre tue le roi de Tartarie d'un seul coup.
Il remporte la victoire.	Il remporte la victoire.

P. Lajoye remarque au passage quelques divergences. Alors que, dans le texte irlandais, Lug se fait borgne, manchot et boiteux, dans le conte breton, c'est toute l'armée d'Alexandre qui est difforme. De plus, on ne nous dit pas si l'œil unique du roi de Tartarie a les mêmes capacités que celui de Balor<sup>3020</sup>. Cependant, sachant que le conte est breton et que les contacts entre les domaines brittonique et irlandais ont été nombreux et anciens, il avance la possibilité d'un emprunt à l'Irlande<sup>3021</sup>. Néanmoins, nous pouvons avancer deux arguments qui plaident pour une origine du conte indépendante de l'Irlande.

Le premier est le fait que le motif d'un nouvel arrivant qui remplace le gardien qu'il vient de tuer est attesté en Irlande, mais pas dans les textes liés à la seconde bataille de Mag Tured. Il s'agit de l'un des exploits d'enfance du demi-dieu fils de Lug, Cú Chulainn. Celui-ci tue le chien de garde monstrueux du forgeron Culann et, pour réparer le tort fait à celui-ci, il offre de le remplacer, le temps qu'un nouveau chien soit trouvé<sup>3022</sup>. On remarquera que l'élément de liaison entre ces deux mythes est le fait que Cú Chulainn est le fils de Lug, alors que c'est à ce dernier que P. Lajoye assimile l'Alexandre du conte de Luzel.

3019 *Alexandre le Grand* = Luzel 1995 : 217-233.

3020 Lajoye 2004 ; 2008a : 190-191 ; 2015b : 95-97.

3021 Lajoye 2008a : 191.

3022 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 874-914 = O'Rahilly 1967 : 24-25, 162-163; *Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 572-607 = O'Rahilly 1976 : 18-19, 141-142.

L'autre élément qui renvoie à une origine non-irlandaise de ce conte est la mention du caractère hirsute du roi de Tartarie dont la pilosité est comparée à celle d'un sanglier. Celui-ci a justement un parallèle dans la *Chanson des Saisnes*. A la fin de ce poème, Charlemagne est enfermé dans Tremeigne. Dans sa chambre, il rêve qu'il est assailli par un fort sanglier qui l'aurait renversé sans l'intervention de Naimés, son fidèle conseiller, qui tranche la tête de l'animal. Pendant ce temps, le saxon Calorez vient défier l'empereur à la porte de la ville. Naimés relève le défi au nom de Charlemagne. Il désarçonne d'abord son adversaire, mais lui permet de remonter pour que le combat soit égal. Il est à son tour mis à terre et doit combattre à pied. La situation semble désespérée quand l'empereur, réveillé par le bruit, survient. Sa vue redonne à Naimés une force prodigieuse. Il frappe alors si fort le saxon qu'il le fend en deux<sup>3023</sup>.

Selon B. Robreau, ce motif est celui « du porc ou du sanglier druidique ». Il compare ce passage d'un être humain vaincu sous forme animale et humaine à la mort de Cían, le père de Lug, qui est d'abord percé d'une lance sous forme de porc, puis lapidé sous forme humaine<sup>3024</sup>. Cependant, le motif du combat singulier n'apparaît pas dans cette histoire. Il s'agit là plutôt d'une embuscade. Il n'empêche que nous avons bien là la connexion lugienne, mais elle est inversée : l'homme-sanglier n'est pas l'adversaire de Lug, mais son parent ; ses meurtriers étant les ennemis de la famille de Lug. Cela peut se comprendre si l'on a à l'esprit que les (anti-)héros principaux dans l'*OCT* sont les meurtriers de Cían. Notons au passage que, tout comme ce dernier, Balor est également un parent, le grand-père, de Lug. Or, dans un récent article, nous avons montré que la mort de Cían et celle de Balor avaient des points communs<sup>3025</sup>. De plus, nous avons vu, dans le chapitre sur les Fomóire, que ceux-ci et, en particulier, Balor, pouvaient avoir une forme de suidé. Pour ce qui est du caractère hirsute, il faut nous tourner vers le domaine brittonique pour trouver un tel lien.

En effet, la mort de l'équivalent gallois de Balor, le géant Yspaddaden, est rapprochée de celle de Carolez, par B. Robreau. Celui-ci signale que le géant est décapité peu après la chasse du sanglier Twrch Trwyth. L'équivalence du sanglier et du géant serait donnée par la chevelure rebelle et le nom Yspaddaden « Buisson d'Épines », que B. Robreau rapproche d'une allusion à la chevelure hérissée comme les poils d'un sanglier, puisque, avant sa mort, il est symboliquement rasé avec le rasoir et les ciseaux qui se trouvent entre les oreilles du sanglier<sup>3026</sup>.

Cependant, B. Robreau se demande si cet épisode est lié à la tradition des Hurepois, car il intervient juste avant leur arrivée<sup>3027</sup>. On remarquera que de la même manière que la troupe conduite par Alexandre dans le conte breton possède des caractères propres à Lug, les Hurepois possèdent

---

3023 *La Chanson de Saisnes* §§282-291 = Brasseur 1989 : I 669-687.

3024 Robreau 1997 : II 560-561.

3025 Oudaer 2017.

3026 Robreau 1997 II : 561 n. 186. Sur cette chasse et ce rasage, cf. *Kulhwch ac Olwen* = Lambert 1993 : 159-164.

3027 Robreau 1997 II : 561.

également des caractères collectifs propres à cette divinité. La proximité du duel des deux champions et l'intervention des Hurepois sont deux événements qui vont sortir Charlemagne et son armée de leur immobilisme, de la même manière que l'intervention de Lug permet de triompher de Balor et du reste de l'armée des Fomóire. Si l'on compare justement l'attitude de Charlemagne, restant dans sa chambre, son champion montant la garde, on se doit d'évoquer un parallèle hiberno-scandinave relevé par P. Lajoie.

Dans son livre sur les héros eurasiatiques fils de l'orage, P. Lajoie remarque que plusieurs d'entre eux doivent combattre seuls des armées entières sans être aidés, sauf à la dernière minute<sup>3028</sup>. Deux des récits présentés par cet auteur sont particulièrement éclairants par rapport au duel qui nous occupe ici. Le premier est le *TBC*, où Cú Chulainn doit défendre seul la province d'Ulster contre une armée formée par tous les autres royaumes d'Irlande, car son peuple est dans une torpeur qui dure une neuvaine. Durant tout le récit, la chef de l'armée ennemie, la reine Medb, passe un accord avec Cú Chulainn : celui-ci accepte de ne pas massacrer l'armée adverse si on lui envoie chaque jour un héros avec qui combattre. Vers la fin du récit, Medb brise cet accord et, alors que Cú Chulainn est sur le point d'être submergé, les Ulates, menés par leur roi, se réveillent et repoussent l'envahisseur<sup>3029</sup>. Dans la *Gesta Danorum*, Starkaðr est chargé de protéger la princesse Helga. Celle-ci épouse le Norvégien Helgo, mais cela suscite la jalousie de neuf frères *berserker* qui décident d'enlever la princesse. Helgo demande donc l'aide de Starkaðr qui garde la chambre nuptiale. Peu avant l'aube, alors qu'il doit aller aider Starkaðr, Helgo est pris d'une douce torpeur consécutive à sa nuit de noces, laissant Starkaðr vaincre seul les neuf frères au prix de graves blessures<sup>3030</sup>. Dans ces deux cas, nous avons des champions qui combattent seuls des ennemis de leurs suzerains, car ceux-ci sont pris dans une torpeur. On pourrait éventuellement penser à une influence germanique sur la *Chanson des Saisnes*, mais celle-ci est à exclure totalement, car les guerriers-fauves qui interviennent dans le récit scandinave sont certes des champions liés à un animal, mais il ne s'agit pas du sanglier. En outre, aucun autre élément de la geste de Starkaðr n'est présent dans la *Chanson des Saisnes*, alors que nous venons de voir que c'est justement le cas des récits concernant Cú Chulainn. Enfin, l'arrivée de Charlemagne redonnant de la force à Naimés, alors que celui-ci était à deux doigts d'être vaincu est parallèle à l'arrivée de Conchobar et des Ulates venus secourir Cú Chulainn sur le point de faiblir.

Au vu de ce que nous venons d'exposer, il semble donc que le conte d'*Alexandre le Grand* appartienne au même groupe de récits que le *CMT*, mais dans une version qui diffère des récits irlandais sur la seconde bataille de Mag Tured par des détails qui se retrouvent, en Irlande, dans la

---

3028 Lajoie 2015b : 115-119.

3029 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster* = O'Rahilly 1967 ; *Táin Bó Cúailnge Recension I* = O'Rahilly 1976.

3030 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VI 7 = Troadec – Dillmann 1995 : 256-262.

geste de Cú Chulainn, le fils et la transposition mythique de Lug ; mais, surtout, dans la tradition galloise et dans celle de la *Chanson des Saisnes*. Tous ces éléments plaident pour une origine galloise et/ou britannique de ce conte.

On ajoutera à cela que Naimés, le champion carolingien qui abat Carolez, est l'image même du bon conseiller dans la matière de France<sup>3031</sup>. Un rôle que possède l'un des équivalents gallois de Lug, Llefelys, qui intervient dans le conte gallois du *Cyfranc Lludd a Llefelys*, comparé lui aussi à la seconde bataille de Mag Tured. Dans celui-ci Lludd Llawarian, fils de Beli et roi de Grande-Bretagne, doit subir trois fléaux. Le premier est constitué par le peuple des Coraniaid qui entendent toutes les conversations, ce qui empêche Lludd de s'en débarrasser. Le second est un combat entre deux dragons qui a lieu lors des calendes de mai et qui font retentir un cri funeste dans tout le pays. Le troisième est un magicien voleur qui plonge dans le sommeil les habitants des résidences royales pour leur voler leurs provisions. Il en réfère donc à Llefelys, son frère et roi de France. Sur ses conseils, il réussit à se débarrasser des trois calamités, restaurant ainsi l'ordre dans son royaume, tout en obtenant trois avantages : il réussit à restaurer son bon gouvernement en exterminant les Coraniaid avec une drogue magique ; il enivre les deux dragons et les enterre sous le centre géographique du pays, faisant d'eux un talisman contre les envahisseurs ; et il obtient du magicien voleur qu'il travaille désormais à la prospérité du royaume<sup>3032</sup>. En dehors de la double structure des fléaux et de leurs conséquences bénéfiques étudiées par G. Dumézil<sup>3033</sup>, il a été montré que la race des Coraniaid était similaire à celle des Fomóire par son caractère surnaturel, oppressif et par les moyens mis en jeu pour s'en débarrasser<sup>3034</sup>. De plus, les principaux héros de ce conte se retrouvent dans des personnages majeurs de la seconde bataille de Mag Tured. Ainsi, le roi Lludd Llawarian est le strict équivalent linguistique du roi Núadu Airgetlám<sup>3035</sup>. De même, son frère Llefelys, venant d'un Autre Monde ultramarin et qui résout les oppressions que subit Lludd est l'équivalent de Lug, venant lui aussi de l'Autre Monde pour restaurer la souveraineté des Túatha Dé Danann<sup>3036</sup>. Enfin, il a été reconnu que le magicien voleur du dernier épisode du conte gallois n'était autre qu'un équivalent de Bres : tous les deux accaparent la nourriture d'un royaume et, une fois attrapés, promettent de garantir l'abondance de ceux qu'ils ont lésés<sup>3037</sup>. La seule différence notable, signalée

---

3031 Moignet 1969 : 41 ; Subrenat 1987.

3032 *Cyfranc Lludd a Llefelys* = Lambert 1993 : 180-185.

3033 Dumézil 1955 : 181-182, 1968-1973 : 613-616. Peut-être y en a-t-il une troisième, celle des moyens de résolution de ces fléaux, comme le suggère C. Sterckx (2005a : I 117 n. 15).

3034 Sterckx 2005a : I 117

3035 Rees – Rees 1961 : 46 ; Le Roux 1963 : 452-453 ; Carey 1984c ; Sterckx 2005a : I 118.

3036 Sterckx 2005a : I 119.

3037 Le Roux 1963 : 452-453 ; Dumézil 1948 : 187-188 ; 1968-1973 : I 615 ; Sterckx 1986 : 74 ; 2005a : I 119.

par Gael Hily, est que là où Lug résout une situation de crise par la force martiale, Llefelys la règle par la connaissance<sup>3038</sup>.

Enfin, le dernier parallèle est le plus vénérable. Il s'agit des traditions relatives au mythe étiologique de la plaine de la Crau<sup>3039</sup>. Celles-ci ont été étudiées par Valéry Raydon, dans un ouvrage récent<sup>3040</sup>. Le mythe de la Crau repose sur des sources antiques grecques. En effet, le géographe grec Strabon, décrivant la plaine comme une curiosité géologique du sud de la Gaule, en donne plusieurs explications, dont l'une, mythologique, a pour autorité un fragment d'une tragédie perdue d'Eschyle, *Prométhée délivré*.

Dans cet extrait, le dramaturge athénien fait dire au Titan enchaîné une prophétie sur les péripéties que connaîtra Héraclès dans son voyage vers le Jardin des Hespérides. Il lui dit qu'il affrontera les Ligyens<sup>3041</sup>, mais que manquant de flèches, il voudra empoigner des pierres pour les lancer sur ses adversaires, sans en trouver aucune. C'est là que Zeus intervient, faisant pleuvoir une pluie de pierre, que son fils mortel utilise pour vaincre ses adversaires<sup>3042</sup>. V. Raydon recense sept autres témoignages antiques relatifs à ce mythe<sup>3043</sup>.

De ce tour d'horizon, V. Raydon déduit que l'origine de la Crau était liée, pour les Grecs de l'Antiquité, à un affrontement, lors du passage d'Héraclès en ces lieux, où une pluie de pierre fut déversée par son père jovien pour lui donner les armes nécessaires à sa victoire sur deux ou une foule anonyme d'adversaires, incarnant le peuple ligyens<sup>3044</sup>. Selon lui, ce mythe ne peut remonter à Eschyle ou à un autre auteur grec, car les indications qui s'y trouvent ne peuvent provenir que d'une source locale, soit les peuples Celto-Ligures de la basse vallée du Rhône, qui passa ensuite en Grèce, via la colonie phocéenne de Massalia. À l'appui de cette hypothèse, notre auteur avance que les faits mythologiques décrits n'ont aucun parallèle grec connu alors qu'ils ont des parallèles exacts dans la mythologie irlandaise. Il cite ainsi le fait que la description des pierres de la Crau comme

---

3038 Hily 2012 : 238-239.

3039 Cette plaine alluvionnaire dont le sol est recouvert d'innombrables galets est l'ancien delta de la Durance. Elle s'étend sur un peu plus de vingt milles hectares de l'ouest du département des Bouches-du-Rhône.

3040 Raydon 2013.

3041 C'est-à-dire le peuple des Ligures.

3042 Strabon, *Géographie*, IV 1 7.

3043 Hygin, *De l'Astronomie*, II, 6 (où les Ligyens veulent s'emparer du bétail que le héros vient de piller à Géryon); Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I 41 3 (où l'affrontement a lieu sur la route du retour de l'expédition civilisatrice d'Héraclès en Occident et vient de l'opposition des Ligyens à le laisser passer en Italie) ; Pomponius Mela, *Chorographie*, II 5 39 (où les Ligyens sont remplacés par Al(e)bion et Bergos/Dercynos, deux frères, fils de Neptune) ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 5 10 (où l'affrontement a lieu avec Ialebion et Dercynos, deux fils de Poséidon, à cause des bœufs de Géryon) ; Plin l'Ancien, *Histoire Naturelle*, III, 34 (fait référence à l'origine de la plaine comme étant un souvenir d'un combat d'Hercule, non-défini) ; Solin, *Collectanea rerum memorabilium*, II 6 (où il parle de l'origine de la plaine comme venant d'une pluie de pierre lors d'un combat d'Hercule) ; Solin, *Polyhistor*, II 6 (seconde édition du précédent ouvrage, où il ajoute que ce miracle est d'origine jupitérienne) ; Eustathe de Thessalonique, *Commentaires à la Périégèse des Terres habitées*, V, 76 (où il affronte, en se rendant chez Géryon, un certain Ligys, éponyme des Ligyens).

3044 Raydon 2013 : 51.

étant rondes, selon Eschyle, leur donne vocation à être des armes de jet qu'il compare à des balles de fronde, l'arme fétiche de Lug lors de la seconde bataille de Mag Tured. Celle-ci partage une nature fulgurante avec les galets de la Crau. De plus, dans l'un et l'autre récit, cette ou ces pierre(s) permettent de donner une victoire décisive à Héraclès ou à Lug et à leurs troupes éventuelles<sup>3045</sup>. Il ajoute à cela le fait que cinq textes irlandais mentionnent également le motif d'une armée mise en déroute par une pluie de pierre. Parmi ceux-ci, il cite le passage du *CMT2* où Lug ordonne aux Túatha Dé Danann d'aplanir le terrain du champ de bataille, dont ils font des cairns de pierres rondes. Ils feront usage de celles-ci contre les Fomóire, à la suite du lancement de la pierre de Lug sur Balor, les faisant pleuvoir sur eux-ci<sup>3046</sup>. Il relie le motif de la pluie de pierres à la croyance eschatologique, partagée aussi bien par les Celtes de l'Antiquité que les Irlandais médiévaux, sur le délitement du ciel<sup>3047</sup>. En effet, le texte irlandais témoignant de cette croyance le compare à une « pluie d'étoiles sur le visage de la terre »<sup>3048</sup>, de la même façon que les pierres lancées par les Túatha Dé Danann sont comparées au « bris violent des étoiles sur les mottes bariolées de la terre ferme » (*nó mar budh é briseadh buirbthrén na n-airdrionnach ar bhreacfhóduibh tuinighte na talmhan*)<sup>3049</sup>.

V. Raydon ajoute deux autres textes à son enquête. Nous ne parlerons ici que du premier d'entre eux, qui est un épisode de la vie de saint Germain d'Auxerre. Dans celui-ci, Germain, alors en Bretagne insulaire pour combattre l'hérésie pélagienne, se fait nommer chef de guerre des Bretons coalisés pour repousser une invasion des Pictes et des Saxons. Il déclame par trois fois, avec son collègue saint Loup de Troyes, un alléluia, repris en cœur par les troupes bretonnes, qui se répercute sur les gorges montagneuses avoisinantes, ce qui provoque la panique des troupes ennemies, croyant que les montagnes ou le ciel leur tombait sur la tête, si bien qu'ils se noient pour la plupart dans le fleuve tout proche<sup>3050</sup>. Comme le signale V. Raydon, le cri répercuté et amplifié qui imite un

3045 *Ibid.* : 53-58.

3046 *Ibid.* : 63-64. Les autres textes irlandais que V. Raydon cite (*Ibid.*: 64-68) sont des extraits de la *TBC*. Il s'agit du triple déluge de pierres que Cú Chulainn fait s'abattre sur les troupes de la reine Medb installées à Druim-En (*Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 1465-1468 = O'Rahilly 1967 : 41 178 ; *Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 1232-1236 = O'Rahilly 1976 : 39, 159); de la pluie de pierre que déverse Iliach mac Cass, alors qu'il se trouve dépourvu d'armes, comme Héraclès (*Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 3895-3913 = O'Rahilly 1967 : 108, 243 ; *Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 367-387 = O'Rahilly 1976: 102, 215); l'affrontement d'Amairgin mac Cass et de Cú Roí mac Dáiri (*Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 3938-3980 = O'Rahilly 1967 : 109-110, 244-245 ; *Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 3392-3410 = O'Rahilly 1976: 103, 216) et celui du même Cú Roí contre Munremar mac Gerrain, qui semble être une variante du précédent (*Táin Bó Cúailnge Recension I*, ll. 1610-1632 = O'Rahilly 1976: 50, 169-170). Dans ces deux derniers passages, les rochers projetés dans les airs par les deux protagonistes se rencontrent et se brisent en plein ciel, retombant sur les adversaires des Ulates, à la manière de la pluie de pierre de la Crau. De plus, le dernier affrontement cité va modifier le faciès d'une plaine, comme celle de la Crau, ce qui lui donnera le nom de Mag Clochair "Plaine des pierres", synonyme de celui de la plaine gauloise.

3047 Raydon 2013 : 68-71 et 76.

3048 Sur cette citation et notre analyse de la croyance à laquelle elle est liée, cf. pp. 1027-1028.

3049 *Do Chath Mhuighe Tuireadh* ll. 782-784 = Ó Cuív 1945: 40. Guyonvarc'h 1980- : 70.

3050 Constance de Lyon, *Vie de Saint Germain d'Auxerre*, III 17-18 = Borius 1965 : 154-159.

éboulement de pierres venues du ciel semble être une reproduction du bruit du tonnerre. De plus, il montre que l'événement aurait donné lieu à la création du toponyme gallois Maes Garmon « Plaine de Germain »<sup>3051</sup>. V. Raydon y voit le rhabillage chrétien d'un mythe païen mettant originellement en scène l'équivalent gallois de Lug, Llew, ou l'un de ses avatars<sup>3052</sup>. Si c'est bien le cas, il s'agit là encore d'un équivalent de la seconde bataille de Mag Tured, dans laquelle le rôle de Lug, en tant que chef de guerre venu de l'étranger, est tenu par Germain<sup>3053</sup>, tandis que les adversaires des Túatha Dé Danann sont représentés par la coalition des Pictes et des Saxons<sup>3054</sup>. On peut voir également dans le cri des évêque, le lancement de la pierre de fronde de Lug, et, dans la reprise amplifiée de cet alléluia par le reste de l'armée, le déluge de pierre que les Túatha Dé Danann font pleuvoir sur leurs ennemis dans le *CMT2*. De plus, le fait que les adversaires des Bretons soient refoulés jusqu'à une rivière où ils se noient en masse rappelle également les restes de l'armée des Fomóire qui sont repoussés jusqu'à la mer, dans le *CMT*<sup>3055</sup>.

Un autre point de concordance entre le site de Mag Tured et la plaine de la Crau est le fait qu'il s'agit de deux lieux de batailles dont la topographie, mais aussi la toponymie, sont lithiques. En effet, le nom de la Crau dérive sans doute de la racine \*kar- « rocher, pierre » qui se retrouve dans les langues celtiques : vieil irlandais *carn*, gallois *carn* et *carnedd*, breton *carnac*, qui évoquent tous des tas de pierres<sup>3056</sup>. Si l'on ajoute à ces deux sites de batailles celui de Larchant – même si l'aspect toponymique est absent – on se retrouve avec des sites où le souvenir des affrontements qui y eurent lieu se perpétua par la présence des pierres qui jouèrent le rôle de marqueurs mémoriels paysagers<sup>3057</sup>.

Ces attestations d'équivalents celtiques de la seconde bataille de Mag Tured, en dehors de l'Irlande, nous montrent bien l'importance d'un tel mythe dans les traditions de ces différents peuples. Cependant, comme nous allons le voir, la seconde bataille de Mag Tured n'est que la moitié

3051 Jacobus Usserius, *Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates*, XI = Elrington 1847-1864 : V, 383. Cette plaine y est localisée au sud de l'ancien oppidum de Yr Wyddgrug "Le Tumulus"(actuel Mont Mold dans le Flintshire).

3052 Raydon 2013 : 76-77.

3053 Sans doute également par son collègue saint Loup de Troyes, du fait l'association des figures lugiennes aux canidés (Sergent 2004 : 218-221)

3054 Peut-être que cette coalition d'un peuple étranger à l'île et d'un autre refoulé dans ses marges est l'équivalent de la coalition du peuple des Fomóire et des Fir Bolg qui affronte les Túatha Dé Danann, selon le *CMT*.

3055 Cependant, nous ne sommes pas d'accord avec les assimilations respectives de l'Hercule et du Jupiter de la Crau à Ogmios, correspondant gaulois de l'Ogma irlandais, et à Lug (Raydon 2013). Certes, Ogmios est sans doute l'une des divinités qui se cachent derrière le masque de l'Hercule gallo-romain, mais ce n'est sans doute pas la seule, car de nombreuses traditions gauloises héraldiques sont en rapport avec Lug (cf. chap. XI). De même, Lug a sans doute des aspects tonnants, mais il ne se limite pas à cela, de même que la divinité joviennne des Celtes a des aspects qui ne sont pas ceux de Lug. En outre, Lug ne fournit pas à Ogma des pierres dans le *CMT2*, mais c'est le dieu-forgeron Goibniu qui remplit cet office pour Lug. Certes, les pierres de la Crau ne sont pas des balles de fronde forgées comme celle de Lug. Or, il ne faut pas oublier que nous avons identifié un ancien alias du dieu jupitérien pancelte, dont Eochaid Ollathair est l'identité la plus connue en Irlande, en la personne d'\*Ercos/\*Percos, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, et qui est justement un lanceur de pierres.

3056 Raydon 2013: 53; Delamarre 2003: 106.

3057 Sur l'importance du caractère mnémonique des pierres, cf. pp. 102-103.



d'un ensemble qui ne peut être facilement scindé et qui trouve des équivalents dans d'autres traditions indo-européennes.

## 4. 2. Les deux batailles de Mag Tured entre elles.

La seconde bataille de Mag Tured est la conséquence de la première. Cependant, l'existence même d'une ou de deux batailles est sujette à caution. Il convient donc de clarifier cette situation pour mieux comprendre les relations existant entre ces deux récits.

### 4. 2. a. Une ou deux batailles de Mag Tured ? Un débat mythographique.

De l'avis même de H. d'Arbois de Jubainville, les deux plus anciennes listes d'histoires de la littérature irlandaise et divers documents du X<sup>e</sup> siècle ne connaissent qu'une seule bataille de Mag Tured. Ce ne serait qu'au XI<sup>e</sup> siècle, sous la plume de Flann Mainistrech (en LVI)<sup>3058</sup> que nous trouvons la première mention de deux batailles. Entre ces deux batailles, notre auteur voit la seconde comme étant la plus traditionnelle<sup>3059</sup>.

Pour H. Morris, les arguments donnés par H. d'Arbois de Jubainville ne sont pas probants : les sources anciennes ne parlent que d'une bataille de Mag Tured, simplement par leur connaissance d'une seule et non pas par d'autres détails. De plus, les documents cités ne sont qu'au nombre de trois dont deux en vers. Les exigences de la métrique de ces deux derniers pouvant aboutir à une définition brève et inexacte de la bataille en question<sup>3060</sup>. Cependant, pour cet auteur, sur la base de l'analyse des toponymes de la première bataille, celle-ci et l'arrivée des Túatha Dé Danann ne sont qu'un récit local du comté de Sligo qui fut par la suite intégré dans la pseudo-histoire irlandaise<sup>3061</sup>. Dans le même ordre d'idées, Gerard Murphy a collecté des preuves de l'existence d'une seule bataille, avant le XI<sup>e</sup> siècle, la seconde<sup>3062</sup>.

Au contraire, O'Rahilly considère que la première bataille est la plus ancienne, qu'elle serait le souvenir d'une grave défaite subie par les Fir Bolg dans le nord-ouest du Connacht, contre les troupes du Leinster. La seconde bataille ne serait que l'exploitation pseudo-historique d'un thème mythique composé sous l'influence de la première bataille. Il localise les deux batailles à Lough Arrow dans le comté de Sligo. L'in vraisemblance d'un même lieu pour ces deux batailles aurait

---

3058 *Lebor Gabála Éirenn* LVI = Macalister 1938-1956 : IV 226-227.

3059 Arbois de Jubainville 1884 : 151-152.

3060 Morris 1928 : 111.

3061 *ibid.* : 123.

3062 Murphy 1953-1955 : 196.

poussé l'un des rédacteurs de ce texte à différencier leurs lieux<sup>3063</sup>. Au contraire, A. Van Hamel considère que la seconde bataille est la seule qui soit authentique<sup>3064</sup>.

Macalister voit la première bataille comme un décalque pseudo-historique de la seconde qu'il interprète comme un conflit entre des divinités de la lumière et des ténèbres<sup>3065</sup>.

Pour G. Dumézil, les deux batailles sont originelles, car la première serait centrée sur le mythe de Núadu, tandis que la seconde concernerait surtout Lug<sup>3066</sup>. J. De Vries suit l'interprétation de Dumézil, en ajoutant que cette double bataille mythique a été coulée dans le schéma pseudo-historique lors de l'évhémérisation des dieux<sup>3067</sup>. Pour C.-J. Guyonvarc'h, la cohérence interne du récit, qui ne peut être attribuée à des rédacteurs chrétiens médiévaux, élimine la possibilité d'un dédoublement. Plusieurs incohérences et répétitions, les difficultés de lecture du manuscrit du *CMTC* et le fait que le récit commence abruptement par une pièce versifiée prouvent que le texte qui nous est parvenu n'est qu'une copie fautive d'un texte archaïque<sup>3068</sup>. Pour J. Carney, la critique de G. Murphy va trop loin, car elle dépend d'une traduction douteuse de *cétna fecht* comme « pour commencer » dans l'attestation de la bataille dans le poème de Flannacán mac Cellaig qui la cite. La phrase peut simplement signifier « la première fois » et elle impliquerai alors une comparaison implicite entre les deux batailles, ce qui tendrait à prouver l'existence ancienne des deux batailles<sup>3069</sup>. De son côté, E. A. Gray considère également, en dépit des arguments contre, que la première bataille se justifie, car elle considère que, en termes de structure narrative, les deux batailles ne sont pas des doublets et les conséquences de la première conduisent logiquement à la chaîne d'événements qui entraînera le second affrontement<sup>3070</sup>.

A contrario, Scowcroft voit dans la première bataille de Mag Tured un doublet de la seconde bataille, qui elle-même serait l'extension du seul affrontement entre Lug et Balor. Il considère ainsi que ces développements sont liés à l'évhémérisation des dieux et à son impact sur la création médiévale de la structure du schéma invasif. Pour lui, le *CMT* est davantage une reconstruction que le témoignage des croyances irlandaises pré-chrétiennes. En outre, la caractérisation de leur affrontement comme une guerre entre deux *túatha* est, selon lui, la preuve d'une conception du texte pour une audience médiévale<sup>3071</sup>. La preuve en est que Eochaid ua Floinn (en LIII) et le poète

---

3063 O'Rahilly 1946 : 144-145, 388-390. Cf. Dillon 1956 : 65-66, 70.

3064 Van Hamel 1942 : II.

3065 Macalister 1938-1956 : IV 4-5.

3066 Dumézil 1940b : 180 et ss.

3067 De Vries 1963 : 160.

3068 Guyonvarc'h 1980- : 40.

3069 Carney 2005 : 465.

3070 Gray 1981-1982 : XVIII 196, 200.

3071 Scowcroft 1988 : 34-35. Il considère que l'un des arguments en faveur de sa thèse est la grande diversité des traditions concernant les rapports familiaux de Lug et Balor, ce qui jetterait le doute sur l'authenticité de l'archaïsme de la tradition.

Tanaide (en LIV)<sup>3072</sup> ne connaissent pas les deux batailles et que la distinction apparaît avec Flann Mainistrech. Un autre indice est la proximité entre les premiers paragraphes du *CMT* et le texte du *LGÉ*. Il considère que le texte du *CMTC* fut écrit par la suite pour donner une certaine dignité à la première bataille auprès des cercles littéraires. Puis, le lieu des deux batailles fut par la suite différencié<sup>3073</sup>. Pour Scowcroft, la seule véritable différence est dans l'identité des vaincus et elle ne peut s'expliquer que par l'inclusion des Túatha Dé Danann dans un schéma pseudo-historique pré-existant, entre les Fir Bolg et les Fils de Míl, devenant les vainqueurs divins des premiers et les vaincus démoniaques des seconds. Le mélange avec la théomachie Túatha Dé Danann/Fomóire ayant donné des caractéristiques divines aux Milésiens et fomoriennes aux Fir Bolg, qui sont les seuls à ne pas affronter au final les Fomóire. Scowcroft estime que la fusion de la théomachie irlandaise avec la tradition du *LGÉ* remonte au IX<sup>e</sup> siècle.

K. McCone va encore plus loin, puisque, tout en suivant les vues de Scowcroft, il considère que la caractérisation de Bres et Lug est dépendante du modèle des rois bibliques Abimelech et David<sup>3074</sup>.

On notera enfin la position de L. Ó Buachalla, suivie par Scowcroft<sup>3075</sup>, qui considérerait que les récits pseudo-historiques concernant les Túatha Dé Danann n'étaient autres que l'adaptation de certains récits des annales royales<sup>3076</sup>, comme le poème « Flann for Érin i tig thogaid Tuathal Techtmar » de Mael Muru Othna et celui du *Bruiden Maic Da Réo*<sup>3077</sup>, où les *aithech-túatha* se soulèvent contre les rois milésiens d'Irlande et leur race. Le règne des *aithech-túatha* se trouve être désastreux et le retour du fils du dernier roi permet la reconquête du pouvoir par les Milésiens et le retour de l'ordre établi. Là, la destitution de Núadu, l'ascension au pouvoir de Bres et son mauvais règne seraient vus comme le reflet des actions des *aithech-túatha*, assimilés aux Fir Bolg et aux Fomóire, tandis que la venue à Tara et la victoire finale de Lug seraient équivalentes au retour triomphal du fils du roi milésien déchu.

Au vu de cet exposé mythographique, il convient de mettre à plat les principaux arguments évoqués.

---

3072 *Lebor Gabála Érenn* LIII, LIV = Macalister 1938-1956 : IV 214-215, 220-221.

3073 Scowcroft 1988 : 35-36.

3074 McCone 1990 : 158-159.

3075 Scowcroft 1988 : 41-42, 51-52.

3076 Ó Buachalla 1962 : 77-78.

3077 *Bruiden Maic Da Réo* = Ó Raithbheartaigh 1932 : 107-116. Le poème de Mael Muru n'est pas édité. Cependant, T. F. O'Rahilly (1946a : 154 ss.) en donne un résumé, ainsi que des sources supplémentaires concernant la *Bruiden Maic Da Réo*. Le *Lebor Gabála Érenn* (§§593a-c (c), 594 (b) = Macalister 1938-1956 : V 310-319, 322-331) donne également un résumé de ce poème.

#### 4. 2. b. La logique unitaire des deux batailles de Mag Tured.

Comme, il a été souvent remarqué par les auteurs cités, les opposants de la première et de la seconde bataille ne sont pas de même nature : les Fir Bolg sont un peuple humain, alors que les Fomóire sont des êtres à la nature profondément surnaturelle. Cependant, il est clair que, comme l'ont remarqué Dumézil et De Vries, le mythe de Núadu a des parallèles indo-européens<sup>3078</sup> qui rendent nécessaire l'existence de la première bataille. De même, le lien existant entre les deux batailles, comme montré par Gray, est un argument de poids.

D'un autre côté, l'absence de trace d'un récit équivalent au *CMT* avant le XI<sup>e</sup> siècle est problématique. Par contre, les autres arguments contradictoires peuvent être facilement remis en cause. Le fait que la seconde bataille est un développement médiéval de l'affrontement de Lug et Balor ne tient pas du tout compte de l'existence de parallèles étroits avec la structure narrative du *CMT*, comme nous allons l'exposer. De même, nous verrons que l'interprétation sociale de ces événements par Scowcroft peut très bien être comprise sans recourir à un développement tardif de la première bataille. Enfin, les arguments de McCone ne peuvent être pris au premier degré. Certes, l'accession impropre de Bres à la royauté de sa parentèle maternelle, sa conduite indigne ayant entraîné l'opprobre publique et l'aliénation de ses anciens alliés a de clairs parallèles avec la première tentative avortée de royauté chez les Hébreux, celle d'Abimelech<sup>3079</sup>. Cependant, les affinités entre les deux personnages s'arrêtent là et des liens plus probants se trouvent avec d'autres figures négatives du légendaire indo-européen. De son côté, Lug est, en effet, beau, talentueux – en particulier à la harpe –, valeureux, bon juge et est capable de tuer d'un coup de fronde un adversaire terrible. Cependant, le dossier complet de Lug ne se limite pas à cela et des équivalents gallois et continentaux de Lug possèdent également des traits similaires qui ne peuvent pas s'expliquer par la christianisation du récit<sup>3080</sup>.

On peut, cependant, considérer que les équivalences généalogiques entre les Philistins et les Fomóire ont dû jouer, en particulier dans l'affrontement de Lug et Balor, pour permettre l'émergence d'éventuelles analogies entre les récits des premiers rois d'Israël et celui du *CMT*.

On peut également considérer que les différences concernant l'affrontement de Lug et Balor entre le *CMT* et le *CMT2* sont une manipulation médiévale en vue de faire surgir davantage de proximité entre Lug et David, puisque, dans le *CMT*, le coup de fronde entraîne directement la mort de Balor, comme pour Goliath<sup>3081</sup>.

---

3078 Cf. *Infra*.

3079 Juges 9.

3080 B. Sergent (2004 : 17-365) et G. Hily (2012) ont tous les deux rassemblé de copieux dossiers sur la question.

3081 Comme le note Rebecca Blustein (2007 : 28), le motif de la pierre de fronde du roi David a fait l'objet d'exégèse, comme chez saint Augustin (*Exposés sur les Psaumes*, 143 (144) = Gori *et al.* 2001-2005 : V 173), qui l'interprète comme représentant la grâce de Dieu par laquelle David triomphe de ses ennemis. Une telle importance théologique de

Sachant cela, comment doit-on considérer l'absence d'attestations de la première bataille ? Il ne faut pas oublier que le début du *CMT*, fortement inspiré du *LGÉ*, raconte les événements de la première bataille. On peut donc considérer qu'à l'origine, il n'y avait qu'un seul récit intitulé \**Cath Maige Tuired*. Cependant, celui-ci devait contenir les événements relatifs aux deux affrontements. Peu après l'an mille, cette histoire n'existait plus de manière unifiée, mais sous la forme de deux récits. On peut avancer le choix d'une segmentation logique des deux batailles en deux récits séparés, surtout s'il y a eu, sur l'une ou l'autre partie, une perte de matière traditionnelle – ce qui pourrait également expliquer le décalque de l'introduction du *CMT* sur le *LGÉ*.

En ce qui concerne la théorie d'une conception de l'ensemble formé par les deux batailles de Mag Tured d'après des récits de confrontations entre *aithech-túatha* et Milésiens, il ne faut pas oublier que des récits similaires aux deux batailles de Mag Tured existent ailleurs dans le monde indo-européen et que selon Stieg Wikander, qui a étudié les correspondances entre les versions indo-iraniennes et scandinaves de ces traditions, deux versions de ce mytheme peuvent très bien exister au sein d'une même culture, mais sous deux formes différentes : dans l'une, les forces en présence sont les dieux et leurs adversaires, dans l'autre, les belligérants sont humains<sup>3082</sup>. Sachant cela, il se pourrait bien que le *Bruiden Maic Da Réo* et les récits similaires ne soient que la version humanisée des deux confrontations divines de Mag Tured. Celles-ci obéissant à des schémas mythiques indo-européens qui sont le mytheme de la « bataille finale » et celui de la « guerre syneciste » et aux motifs qui s'y retrouvent.

#### 4. 3. Les deux batailles de Mag Tured et le mytheme indo-européen de la « bataille finale ».

Le mytheme de la « bataille finale » est l'un des grands types de récits des diverses traditions mythologiques indo-européennes. Il convient donc de voir dans quelle mesure les deux batailles de Mag Tured en sont les héritières.

##### 4. 3. a. Présentation du mytheme de la « bataille finale » dans les différentes traditions indo-européennes.

L'origine du concept de « bataille finale » au sein des traditions indo-européennes est à rechercher dans l'étude comparée entre la seconde bataille de Mag Tured et le Ragnarök scandinave, d'Axel Olrik. Rappelons que le Ragnarök est la bataille finale qui met au prise les dieux scandinaves avec les Géants, à la fin des temps. A. Olrik a retrouvé un grand nombre d'éléments comparables

---

ce motif peut très bien expliquer le souci d'une assimilation du triomphe de Lug sur Balor à celui de David.  
3082 Wikander 1947.

entre les deux mythes. Tout d'abord, la bataille entre les dieux et les démons a lieu en une plaine bien identifiée (Vigridr/Mag Tured). Le déclencheur de cette bataille (Loki/Bres) est élevé parmi les dieux. Le roi des dieux est tué (Odin/Núadu) et il est vengé par son jeune successeur qualifié de « silencieux » (Vidar/Lug). Le « dieu fort » (Thor/Ogma) et son adversaire (le serpent de Midgard/Indech) s'entretient<sup>3083</sup>. La plupart de ces éléments sont pertinents. On peut cependant nuancer ces comparaisons, car la nature fonctionnelle des acteurs est bien différente, contrairement à leurs rôles dans ces récits. En outre, si Lug est bien le successeur de Núadu, ce n'est pas Vidar qui succède à Odin, en tant que dirigeant des dieux survivants<sup>3084</sup>.

Pour A. Olrik, la notion d'une bataille où des dieux majeurs trouvent la mort ne peut avoir de sens pour les Celtes qui les vénéraient avant l'arrivée du christianisme. Leurs morts ne pouvaient donc être envisagées que si elle prenait place dans une eschatologie future ; la place de leurs décès dans le passé ne pouvait donc être qu'une manipulation chrétienne de la chronologie de ce texte. Nous verrons par la suite que cette différence de chronologie n'est pas aussi simple que cela.

Cependant, la définition précise du mytheme de la « bataille finale » est due à Steven O'Brien<sup>3085</sup>. Celui-ci mit les travaux d'A. Olrik en parallèle avec ceux de G. Dumézil et de Stig Wikander. G. Dumézil avait, en effet, retrouvé des faits parallèles au Ragnarök scandinave et aux événements qui lui étaient associés dans le *Mahābhārata* indien<sup>3086</sup> ; ce dernier se termine par une bataille cataclysmique où les deux camps s'affrontent. Il avait également trouvé un parallèle romain aux événements du *Mahābhārata*, dans les événements qui mettent fin au règne des rois étrusques de Rome et qui donnent naissance à la République<sup>3087</sup>. S. Wikander avait, quant à lui, relevé les parallèles entre le *Mahābhārata* et la bataille suédoise de Brávellir, contée dans les *Gesta Danorum*<sup>3088</sup>. S. O'Brien décida donc d'établir une liste des motifs communs existant, non seulement, entre les trois batailles suscitées, mais aussi, dans d'autres récits de batailles ultimes indo-européennes. L'étude de ce motif fut par la suite développée par d'autres auteurs qui affinèrent la liste des critères comparatifs, tout en nourrissant ce champ de recherche d'autres récits : en Arménie, la chronique pseudo-historique intitulée *l'Histoire des Arméniens* de Moïse de Khorène et l'épopée de David de Sassoun<sup>3089</sup> ; en Grèce, il s'agit de la lutte des dieux et des Titans racontée par

---

3083 Olrik 1922 : 59, 67 (cité par O'Brien 1976 : 296).

3084 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 53 = Dillmann 1991 : 101 ; *Völuspá* §62 = Boyer 1992 : 548.

3085 O'Brien 1976.

3086 Dumézil 1968-1973 : I passim.

3087 *Ibid.* : III chap. IV.

3088 Wikander 1960.

3089 Ahyon 1998, 2000.

la Théogonie d'Hésiode<sup>3090</sup>. Nous présenterons tout d'abord les différents critères définissant ce mytheme<sup>3091</sup>.

La liste qui suit des caractéristiques du mytheme de la « bataille finale » inclut toutes les variantes, tel que développée par les continuateurs d'O'Brien<sup>3092</sup> :

- I. Un personnage royal ou divin (A) arrive dans la communauté des héros ou dieux concernés. Ce personnage se caractérise par une ascendance paternelle d'origine étrangère, commune ou inconnue, tandis que sa mère est un membre respectable de la communauté.
- II. Ce personnage devient roi par défaut ou par ruse.
- III. Les sujets de ce roi ou les descendants de son prédécesseur (B) sont traités durement ou injustement.
- IV. Le roi entreprend une série de projets de constructions, en particulier de fortifications.
- V. Le roi traite les étrangers favorablement, devenant leur ami et leur allié, jusqu'à, parfois, maintenir sa souveraineté par leur aide.
- VI. 1. Un outrage final commis par le roi ou son entourage force ses sujets à l'exiler.
- VI. 2. Ou les descendants de son prédécesseur sont envoyés en exil<sup>3093</sup>.
- VII. Le nouveau dirigeant (C) autour duquel le peuple se rallie a les caractéristiques suivantes :  
1) il est de la famille du roi exilé (A) par sa mère et 2) son père est tué alors que le héros était enfant, parfois par le roi étranger sur lequel il se venge ainsi (A).
- VIII.1. Le roi exilé (A) trouve refuge parmi les ennemis traditionnels du peuple qui l'a exilé, desquels il peut descendre.
- VIII.2. Ou le futur dirigeant (C) trouve refuge dans le territoire ennemi.
- IX. Une trêve suit l'exil, permettant aux deux partis de préparer la bataille finale<sup>3094</sup>.

---

3090 Bray 2000.

3091 Récemment, P. et A. Sauzeau (2007a) ont repris le dossier de la « bataille finale » en le mettant en rapport avec le concept de quatrième fonction. Ils considèrent que les différences observées entre les différents récits sont les évolutions locales d'un même proto-mythe de base qu'il désigne sous le terme de « matrice mythique ». Celle-ci se définit comme étant un récit racontant un conflit catastrophique, marquant la fin d'un âge, entre des protagonistes qui ne sont pas fondamentalement étrangers (*ibid.* : 29-30). De notre côté, nous gardons la classification d'O'Brien, qui nous permet de comparer plus distinctement les différents récits appartenant à ce mytheme avec le *CMT*. Cependant, leur concept de « matrice mythique » montre bien que l'absence d'un ou plusieurs éléments dans les récits comparés ne signifie pas pour autant une absence de parenté de ceux-ci avec le *CMT*.

3092 O'Brien 1976 : 299-300 ; Ahyon 1998 : 451-452 ; Bray 2000 : 360-361 et 365. Dominique Briquel (2007 : 23 n. 53) ne pense pas que la Titanomachie, associée par D. Bray à ce mytheme, appartienne au même ensemble comparatif. Selon lui, cet affrontement originel fait partie de l'affermissement du pouvoir originel de Zeus et n'appartient pas au thème de la crise finale, comme dans l'histoire de Prométhée. Nous avancerons plus loin des arguments en faveur de la comparaison de D. Bray.

3093 D. Briquel (2007 : 21) considère que l'outrage est en lien avec une femme.

3094 D. Briquel (*Id.*) ajoute que cette trêve est marquée par l'envoi d'ambassades.

X. L'un des personnages principaux, de l'un ou l'autre camp, qui est, personnellement ou non, impliqué dans la bataille finale, possède la faculté de blesser, paralyser, détruire ou de terrifier d'un simple regard.

XI. La « bataille finale » : 1) prend place sur une plaine célèbre ; 2) comprend la mort de figures notables des deux camps qui s'entre-tuent en combat singulier ; 3) entraîne la mort d'un grand nombre de personnes et a les effets d'un cataclysme général.

XII. Il y a une période de chaos social, de désordre et/ou de corruption et d'anarchie générale qui est annoncée ou est initiée par la bataille finale. Celle-ci marque ainsi la fin d'un âge meilleur que le suivant.

Tous les critères de ce schéma mythique sont remplis par la seconde bataille de Mag Tured<sup>3095</sup>. Il convient donc de les développer par rapport à cette bataille et celles qui en sont les plus proches<sup>3096</sup>.

#### 4. 3. b. Comparaison des traditions indo-européennes concernant la « bataille finale » et la seconde bataille de Mag Tured.

Les différents moments de la seconde bataille de Mag Tured qui correspondent au schéma mythologique de la « bataille finale » sont les suivants. Nous enrichirons les observations de S. O'Brien et de ses continuateurs par des éléments issus des autres versions du récit de la seconde bataille de Mag Tured<sup>3097</sup> :

I. Le personnage du *CMT* qui répond à ce critère est Bres (A). Son origine est en effet mixte : c'est un étranger par son père, Elatha, le roi des Fomóire, et un Túatha Dé Danann par sa mère. La position de sa mère parmi les Túatha Dé Danann permet son accession au trône<sup>3098</sup>. Dans la pseudo-histoire romaine, le roi qui ouvre la dynastie des roi étrusques, Tarquin le Superbe, est également un métis : il est de mère étrusque et de père grec. C'est un étranger pour les Romains sur lesquels il règne. Selon S. O'Brien, à l'origine, le père de Tarquin devait être étrusque et sa mère romaine<sup>3099</sup>. En Inde, le roi « étranger » qui mènera à la bataille de Kuruksetra est l'aveugle Dhrtarāṣṭra (A), dont le père est l'ermite hideux Vyāsa, tandis que sa mère est la princesse Ambikā<sup>3100</sup>. Dans la pseudo-histoire arménienne, le rôle du roi étranger est tenu par Ervand, dont la mère appartient à la dynastie arménienne des Arshaguni, mais il est né d'une union surnaturelle comparable à la conception du

---

3095 Bray 2000 : 369.

3096 D. Briquel (2007 : 19-20) note qu'il ne faut pas prendre la structure de ce mythe de manière trop rigide et que celui-ci a pu se réaliser selon des formes sensiblement différentes de celles du schéma théorique.

3097 Après avoir explicité les différents critères concernant la seconde bataille de Mag Tured, nous présenterons les autres traditions équivalentes, dans l'ordre décroissant de leur proximité avec la bataille irlandaise, sauf en ce qui concerne le Ragnarök, car celui-ci a des spécificités particulières qui nécessitent qu'il soit examiné en dernier. Si l'un des récits parallèles à la seconde bataille de Mag Tured n'apparaît pas sous un ou plusieurs critère(s), cela signifie qu'il(s) ne le(s) rempli(ssen)t pas.

3098 O'Brien 1976 : 305.

3099 *Ibid.* : 312. Cf. n. 3387.

3100 O'Brien 1976 : 309. Cf. *Mahābhārata*, I 100.



Minotaure<sup>3101</sup>. Si l'on se tourne du côté de l'épopée de *David de Sassoun*, le souverain étranger est Mélik (A), roi d'Égypte, la plus grande puissance de l'époque, il est le fils illégitime de Mher le Grand, le roi arménien de Sassoun, et de la veuve du roi d'Égypte. Considéré comme égyptien, il est donc né d'un père étranger et d'une mère qui est reine d'Égypte<sup>3102</sup>. Dans la *Théogonie*, le roi étranger est Kronos (A), fils d'Ouranos et de Gaia. Le caractère hétérogène du père par rapport à la communauté divine existante apparaît, selon Daniel Bray, dans le fait qu'Ouranos n'est pas amical envers Gaia et leurs enfants, emprisonnant ces derniers sous la terre<sup>3103</sup>. Dans la *Gesta Danorum*, le roi aveugle Harald (A) est le fils de la princesse danoise Gurid et d'Halfdan Bogardson, un roturier hideux<sup>3104</sup>. Dans la série d'événements qui mènera au Ragnarök, S. O'Brien propose de voir, dans le souverain étranger, Loki (A), un membre de la race des géants qui vit parmi les dieux<sup>3105</sup>. À cela, Edgar C. Polomé a objecté que Loki n'est pas un métis et qu'il est définitivement étranger au monde des dieux scandinaves<sup>3106</sup>. Nous avons proposé de voir le roi métis dans une autre figure que celle de Loki, celle du dieu Ullr/Ollerus (A)<sup>3107</sup>. Si tel est le cas, on peut considérer néanmoins que Loki partage la place de A avec son « fils » illégitime.

II. Bres devient roi, car Núadu (B), son prédécesseur, a perdu son bras, ce qui est une mutilation incompatible avec le statut royal<sup>3108</sup>. S. O'Brien ne le note pas, mais l'accession de Bres au trône repose sur l'avis des femmes des Túatha Dé Danann, sans doute du fait de la beauté de Bres, qui lui donne son nom<sup>3109</sup>. Or, l'avis politique des femmes est néfaste en Irlande<sup>3110</sup>. Tarquin l'Ancien accède au trône à la mort du roi Ancus (B), en envoyant les héritiers légitimes en expédition de chasse et en étant ensuite élu roi grâce, en grande partie, aux suffrages de la plèbe. Tarquin le Superbe, son (petit-)fils et doublet, devient roi après avoir détrôné et tué son prédécesseur, Servius Tullius (B)<sup>3111</sup>. Dans le *Mahābhārata*, Dhṛtarāṣṭra devient le régent du royaume de son prédécesseur et demi-frère, Pāṇḍu (B), car les fils de celui-ci sont trop jeunes pour exercer le pouvoir<sup>3112</sup>. Dans la pseudo-

3101 Ahyar 1998 : 453. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 37 = Mahé – Mahé 1993 : 193-194.

3102 Ahyar 2000 : 381. Cf. *David de Sassoun*, II 2 5-9, III 1 = Feydit – Orbéli 1964 : 178-185, 193-322.

3103 Bray 2000 : 362.

3104 *Ibid.* : 307. L'aveuglement, la laideur du père et certains autres parallèles généalogiques font d'Harald et de Dhṛtarāṣṭra de proches équivalents (Wikander 1960 : 84-85). Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VII 9, 10 1 = Troadec – Dillmann 1995 : 308-317.

3105 O'Brien 1976 : 301.

3106 Polomé 1996 : 136.

3107 Celui-ci est le fils de la déesse Sif, épouse de Thor, mais il est le beau-fils de celui-ci. Certains indices présents dans la *Lokasenna* permettraient d'identifier son père comme étant Loki et cela d'autant plus que nombre de ses caractéristiques le rapprochent de Bres (Oudaer 2013 : 98-99).

3108 O'Brien 1976 : 305.

3109 *Cath Maige Tuired* §§14, 21 = Gray 1982 : 26-29.

3110 Gray 1981-1982 : XVIII : 200-201.

3111 O'Brien 1976 : 312-313. Pour la prise de pouvoir de Tarquin l'Ancien et l'histoire des fils d'Ancus, cf. n. 2131 ; pour la prise de pouvoir de Tarquin le Superbe, cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 46-48 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, IV 38-41.

3112 O'Brien 1976 : 309. Cf. *Mahābhārata*, I 117-119.

histoire arménienne, après la mort du roi Sanatruk (B), Ervand se sert de l'anarchie ambiante pour être proclamé unanimement roi d'Arménie<sup>3113</sup>. Du côté de l'épopée arménienne, Melik devient le souverain de Sassoun après la mort de Mher le Grand (B), alors que son fils légitime, David, est encore un enfant<sup>3114</sup>. Chez Hésiode, Kronos conspire avec Gaia pour punir Ouranos de son crime, en le châtrant et en usurpant ainsi son trône<sup>3115</sup>. Au Danemark, Harald devient roi, car il est le dernier descendant mâle de la famille royale<sup>3116</sup>. Du côté des dieux scandinaves, S. O'Brien considère qu'en dépit du fait que Loki n'apparaît jamais comme le roi des dieux scandinaves, il peut être considéré comme un roi des géants, sous le pseudonyme d'Utgard-Loki<sup>3117</sup>. E. C. Polomé considère que l'argument n'est pas recevable en lui-même<sup>3118</sup>. De notre côté, nous avons pu voir que la tradition danoise fait d'Ollerus, le possible fils illégitime de Loki, le successeur d'Odin (B) après que celui-ci a été forcé de partir en exil<sup>3119</sup>.

III. En tant que sujets de Bres, les Túatha Dé Danann souffrent beaucoup. Ils sont soumis au paiement du tribut des Fomóire sous son règne et Bres traite les champions des Túatha Dé Danann comme de simples serviteurs, tout en soumettant leur peuple à son avarice<sup>3120</sup>. À Rome, le règne de Tarquin le Superbe est marqué par la cruauté, car il tue tous ceux qui s'opposent à lui<sup>3121</sup>. En Inde, les héritiers du roi Pāṇḍu – les Pāṇḍavas – subissent, comme sujets de Dhṛtarāṣṭra, des injustices et voient leur vie menacée, à cause des actions du régent et de ses fils<sup>3122</sup>. En Arménie, lors de sa prise de pouvoir, Ervand tue tous les enfants de son prédécesseur, sauf un, et il n'a de cesse de le persécuter et de chercher à l'éliminer. De plus, il ne fait pas confiance à ses sujets<sup>3123</sup>. Dans l'épopée arménienne, la ville de Sassoun devient tributaire de Melik qui persécute ses habitants<sup>3124</sup>. En Grèce, Kronos maltraite les siens : il libère les Titans, mais il maintient ses frères Hécatonchires et Cyclopes sous terre, tandis qu'il avale tous ses enfants dès leur naissance, à cause d'une prophétie l'avertissant qu'il sera destitué par l'un de ses enfants<sup>3125</sup>. Dans la *Gesta Danorum*, Harald est décrit

3113 Ahyan 1998 : 453. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 37 = Mahé – Mahé 1993 : 194.

3114 Ahyan 2000 : 381. Cf. *David de Sassoun*, III 1 8 = Feydit – Orbéli 1964 : 201.

3115 Bray 2000 : 362. On notera au passage que, dans la Titanomachie comme dans le *CMT*, le roi déchu connaît la mutilation d'un membre. On peut nous objecter que dans le mythe irlandais, le successeur n'est pas le mutilateur, mais l'on verra plus loin que le mutilateur de Núadu, Sreng, est un doublet Fir Bolg de Bres, le successeur du roi des Túatha Dé Danann.

3116 O'Brien 1976 : 307. Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VII 10 1-4 = Troadec – Dillmann 1995 : 317-318.

3117 *Ibid.* : 301.

3118 Polomé 1996 : 136.

3119 Oudaer 2013 : 99-100.

3120 O'Brien 1976 : 305.

3121 *Ibid.* : 313. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 49.

3122 *Ibid.* : 309. Cf. *Mahābhārata*, I 119.

3123 Ahyan 1998 : 453. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 37-40, = Mahé – Mahé 1993 : 194-196.

3124 Ahyan 2000 : 381. Cf. *David de Sassoun*, III 1 8 = Feydit – Orbéli 1964 : 201.

3125 Bray 2000 : 362.

comme cruel avec ses sujets<sup>3126</sup>. Du côté de l'eschatologie divine scandinave, S. O'Brien note que les dieux souffrent entre les mains de Loki<sup>3127</sup>.

IV. Le Dagda doit ériger les fortifications de la résidence de Bres et Ogma doit transporter des fagots de bois<sup>3128</sup>. À Rome, les deux Tarquins font des constructions renommées, comme une muraille de pierre pour parachever les fortifications romaines, la construction du temple de Jupiter, l'installation de sièges au Circus Maximus et le creusement de la Cloaca Maxima. Pour achever ces travaux, Tarquin l'Ancien doit trouver des ouvriers dans les rangs des hommes libres pour faire le travail des esclaves<sup>3129</sup>. En Inde, la construction de la citadelle d'Indraprastha par les Pāṇḍavas remplit ce critère<sup>3130</sup>. Le roi arménien Ervand fait construire – à cause de la méfiance que lui inspire ses sujets – la ville d'Ervandashad où il réside, qui est entourée d'un rempart et est renforcée par une citadelle aux hauts murs. Il fait construire un canal pour l'alimenter en eau potable. Il fait aussi construire une autre ville, Bagaran, similaire à la précédente, pour accueillir les autels de ses idoles. Il fait également construire le magnifique village d'Ervandakert et il se construit une réserve de chasse en faisant entourer d'un mur une forêt<sup>3131</sup>. Dans *David de Sassoun*, c'est l'éponyme du récit qui – comme les Pāṇḍavas indiens – réalise les constructions : il construit un monastère et le pont qui y mène, alors que la ville est encore sous la domination de Melik<sup>3132</sup>. Dans la *Théogonie*, aucune grande construction n'est mentionnée durant le règne de Kronos, mais les murailles de bronze, servant à emprisonner Kronos et les Titans dans le Tartare, sont construites juste après la défaite de Kronos par l'un de ses enfants avalés, Poséidon<sup>3133</sup>. En Scandinavie, Loki joue un rôle important dans la construction des murailles d'Asgard<sup>3134</sup>.

V. Bres traite non seulement les étrangers – les Fomóire – favorablement, mais il obtient pour eux le tribut de son peuple<sup>3135</sup>. À Rome, Tarquin déploie de grands efforts pour gagner l'amitié des Latins, les ennemis de Rome, dans l'espoir de consolider son pouvoir<sup>3136</sup>. Selon la pseudo-histoire

---

3126 O'Brien 1976 : 307. Cf. Saxo Grammaticus, *La geste des Danois*, VII 12 2 = Troadec – Dillmann 1995 : 328.

3127 *Ibid.* : 301. À cela, nous avons ajouté qu'il semble que Loki prenne les côtés négatifs de cet archétype, car Ullr/Ollerus n'est jamais crédité d'actes négatifs contre ses sujets (Oudaer 2013 : 100).

3128 O'Brien 1976 : 305. Certes les fagots de bois ne sont pas pour la construction de la palissade, mais pour le chauffage de l'armée. Cependant, comme l'ont montré A. et P. Sauzeau (2017b : 141-142), à travers la correspondance entre, d'une part le Dagda et Ogma et, d'autre part, en Grèce, Amphion et Zéthos, lors de la construction de la muraille de Thèbes, Ogma devait être, au départ, chargé d'amener le bois pour la construction du fort de Bres. Pour V. Raydon (2013: 95-97) les activités effectuées par le Dagda et Ogma doivent être vues comme une codification d'un aspect fonctionnel particulier de ces divinités : pour le premier, sa fonction de dieu-druide, maître du savoir ; pour le second, le fait qu'il est un dieu-magicien, maître de l'écriture oghamique, gravée sur des morceaux de bois.

3129 O'Brien 1976 : 313-314. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 38 5-7, 50-51.

3130 *Ibid.* : 309. Cf. *Mahābhārata*, I 199.

3131 Ahyon 1998 : 453. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 39-42 = Mahé – Mahé 1993 : 196-197.

3132 Cf. *David de Sassoun*, III 3 = Feydit – Orbéli 1964 : 250-270.

3133 Bray 2000 : 362.

3134 O'Brien 1976 : 301.

3135 O'Brien 1976 : 305.

3136 *Ibid.* : 314. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 52.

arménienne, Ervand ne craint personne, car il est l'allié des empereurs romains Vespasien et Titus. Cependant, il dut leur céder la Mésopotamie – qui appartenait à l'Arménie<sup>3137</sup>. Dans l'épopée arménienne, Melik, qui est souverain d'Égypte, utilise les forces de son pays pour maintenir Sassoun sous sa domination<sup>3138</sup>. Chez Hésiode, Kronos favorise ses frères et sœurs, les Titans, plutôt que ses enfants, les dieux, et il dépend des premiers pour maintenir son pouvoir contre les seconds<sup>3139</sup>. Au Danemark, Harald recrute de nombreux héros étrangers – en majorité non-scandinaves – pour former une armée qui empêche toute insurrection de la part de son peuple<sup>3140</sup>. Pour S. O'Brien, le fait que Loki favorise souvent les géants au profit des dieux est une preuve de ce motif<sup>3141</sup>.

VI. L'outrage final commis par Bres est, selon S. O'Brien, le fait qu'il étend sa pauvre hospitalité au poète Coirpre qui le satirise, mettant ainsi un terme à sa prospérité, ce qui permet à ses sujets de le destituer<sup>3142</sup>. En fait, la déchéance est double, puisque l'action de Coirpre n'en est que la seconde partie ; la première étant le mauvais jugement que Bres rend à la suite du meurtre de Cridenbél<sup>3143</sup>. L'outrage final à Rome est le viol de Lucrece par le fils de Tarquin le Superbe, Sextus, et le suicide de celle-ci en conséquence. Cela choque si profondément les citoyens de Rome qu'ils chassent les Tarquins de la ville<sup>3144</sup>. En Inde, l'outrage final est une partie de dés truquée entre l'aveugle Dhṛtarāṣṭra et Yudhiṣṭhira, l'aîné et roi des Pāṇḍavas, poussé par son fils maléfique Duryodhana, au cours de laquelle Draupadi, la femme des Pāṇḍavas, est humiliée. Cette partie se terminant par la perte de leur royaume et leur exil<sup>3145</sup>. Dans l'épopée arménienne de *David de Sassoun*, le massacre des troupes des deux expéditions égyptiennes envoyées par Melik contre Sassoun, pour y lever des taxes et punir ses habitants, marque la fin de la domination égyptienne sur la ville<sup>3146</sup>. En Scandinavie, Loki est enchaîné jusqu'à la fin des temps, à cause du meurtre du dieu Baldr par le dieu aveugle Hödr qu'il a dirigé<sup>3147</sup>. Pour E. C. Polomé, ce n'est pas l'outrage final de Loki qui motive son emprisonnement, mais le fait qu'il ait insulté les dieux à la fin de la *Lokasenna*, alors que ceux-ci sont reçus par le géant Aegir<sup>3148</sup>. À cela nous pouvons objecter que c'est durant ce

3137 Ahyan 1998 : 453. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 38 = Mahé – Mahé 1993 : 195.

3138 Ahyan 2000 : 381. Cf. *David de Sassoun*, III 3 10-13, 4 1-3 = Feydit – Orbéli 1964 : 265-274.

3139 Bray 2000 : 362.

3140 O'Brien 1976 : 307-308. Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VII 10 7-10 = Troadec – Dillmann 1995 : 320-321.

3141 *Ibid.* : 301.

3142 *Ibid.* : 305.

3143 Oudaer 2013 : 212-214.

3144 O'Brien 1976 : 314. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 58-60; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, IV 64-85.

3145 *Ibid.* : 309-310. Cf. *Mahābhārata*, II 43-65. Il s'agit de la seconde variante de ce critère, mais nous verrons plus loin qu'il a son importance en comparaison des faits irlandais.

3146 Ahyan 2000 : 381. Cf. *David de Sassoun*, III 4 5-6 = Feydit – Orbéli 1964 : 276-280.

3147 O'Brien 1976 : 301.

3148 Polomé 1996 : 136.

banquet qu'il révèle qu'il est le meurtrier de Baldr<sup>3149</sup>. Il nous faut ajouter que, avec la partie de dés truquée du *Mahābhārata*, la responsabilité de Loki dans le meurtre de Baldr fournit l'équivalence la plus proche de la destitution de Bres en Irlande. Rappelons les éléments de la comparaison que nous avons proposée à ce sujet. Dans les traditions indiennes et scandinaves, un personnage au moins en partie mitrien meurt (Baldr) ou est exilé (Yudhiṣṭhira) à cause d'un aveugle. En Irlande, le mitrien Dagda risque la mort à cause de Cridenbél. Dans les trois histoires, le meurtre ou l'exil sont basés sur la tromperie : un rameau de gui devient une arme fatale (en Scandinavie) ; une partie truquée (en Inde) ; l'empoisonnement d'une nourriture au moyen de trois pièces d'or indigestes (en Irlande). Dans les trois mythes, le tueur est aidé par un conseiller : les mauvais conseillers Duryodhana et Loki, en Inde et en Scandinavie ; Óengus Mac Óc, en Irlande<sup>3150</sup>. À ces différents éléments, nous pouvons ajouter un nouvel argument, qui nous avait échappé à l'époque. De la même manière que dans le mythe irlandais, la déchéance du roi se fait en deux temps ; en Inde, il y a deux parties de dés successives : la première conduit à la perte de tous les biens de Yudhiṣṭhira, son royaume, sa liberté, celle de ses frères et de Draupadi, puis, après l'annulation de la première partie par l'aveugle Dhṛtarāṣṭra, une dernière partie qui voit l'exil des Pāṇḍavas<sup>3151</sup>. Or nous avons vu que la première partie de la déchéance de Bres impliquait la perte par celui-ci de la prospérité de son royaume, sous la forme de la vache acquise par le Dagda – équivalente à Draupadi, l'incarnation de la prospérité du royaume de Yudhiṣṭhira – tandis que la seconde partie de la déchéance de Bres consistait en son exil. En Scandinavie, aussi, l'outrage final de Loki est en deux parties. La mort de Baldr, dans laquelle Loki a une part active, est le premier acte, comme nous l'avons vu dans la comparaison avec les éléments indo-irlandais. Il n'en reste pas moins qu'il ne révèle officiellement son rôle dans la mort de Baldr que lors du banquet des Ases chez Aegir. En effet, lors de ce banquet, il n'est pas accueilli par les Ases dans un premier temps, puis ceux-ci l'acceptent finalement, c'est alors qu'il commence à les insulter jusqu'à ce qu'il soit chassé par l'arrivée de Thor ; s'ensuit alors la capture et l'enchaînement de Loki<sup>3152</sup>. Il y a là un schéma inverse de la réception de Coirpre par Bres, comme nous le montre le tableau comparatif suivant :

	<i>CMT</i>	<i>Lokasenna</i>
--	------------	------------------

3149 *Lokasenna* §28 = Boyer 1992 : 480.

3150 Oudaer 2013: 29-38. À ces éléments, nous avons aussi ajouté, en nous servant de la version de la mort de Baldr de la *Gesta Danorum*, que le meurtre de Baldr ou de Cridenbél entraînait indirectement l'exil des rois des dieux après qu'ils aient tenté d'obtenir (vainement ou non) justice. De plus, nous avons montré qu'Óengus, tueur indirect de l'aveugle irlandais, est également un équivalent de Váli/Bous, le vengeur de Baldr. Enfin, le Dagda, comme Odin, qui sont deux dieux-pères, obtiennent une "vache" au cours du processus judiciaire qui suit le meurtre : le Dagda obtient sa vache par la non-efficacité de la justice de Bres, tandis qu'Odin obtient de posséder sexuellement Rindr/Rinda, "la Vache", pour que son fils, Váli/Bous lui rende justice.

3151 Cf. n. 3145.

3152 *Lokasenna* = Boyer 1992 : 472-489.

Invité.	Coirpre	Loki
Hôte.	Bres	Aegir (et les dieux)
Qualité initiale de la réception	Coirpre est reçu volontiers par Bres.	Les dieux refusent tout d'abord l'entrée à Loki, car il a tué un serviteur d'Aegir.
Évolution de la réception.	Bres lui offre une mauvaise hospitalité qui ne convient pas à son rang.	Loki demande de pouvoir revenir en vertu des lois de l'hospitalité, ce que les dieux acceptent.
Rétribution de l'invité.	Coirpre satirise Bres.	Loki insulte les dieux présents.
Personnage qui part en conséquence.	Bres est obligé de quitter la royauté et de s'exiler suite à la satire de Coirpre.	Loki est obligé de partir, car les dieux en appellent à Thor. Il est ensuite rattrapé par eux et enchaîné.

Si l'on prend également en compte le fait que nous avons identifié Coirpre comme l'équivalent irlandais de Bragi, le dieu scandinave de l'éloquence, qui est celui qui décide qui est digne de banqueter avec les dieux<sup>3153</sup>, on a là une parfaite inversion entre les deux épisodes. À cela, il nous faut également ajouter le récit de la mort de Bres qui met fin à son règne et dont la tradition se retrouve dans le *LGÉ* et le *CMTC*. Les circonstances de cette mort semblent être un amalgame entre plusieurs moments du *CMT*. Ici, l'accaparement par Bres du lait des vaches brunes sans cornes ou unicolores des hommes d'Irlande, correspond, à la fois, aux Fomóire qui accaparent le bétail des Túatha Dé Danann et, inversement, à l'obtention par le Dagda d'une vache brune sans corne lors de la première partie de la déchéance de Bres. De plus, Bres est l'objet d'une tromperie mortelle de la part de Lug et du druide Findgoll mac Findamnas, à travers un stratagème, alors que, dans le *CMT*, Bres, dans un contexte où sa vie est menacée, tente vainement de tromper Lug et Máeltné. Dans les deux cas la tromperie porte sur les bovins d'Irlande et leur production laitière. De plus, l'avidité dont fait preuve ici Bres envers le bétail irlandais est équivalente à celle que montre son correspondant, Duryodhana, vis-à-vis de Draupadi, en tant que représentation de la prospérité du royaume de Yudhiṣṭhira. En outre, le fait que l'on ait là un stratagème qui vise à éliminer un accapareur par un stratagème nous rappelle également la première partie de la déchéance de Bres. Les affinités entre ces deux outrages terminaux de Bres peuvent être démontrées selon un tableau comparatif :

	Mort de Bres, selon les <i>Dindshenchas</i> .	Première partie de la déchéance de Bres, selon le <i>CMT</i> .
Un personnage est menacé dans sa prospérité...	Nechtán (à travers le bétail de ses sujets).	Le Dagda (à travers sa nourriture).
...par l'appétit d'un accapareur.	Bres (qui veut boire le lait de toutes ces vaches).	Cridenbél (qui mange la nourriture du Dagda).
Pour tuer l'accapareur, la victime utilise un stratagème...	Nechtán empoisonne Bres en lui faisant croire qu'il boit du lait de vache, alors qu'il boit de l'eau de tourbière empoisonnée, contenue	Le Dagda empoisonne Cridenbél, en lui faisant manger de l'or dissimulé dans sa nourriture.

	dans des vaches factices...	
...de nature végétale	...en bois, tandis que les vrais vaches sont maquillées au moyen d'un feu de fougères et d'une bouillie de graines de lin.	Bres considère que Cridenbél a été tué au moyen d'une herbe empoisonnée.
Le stratagème lui a été donné par une ou des tierce(s) personne(s).	Lug et Findgoll.	Le Mac Óc.
Le stratagème entraîne le départ de Bres pendant sept ANS et sa perte.	Bres part à la recherche d'un remède pendant sept jours, sept mois et sept ANS, avant de revenir sur la colline où il a bu l'eau croupie et où il meurt.	Après cette première déchéance, Bres est déchu de la royauté par la satire de Coirpre. Les Túatha Dé Danann le poussent à l'exil pendant sept ans. Il revient ensuite en Irlande où il perd définitivement la royauté, en étant défait lors de la seconde bataille de Mag Tured.

La présence de deux conseillers auprès de Nechtán peut se comprendre si l'on prend en compte le motif de la négociation finale de Bres. Ici, Lug remplace parfaitement le Mac Óc comme décepteur de Bres, car, selon C. Sterckx, ces deux personnages peuvent partager des traits communs qui les rapprochent sans les assimiler<sup>3154</sup>. Pour ce qui est de Findgoll, on remarquera que la deuxième partie de son nom, *goll*, signifie « borgne », ce qui nous rappelle que d'autres personnages intervenant dans des mythes similaires sont également des déficients visuels : Cridenbél, Hödr et Dhrtarāstra sont aveugles. On peut également noter que la mort de Bres est un équivalent de celle de Baldr. Dans les deux cas, un meurtrier effectif et un (ou plusieurs) conseiller(s) s'unissent pour le tuer, au moyen d'un stratagème végétal d'apparence inoffensive (vache de bois, branche de gui), alors que leur communauté respective est réunie au grand complet. Enfin, à la suite de la mort de Baldr, Hermódr est envoyé au royaume des morts pour ramener Baldr dans le monde des vivants, mais la mission échoue<sup>3155</sup>. En Irlande, Bres part à la recherche, avant sa mort, d'un remède à son empoisonnement, mais il échoue également. En ce qui concerne Ullr/Ollerus, celui-ci s'enfuit simplement à la nouvelle du retour d'Odin pour mourir à l'étranger<sup>3156</sup>. Ce personnage a donc une mort consécutive à sa déchéance, à travers un voyage, tout comme Bres dans le récit de sa mort.

VII. Lug est le nouveau meneur (C) autour duquel les Túatha Dé Danann se rallient. Sa mère Ethlenn qui fait partie des Fomóire est la fille de Balor, leur champion (1). Pour S. O'Brien, cette position généalogique peut s'expliquer, car Balor a assumé le rôle de principal antagoniste, tenu plus tôt dans le récit par Bres, au cours de la bataille finale. Comme il le remarque, la relation existant entre Balor et Bres est complexe. En effet, ce dernier est désigné, comme Balor, comme étant un « petit-fils de Nét » (*Húi Néit*). En outre, le fait que Balor, dans le *CMT2*, fuit le champ de bataille et demande à Lug de l'épargner une fois que celui-ci l'a retrouvé est parallèle aux négociations que

3154 Sterckx 1996a : 130.

3155 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 49 = Dillmann 1991 : 90-93.

3156 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, III 4 11-12 = Troadec – Dillmann 1995 : 114-115.

Bres mène pour que Lug l'épargne, à la fin du *CMT*. S. O'Brien note également que Bres, comme Balor est tué à Carn Húi Néit par Lug<sup>3157</sup>. Nous pouvons ajouter que nous avons vu que l'*OCT* fait de Bres le fils de Balor, ce qui ferait du premier, connaissant les liens généalogiques de Balor et de Lug, l'oncle de Lug. De plus le père de Lug est tué alors que le héros est enfant par Balor (2). À Rome, c'est Lucius Junius Brutus qui mène l'insurrection contre les Tarquins. Il est le fils de la sœur de Tarquin le Superbe (1) et son frère, Marcus Junius Brutus – qui porte le même nom que leur père, ce qui en fait un doublet probable – est tué par Tarquin le Superbe. Il décide alors de feindre l'idiotie et de rester silencieux, jusqu'au moment du suicide de Lucrece, où il révèle sa vraie nature et pousse les siens à la révolution pour se venger de Tarquin le Superbe (2)<sup>3158</sup>. Dans le *Mahābhārata*, les Pāṇḍavas sont les meneurs du camp des « bons » (C) : ils sont les neveux de Dhṛtarāṣṭra (1) et leur père est mort durant leur enfance, mais pas de la main du régent (2)<sup>3159</sup>. En Arménie, le héros qui s'oppose à Ervand est le seul survivant du massacre des enfants de son prédécesseur, Artashes (C). Celui-ci n'est pas le neveu d'Ervand, mais il appartient à la même dynastie (1). Son père a été tué alors qu'il était jeune (2)<sup>3160</sup>. Dans l'épopée arménienne, David est le meneur de l'insurrection (C). il est le demi-frère de Melik (1). Le père de David meurt lorsqu'il n'est qu'un nourrisson (2)<sup>3161</sup>. En Grèce, le chef des dieux est Zeus (C) qui, en plus d'être le fils de Kronos, est également son neveu par sa sœur et épouse, Rhéa (1)<sup>3162</sup>. Au Danemark, le chef de l'opposition à Harald, Ring (C), est le fils de la sœur d'Harald (1)<sup>3163</sup>. Lors du Ragnarök, le nouveau meneur identifié par S. O'Brien est Vidarr, le fils d'Odin (C). Celui-ci est le fils d'une géante (2) - qui n'est pas forcément la sœur de Loki – et il venge Odin en tuant le loup de Fenrir qui l'a tué (2)<sup>3164</sup>. Pour E. C. Polomé, Vidarr ne peut être vu comme le sauveur des dieux et le lien avec Loki n'existe pas<sup>3165</sup>. On peut cependant objecter à celui-ci que, même si la mère de Vidarr n'est pas une sœur de Loki, il est, par sa mère, de la même race que Loki. En outre, si Vidarr n'avait pas tué le loup de Fenrir, celui-ci aurait empêché la renaissance du monde<sup>3166</sup>.

---

3157 O'Brien 1976 : 305-306.

3158 O'Brien 1976 : 314. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 56 4-12 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, IV 67-70.

3159 *Ibid.* : 310.

3160 Ahyan 1998 : 453-454. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 37, 43-46 = Mahé – Mahé 1993 : 194, 198-201.

3161 Ahyan 2000 : 381. Sur les deux derniers points, cf. *David de Sassoun*, II 2 12 = Feydit – Orbéli 1964 : 187-189.

3162 Bray 2000 : 363.

3163 O'Brien 1976 : 308. Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VII 11 1 = Troadec – Dillmann 1995 : 322.

3164 O'Brien 1976 : 301-302.

3165 Polomé 1996 : 136.

3166 Dominique Briquel (2007 : 45, 53 et passim) donne des arguments allant dans ce sens.



VIII.1. Bres trouve refuge chez les Fomóire et demande leur aide pour reprendre son trône<sup>3167</sup>. À Rome, Tarquin le Superbe trouve refuge en Étrurie, la terre de ses ancêtres étrangers, où il demande de l'aide pour reprendre le pouvoir, puis auprès des Latins<sup>3168</sup>. Dans l'épopée arménienne de *David de Sassoun*, la fin de la domination de Melik sur Sassoun ne constitue pas à proprement parler un exil en Égypte, mais son éviction de la ville<sup>3169</sup>. En Scandinavie, Loki fuit le monde des dieux, après son outrage final chez Aegir, et il trouve refuge dans une maison, à proximité de laquelle les dieux s'emparent de lui pour le lier.

IX. La trêve préparant l'affrontement final prend la forme d'un délai de sept ans qu'il demande à ses sujets qui viennent de le destituer. Pendant cette période, il rassemble les forces des Fomóire et les Túatha Dé Danann se préparent également durant cette période<sup>3170</sup>. À Rome, le fait que la guerre n'éclate pas immédiatement, mais à la suite d'un intermède à la durée indéfinie, permet aux deux camps de préparer la guerre<sup>3171</sup>. En Inde, une période de treize ans sépare l'exil des Pāṇḍavas de la bataille finale de Kurukṣetra<sup>3172</sup>. En Arménie, Artashes passe de nombreuses années en exil en Iran, où il prépare la conquête de l'Arménie avec l'aide des Iraniens<sup>3173</sup>. Dans *David de Sassoun*, après avoir été expulsé de Sassoun, Melik commence à lever une armée dans les deux tiers du monde lui appartenant<sup>3174</sup>. Dans la *Théogonie*, Titans et dieux s'affrontent vainement pendant dix ans, avant que l'avantage ne soit en faveur des seconds, par l'arrivée dans leurs rangs des Hécatonchires<sup>3175</sup>. Dans la *Gesta Danorum*, après s'être déclaré la guerre, Harald et Ring passent sept ans à préparer la guerre<sup>3176</sup>. Dans l'eschatologie divine nordique, le moratoire précédant la bataille finale est représenté, selon S. O'Brien, par la période où Loki et Fenrir sont emprisonnés, et durant laquelle les dieux préparent le conflit final avec l'entraînement des *einherjar* – les guerriers d'Odin – et les forces du mal par l'élaboration de Naglfar, le vaisseau qui doit amener l'armée des morts<sup>3177</sup>. Ce point de vue est contesté par E. C. Polomé qui considère que l'emprisonnement des principales figures démoniaques et la préparation des forces en présence n'ont que peu de rapport entre eux<sup>3178</sup>. On peut lui objecter que, même s'il n'y a pas de rapport clair entre la trêve préparatoire et ces emprisonnements, la première prendra fin lorsque Loki et Fenrir seront libérés.

3167 O'Brien 1976 : 306. On peut peut-être y ajouter l'autre version de ce critère, où c'est le futur dirigeant (c) qui trouve refuge dans le territoire ennemi. Dans le *CMT* et l'*OTC*, cela serait Lug, qui revient de l'Autre Monde, mais ces deux histoires ne disent pas que son séjour dans l'Autre Monde a été motivé, dans ces récits, par Bres ou les Fomóire.

3168 O'Brien 1976 : 314. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 60 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 3.

3169 Ahyan 2000 : 381.

3170 O'Brien 1976 : 306.

3171 *Ibid.* : 314.

3172 *Ibid.* : 310. Comme exposé dans le *Mahābhārata* (I 55).

3173 Ahyan 1998 : 454. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 43 = Mahé – Mahé 1993 : 198.

3174 Ahyan 2000 : 381. Cf. *David de Sassoun*, III 5 1 = Feydit – Orbéli 1964 : 286-288.

3175 Bray 2000 : 363.

3176 O'Brien 1976 : 308. Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VII 12 1 = Troadec – Dillmann 1995 : 328.

3177 *Ibid.* : 303.

3178 Polomé 1996 : 136.

X. Le personnage principal impliqué dans la bataille finale, qui possède un regard néfaste, est Balor dont l'œil maléfique cause la perte de l'armée ennemie. À Rome, durant la guerre contre les Étrusques de Porsenna, le champion romain Horatius Cocles, qui est borgne, arrête l'armée étrusque, sur le pont menant à la ville, d'un simple regard<sup>3179</sup>. Dans le *Mahābhārata*, la princesse Gandhari décida, avant d'épouser l'aveugle Dhṛtarāṣṭra, de porter un voile pour le reste de sa vie pour ne pas humilier son mari. Juste après la bataille, emporté par la fureur et le chagrin de la mort de ses fils et petit-fils, elle aperçoit, à travers son voile, le bout des doigts de Yudhiṣṭhira, et ce regard provoque le pourrissement de ses ongles, ce qui n'en fait plus un sacrificateur parfait et, donc, un roi parfait<sup>3180</sup>. En Arménie, Ervand a un œil maléfique grâce à des pratiques magiques. Lorsque le jour pointe, ses serviteurs doivent placer devant ses yeux des pierres d'obsidienne qu'il fracasse par son seul regard<sup>3181</sup>. Chez Hésiode, les Cyclopes qui forgent les armes des dieux et, en particulier, la foudre de Zeus à laquelle ils sont liés par leurs noms<sup>3182</sup>, sont des géants à l'œil unique, pouvant être comparés aux autres personnages monoculaires, selon D. Bray<sup>3183</sup>. Au Danemark, l'un des neveux du roi Harald, Olo, est décrit comme ayant un feu dans le regard qui paralyse de terreur ceux sur qui il pose les yeux. Du côté de l'eschatologie divine nordique, l'œil unique d'Odin est mis en relation avec sa capacité à paralyser ses ennemis<sup>3184</sup>.

XI. La « bataille finale » du *CMT* prend place sur la fameuse plaine de Mag Tured (1). Durant celle-ci, des héros majeurs des deux camps meurent, comme Núadu, Ogma, Indech, Bres/Balor, etc... La plupart d'entre eux meurent en combat singulier (2). Le nombre des tués est aussi important que les étoiles du ciel<sup>3185</sup>. À Rome, la bataille finale prend la forme de trois tentatives séparées des Tarquin pour vaincre Rome : la bataille de la forêt d'Arsia, le siège de Rome par les Étrusques de Porsenna et, enfin, la bataille du Lac Régille. Ces trois batailles ont donc lieu dans des endroits bien déterminés (1). Dans la première, Arruns, fils de Tarquin, et Brutus s'entretuent et durant la bataille du Lac Régille, le maître de la cavalerie romaine, Aebutius, lance une charge contre Octavius Mamilius, le chef des forces latines, et ils se blessent mutuellement. Valerius, le frère du consul romain, attaque Tarquin et est tué. Mamilius et le héros romain Titius Herminius s'entre-tuent. Il y a donc là aussi un grand nombre de combats singuliers, entraînant la mort de figures majeures des

---

3179 Tite-Live, *Histoire romaine*, II 10 2-11 ; Polybe, *Histoires*, VI 55 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 23-25, 35 ; Aurélius Victor, *Hommes illustres de la ville de Rome*, XI – Horatius Cocles. Notons au passage que ce borgne semble finalement moins proche de Balor que de Lug, puisqu'il est également boiteux (Lajoye 2006).

3180 Ahyon 1998 : 451-452. Cf. *Mahābhārata*, I 103, XI 15.

3181 Ahyon 1998 : 454. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 42 = Mahé – Mahé 1993 : 197-198.

3182 Rappelons que le nom de Stéropès dérive de steropè « éclair », celui de Brontès de brontè « tonnerre » et Argès évoque la racine signifiant « blanc, brillant, lumineux » (Sergent 2004 : 307).

3183 Bray 2000 : 363.

3184 Ahyon 1998 : 452. Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VII 11 1 = Troadec – Dillmann 1995 : 322.

3185 O'Brien 1976 : 306-307.

deux camps (2)<sup>3186</sup>. La bataille indienne de Kurukṣetra se passe sur la plaine célèbre du même nom (1). Elle inclut tous les kṣatriyas les plus importants de cette période et nombre d'entre eux sont tués en combat singulier durant cette bataille (2). Cette bataille est cataclysmique par le grand nombre des guerriers tués (3)<sup>3187</sup>. En Arménie, la bataille qui voit la défaite d'Ervand se déroule sur une plaine appelée Ervandavan, qui tient sa célébrité de la défaite de ce roi en ce lieu (1). Stépan Ahyan donne l'exemple du champion Gisak qui meurt en combat singulier lors du paroxysme de la bataille (2). L'armée d'Ervand est massacrée, mais du fait du caractère historique du récit, sans aucun terme cataclysmique (3)<sup>3188</sup>. Dans l'épopée arménienne, l'affrontement final se passe aux portes de Sassoun (1). David tue Melik en combat singulier (2). L'armée du roi égyptien est comparée aux étoiles dans le ciel, David la massacre si bien qu'une rivière de sang emporte les corps des soldats (3)<sup>3189</sup>. Chez Hésiode, la bataille finale entre les Titans et les dieux prend place entre les forteresses des deux camps : le Mont Othrys et le Mont Olympe qui délimitent tous les deux la plaine de Thessalie (1). Il n'y a pas de mort en combat singulier qui soit attesté, mais il y a un aspect cataclysmique qui est décrit (3)<sup>3190</sup>. Au Danemark, la confrontation finale entre Harald et son neveu a lieu sur la plaine de Brávellir – ce qui tranche avec les autres combats anonymes rapportés par Saxo Grammaticus (1). Un grand nombre de nobles participent à cette bataille et nombre d'entre eux y meurent (2). Le nombre des morts s'élève à 42 000, sans compter les roturiers, et le massacre est décrit en termes d'eschatologie cosmique<sup>3191</sup>. Lors du Ragnarök, la bataille finale a lieu sur la plaine de Vigridr (1). Elle voit s'entre-tuer les principaux dieux et leurs adversaires monstrueux (2). Elle est accompagnée de catastrophes naturelles, dont l'embrasement du monde suivi de son engloutissement (3)<sup>3192</sup>.

XII. La bataille finale est suivie, dans la pseudo-histoire irlandaise, par la venue des Fils de Míl<sup>3193</sup>. Elle marque donc la fin de l'âge des dieux et le début des ancêtres des Irlandais actuels. Les Túatha Dé Danann se retirent alors dans l'Autre Monde, où ils poursuivent une existence idyllique qui est loin d'être aussi difficile que celle des humains qui leur ont succédé. Cette présence humaine se terminera par une fin du monde marquée par le chaos social et l'anarchie, comme il a été prédit par la Morrigan. La seconde bataille de Mag Tured marque donc la dégénérescence du monde jusqu'à sa dissolution finale<sup>3194</sup>. A Rome, la bataille du Lac Régille est suivie d'une période de lutte, qui marque la transition entre la période de la royauté et celle de la république, durant laquelle de

3186 *Ibid.* : 314-316. Cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, II 19-20 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 14-18.

3187 *Ibid.* : 310. Cf. *Mahābhārata*, VI-X.

3188 Ahyan 1998 : 454. Cf. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, II 46 = Mahé – Mahé 1993 : 199-200.

3189 Ahyan 2000 : 381-382. Cf. *David de Sassoun*, III 5 13-18 = Feydit – Orbéli 1964 : 304-319.

3190 Bray : 364.

3191 O'Brien 1976 : 308-309. Cf. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, VIII 1-5 = Troadec – Dillmann 1995 : 331-341.

3192 *Ibid.* : 303.

3193 Cf. *infra*.

3194 O'Brien 1976 : 317 ; Bray 2000 : 366-367.

nombreux soldats romains sont endettés et virtuellement asservis aux Patriciens, ce qui conduit à une révolte populaire, similaire à un cataclysme final, à l'échelle du microcosme romain<sup>3195</sup>. En Inde, la bataille de Kuruksetra, marque le début du quatrième âge (*yugas*) du cycle présent de l'univers (*kalpa*), le Kali Yuga, le pire de tous qui s'achèvera avec la fin du monde<sup>3196</sup>. En Grèce, l'affrontement des dieux et des Titans marque la fin de l'âge d'or sur lequel régnait Kronos, et le début de la dégénérescence progressive des différentes races humaines jusqu'à celle de l'époque d'Hésiode, la race de fer, qui doit se terminer par un cataclysme final<sup>3197</sup>. En Scandinavie, le Ragnarök n'est pas le moment qui marque le début de la déchéance universelle jusqu'à la fin du monde, mais il s'agit de la fin du monde, elle-même précédée ici par la déchéance universelle. C'est également une époque transitoire, qui sera suivie d'un nouvel âge d'or, durant lequel les enfants des dieux régneront, de la même manière que le Kali Yuga indien mène, après sa conflagration finale, au début d'un nouveau cycle, marqué par un nouvel âge d'or là aussi<sup>3198</sup>. S. O'Brien fait également le parallèle entre le récit des événements qui précèdent la fin du monde qui est fait par la sorcière de la *Voluspá* scandinave, et la description de la déchéance finale du monde par la Morrígan dans le *CMT*<sup>3199</sup>.

Comme on peut le voir, les douze points du mytheme de la bataille finale se retrouvent non seulement dans le récit de la bataille de Mag Tured, mais également dans nombre de textes indo-européens d'origines diverses.

Il existe également un parallèle, qui n'est pas compris dans les critères définissant ce mytheme, entre la seconde bataille de Mag Tured, le récit du siège de Rome par Porsenna et la « bataille finale » indienne. Ce point commun entre les trois récits est, comme nous allons le voir, un élément prouvant la cohérence du mytheme. Le rapprochement a été fait tout d'abord, entre l'une des trois incarnations de la « bataille finale » romaine et le récit indien, par G. Dumézil qui voyait dans l'héroïne romaine Clélie un équivalent de l'indienne Draupadi. La première apparaît comme faisant partie des jeunes otages donnés à Porsenna, selon l'accord conclu entre celui-ci et Rome, et qui comprend également l'amputation de sept districts que les Romains avaient pris précédemment aux Véiens. Clélie entraînant ses compagnes près du fleuve s'enfuit avec elles à la nage. Cependant, par respect des termes du traité, les Romains rendent Clélie et ses compagnes à Porsenna. Durant leur retour, les Tarquins essaient de les prendre dans une embuscade, mais elles sont sauvées par l'intervention de Porsenna ou de son fils. Une fois en présence du dirigeant étrusque, le courage de la Romaine suscite son admiration et il la récompense en lui donnant un cheval de guerre et en la

3195 O'Brien 1976 : 316 ; Bray 2000 : 367. cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, II 23-24, 27-30.

3196 O'Brien 1976 : 317 ; Bray 2000 : 366. Sur cette transition, cf. Sauzeau – Sauzeau 2017a : chap. XVII.

3197 O'Brien 1976 : 317 ; Bray 2000 : 365-366.

3198 O'Brien 1976 : 317 ; Bray 2000 : 368.

3199 O'Brien 1976 : 304.

libérant ainsi que les autres otages<sup>3200</sup>. Selon G. Dumézil, l'histoire de Clélie correspond à la partie de dés durant laquelle les héros indiens manquent de tout perdre, jusqu'à l'outrage final subi par Draupadi qui conduit Dhṛtarāṣṭra à réagir et à libérer ses neveux. Dans les deux cas, c'est l'action de l'héroïne qui permet de libérer les siens alors qu'ils sont impuissants aux mains des mauvais, à travers la réaction d'un des dirigeants de ce camp<sup>3201</sup>. Cette interprétation a été suivie et renforcée par D. Briquel et N. J. Allen, qui pensent également que Draupadi, à travers l'outrage qu'elle subit, doit être aussi rapprochée de Lucrece<sup>3202</sup>. Le fait que nous ayons la partition en deux d'une même figure indienne dans la tradition romaine nous rappelle que, dans le *CMT*, la correspondante de Draupadi n'est autre que la vache du Dagda. Or, c'est cette vache qui va finalement permettre la récupération du bétail des Túatha Dé Danann, après leur affrontement avec les Fomóire. En effet, Clélie appelle les autres jeunes à franchir la rivière pour s'échapper, tandis que la vache du Dagda pousse les autres vaches à la suivre, alors qu'elle appelle son veau, lorsqu'elles sont prisonnières du pays des Fomóire, dans un Autre Monde ultramarin. De plus, alors que l'équivalent irlandais de Clélie est une vache, l'héroïne romaine est liée au cheval.

Un autre parallèle entre récit irlandais et romain de la « bataille finale » existe dans les suites de la seconde bataille de Mag Tured et celles de la bataille de la forêt Arisia. Cette dernière se termine par une intervention divine, une voix qui les désigne comme vainqueurs<sup>3203</sup>. Dans le *CMT*, c'est la Bodb qui parcourt l'Irlande pour proclamer la victoire des Túatha Dé Danann.

À Rome, comme en Irlande, la trêve est précédée d'ambassades. Dans les deux cas, il y a un complot qui va avoir pour conséquence la mort d'un ou plusieurs des fils de l'un des personnages principaux. Chez les Romains, l'ambassade envoyée par les Tarquins pour récupérer leurs biens n'est qu'une ruse mensongère pour préparer un complot visant à les remettre au pouvoir. Une fois celui-ci éventé, les fils de Brutus, qui s'y sont associés, sont condamnés à être exécutés<sup>3204</sup>. Dans le *CMT*, c'est Ruadán, fils de Bres, qui va chez les Túatha Dé Danann pour les espionner et y tuer leur forgeron. Là aussi, le complot échouera et Ruadán mourra. Cette mort des fils de Brutus, D. Briquel la compare à la mort des fils d'Odin dans l'eschatologie scandinave, en tant que deuil subit par le chef des Bons en prélude à l'affrontement final<sup>3205</sup>. En Irlande, inversement, c'est le chef des Mauvais, Bres, qui connaît un deuil dans sa descendance.

---

3200 Tite-Live, *Histoire romaine*, II 13 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 4 ; Plutarque, *Vie de Publicola*, XIX ; Aurélius Victor, *Hommes illustres de la ville de Rome*, XIII – Clélie.

3201 Dumézil 1968-1973 : III 286-291.

3202 Briquel 2007 : chap. IV ; Allen 2009 : 495, 499.

3203 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 16 2-3 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, II 7 2 ; Valère Maxime, *Les Faits et dits mémorables*, I 8 5 ; Plutarque, *Vie de Publicola*, IX 6.

3204 Tite-Live, *Histoire romaine*, II 3-5 = Bayet – Baillet 1941 : 5-9 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 3-13 1 ; Plutarque, *Vie de Publicola*, III-VII.

3205 Briquel 2007: 257-258.

#### 4. 3. c. Deux autres récits comparables à la seconde bataille de Mag Tured : l'affrontement des dieux indiens contre Jalandhara et la Gigantomachie grecque.

Dans un article récent, P. Lajoie a tenté de montrer que la seconde bataille de Mag Tured avait deux autres équivalents. Le premier, indien, raconte la lutte entre le Danava Jalandhara conté dans l'*Uttara Khanda*, dernière partie du *Padma Purāna*<sup>3206</sup>. Le second n'est autre que le combat entre les Géants et les dieux grecs, la *Gigantomachie*, contenue dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore.

La validité d'une telle comparaison ne peut être confirmée que par l'adéquation entre les points communs existant entre ces trois récits et les critères du mythe de la bataille finale :

I. Dans le *Padma Purāna*, le roi étranger correspond à Jalandhara (A). Il résulte de l'union de la colère de Śiva, fondue, depuis le ciel, dans le Gange (la déesse Ganga) qui s'unit ensuite à l'Océan<sup>3207</sup>. Dans la *Gigantomachie*, les Géants sont le fruit des gouttes de sang d'Ouranos tombées sur la Terre. Cette naissance serait due à la colère de la Terre. Parmi ces Géants, Alcyonée (A ?), l'un des deux chefs – l'autre est Porphyrion – est qualifié, par certains manuscrits, de « fils de Ciel-Océan et de la Terre »<sup>3208</sup>. Selon P. Lajoie, cette leçon poserait l'équivalence entre Ganga et Gaia, toutes les deux fécondées depuis le ciel<sup>3209</sup>. Dans les deux cas, nous avons une origine mixte, puisque nous avons bien vu, dans le cas de la Titanomachie, que Kronos, le mauvais roi métis, était issu d'Ouranos et de Gaia, comme le sont les Géants. Jalandhara possède aussi une origine à la fois céleste et chthonienne par la colère de Śiva qui se répand dans le Gange. Cependant, comme nous l'avons vu, cette naissance est également aquatique. Notons aussi que, comme Bres, Jalandhara est lié généalogiquement aux dieux par Ganga et la colère de Śiva. Pour P. Lajoie, on retrouve l'équivalence de Jalandhara et des Géants – Alcyonée, en particulier – dans la naissance de Bres qui est un métis entre une Túatha Dé Danann et un Fomóire, ces derniers ayant une symbolique marine, comme nous l'avons vu auparavant. Or, le lien entre Jalandhara et la Mer de Lait, son oncle, est perpétuellement rappelé. P. Lajoie rappelle également que Jalandhara naît avec une puissance redoutable et que cela rappelle la précocité de Bres, qui semble avoir quatorze ans, alors qu'il n'en a que sept<sup>3210</sup>. Dans le même ordre d'idée, les Géants grecs sont décrits comme des géants anguipèdes<sup>3211</sup>, comme l'étaient à l'origine les équivalents continentaux des Fomóire<sup>3212</sup>. Rappelons

---

3206 Ce texte encyclopédique, rédigé entre le VIII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle de notre ère, par divers auteurs et existant en de nombreuses recensions est l'un des dix-huit puranas majeurs. L'*Uttara Khanda* contient surtout des textes mythologiques et légendaires en rapports avec des fêtes indiennes. Nous nous baserons sur la traduction de ce récit par Vans Kennedy (1831), comme P. Lajoie, tout en indiquant, pour chaque utilisation de ce texte, le chapitre du récit et la pagination de V. Kennedy.

3207 *La légende de Jalandhara*, I = Kennedy 1831 : 457.

3208 Hésiode, *Théogonie*, 180-185 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 I. Cf. Carrière – Massonnie 1991 : 166 n. 32.

3209 Lajoie 2011 : 113.

3210 *Id.* Cf. *La légende de Jalandhara*, I = Kennedy 1831 : 457-458.

3211 Cf. p. 236.

3212 Cf. p. 210.

également, qu'en Grèce, les Géants naissent tout formés, mais jeunes<sup>3213</sup>, ce qui rappelle ce thème de la précocité. On pourra ajouter à ces arguments que, en Grèce comme en Inde, Jalandhara comme les Géants sont suscités par la colère, ils sont donc des éléments de vengeance. Or, le nom de l'un des chefs des Fomóire, Indech, signifie « Vengeur ». Cette nomenclature d'Indech et la précocité de Bres seraient donc là aussi des éléments anciens supplémentaires à créditer au récit de la seconde bataille de Mag Tured.

II. Contrairement à Bres, les Géants ou leurs meneurs ne deviennent pas rois, sans doute du fait qu'ils représentent une opposition guerrière et non pas souveraine au pouvoir de Zeus<sup>3214</sup>. De son côté, Jalandhara, s'il devient roi, le devient non pas par ruse ou défaut, mais en conquérant le royaume d'Indra (B) au terme d'une bataille<sup>3215</sup>. P. Lajoie note fort justement qu'il n'y a pas de première bataille entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire, mais qu'il en existe une entre les Túatha Dé Danann et les Fir Bolg<sup>3216</sup>. On remarquera qu'Indra, en tant que roi des dieux perdant le pouvoir au profit du roi étranger, correspond parfaitement à Núadu (B) par rapport à Bres, ce qui rapproche la prise du pouvoir de Jalandhara de celle de ce dernier.

III. En ce qui concerne la qualité du règne de Jalandhara, celui-ci est décrit comme un règne parfait<sup>3217</sup>, alors qu'en Irlande le règne de Bres est calamiteux. Il y aurait donc une inversion entre ces deux récits. Cependant, elle n'est qu'apparente, car comme le note P. Lajoie, en Irlande comme en Inde, les dieux sont voués à la pauvreté et privés de festin<sup>3218</sup>. En Grèce, le vol des vaches du soleil par le Géant Alcyonée est, selon P. Lajoie, une autre façon de signaler que la prospérité des dieux a été volée<sup>3219</sup>. En outre, ils oppriment les hommes<sup>3220</sup>, ce qui peut être vu comme une alternative à l'oppression du peuple maternel du roi étranger dans le mythe grec.

IV. Jalandhara, comme Bres, se fait construire une demeure sur une terre que lui a cédée un de ses parents. Son père, l'Océan, lui donne un royaume – en Irlande, Ériu donne une terre à Bres – et l'Asura Maya lui construit une capitale<sup>3221</sup>. Ce dernier point est équivalent à la construction des fortifications de la demeure de Bres par le Dagda.

V. Aussi bien en Grèce qu'en Inde, il n'est pas facile d'établir si les meneurs sont favorables aux étrangers. Cependant, comme il a été montré par D. Bray dans le cas de la Titanomachie, Kronos est

---

3213 Briquel 1983-1984 : 45.

3214 *Ibid.* : 44-45.

3215 *La légende de Jalandhara*, IV-VI = Kennedy 1831 : 461-469.

3216 Lajoie 2011 : 115. Nous reviendrons par la suite sur les implications d'une telle comparaison entre la première victoire de Jalandhara contre les dieux et celle des Túatha Dé Danann sur les Fir Bolg.

3217 *La légende de Jalandhara*, VII = Kennedy 1831 : 469.

3218 Lajoie 2011 : 117. En Inde, les dieux sont exilés, privés de sacrifice et de soma. Ce dernier point renvoie au fait que les dieux irlandais ne reçoivent plus de nourriture en rétribution de leurs dons dans le *CMT*.

3219 Lajoie 2011 : 117. Cf. Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 I. Nous avons également comparé ce vol à celui du bétail d'Irlande par les Fomóire (Oudaer 2013 : 46 n. 133).

3220 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V 71 4 ; Pausanias, *Périégèse*, VIII 28 1.

3221 *La légende de Jalandhara*, II = Kennedy 1831 : 458-459.

aidé par ses frères les Titans, de la même manière qu'Alcyonée est aidé par les autres Géants. De même, Jalandhara est dans le camp des Danava, alors qu'il descend pour moitié des dieux.

VI. Le thème de l'outrage final qui exile le roi en préliminaire de la bataille finale n'apparaît pas de la même manière qu'en Irlande et cela aussi bien en Grèce qu'en Inde. En effet, cet outrage n'a pas pour effet d'entraîner la chute préliminaire à la bataille finale, mais il est donné comme la cause de la bataille finale qui mène à la chute du mauvais roi (en Inde) ou comme la cause de la mort de l'un des chefs des Géants durant la bataille (en Grèce). Jalandhara veut posséder Parvati, la femme de Śiva, qui est l'une des plus grandes richesses de celui-ci. Durant la bataille, il prend l'apparence de Śiva et va rejoindre Parvati et il tente de copuler avec celle-ci, mais Parvati prend conscience de la tromperie et elle se transforme en lotus entouré de ses servantes sous forme d'abeilles. Jalandhara apprend alors que ses troupes ont été massacrées et il rejoint le lieu de la bataille, où il sera vaincu<sup>3222</sup>. En Grèce, Porphyriion, l'un des deux meneurs des Géants, se lance à l'assaut d'Héra et d'Héraclès. Zeus lui instille du désir pour Héra et le Géant tente alors de la violer. Zeus le foudroie alors, tandis qu'Héraclès le perce d'une flèche<sup>3223</sup>. Une variante donnée par Strabon affirme que c'est Aphrodite qu'un Géant tente de violer avant d'être tué par Héraclès<sup>3224</sup>. Nous pouvons ajouter à cela que, selon Nonnos, Gaia encouragea les Géants à affronter les dieux pour qu'ils puissent faire des déesses leurs épouses<sup>3225</sup>. Comme l'avance P. Lajoye, en Inde, comme en Grèce, la perte d'un chef du camp des « mauvais » vient de son désir pour une femme du camp des « bons »<sup>3226</sup>. Ce motif ne se retrouve apparemment pas dans le *CMT*, mais rappelons que les vaches des Túatha Dé Danann et, en particulier, celle gagnée par le Dagda sont des hypostases de la déesse de la souveraineté, de la même façon que l'est Draupadi, en Inde. L'outrage fait à cette dernière mènera à la perte de Duryodhana comme à celle de Jalandhara et des Géants grecs. L'outrage fait à Draupadi est l'équivalent inverse de la déchéance de Bres, celle-ci l'est également pour les déchéances des adversaires des dieux sus-cités.

VII. En Inde, celui qui vient au secours des dieux est Śiva (C)<sup>3227</sup>. Ici, ce n'est pas l'ascendance maternelle de Śiva qui le met en rapport avec Jalandhara, c'est l'inverse. En effet, la mère de Jalandhara est la déesse dans laquelle se fonde la colère de Śiva (1). Par contre, le père de Śiva n'est pas mort dans sa jeunesse. En Grèce, Héraclès est celui qui vient soutenir les dieux dans leur lutte contre les Géants. Il est, tout comme Lug et d'autres héros salvateurs de ce mythème, un métis, ici humain et divin, mais il n'est pas relié généalogiquement, si ce n'est de loin, par son ascendance

---

3222 *La légende de Jalandhara*, IX-XII, XV = Kennedy 1851 : 471-478, 483-485.

3223 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 2. Chez Pindare (*Pythiques*, VIII 1 épitomé 1), Apollon remplace Héraclès.

3224 Strabon, *Géographie*, XI 2 10.

3225 Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, XLVIII 6ss.

3226 Lajoye 2011 : 120-121.

3227 *La légende de Jalandhara*, XI, XVI = Kennedy 1831 : 475-476, 485-487.



divine, aux Géants. Le critère semble donc imparfaitement vérifié dans les deux récits. Cependant, comme le note P. Lajoye, dans ces deux récits, comme dans le *CMT*, les dieux ne peuvent vaincre sans l'intervention de leur champion<sup>3228</sup>.

VIII. Ce critère n'est pas rempli par le récit grec. En Inde, le fait que les dieux exilés trouvent refuge chez Śiva<sup>3229</sup>, qui viendra ensuite à leur secours, peut être considéré comme une inversion de ce motif.

IX. Le moratoire entre l'exil et la bataille finale n'est pas explicite, mais il existe en Inde.

X. Un personnage possédant un regard terrible existe, en Inde, en la personne de Śiva : c'est de son troisième œil qu'il fait couler sa colère dans Ganga ; c'est du même organe qu'il donne son pouvoir à l'arme utilisée contre Jalandhara<sup>3230</sup> ; c'est avec cet œil qu'il détruit les flèches que lui envoie Jalandhara, lors de leur duel, et qu'il crée une ogresse pour tuer le brahmane Kavi qui s'apprête à ressusciter les Danava tués<sup>3231</sup>. Comme le remarque P. Lajoye, il s'agit d'une inversion par rapport au récit irlandais, où c'est le champion des démons Balor qui se sert de son œil pour détruire ses adversaires<sup>3232</sup>. En Grèce, le motif n'existe pas, mais il est peut-être caché derrière le fait que le géant Ephialte est vaincu par la force conjuguée d'Apollon et d'Héraclès qui lui crèvent chacun un œil avec une flèche<sup>3233</sup>. Apollon est l'équivalent grec de Lug et il apparaît dans un autre mythe comme étant le meurtrier de géants borgnes, similairement à Lug vis-à-vis de Balor<sup>3234</sup>, tandis qu'Héraclès tient le rôle de Lug dans le mythe grec<sup>3235</sup>.

XI. En ce qui concerne la *Gigantomachie*, la tradition est unanime sur sa localisation géographique sur la péninsule de Phalène ou Phégra<sup>3236</sup>. La localisation des différents combats de Jalandhara se déroule aux alentours du Mont Meru, l'Olympe indien (1). Les deux batailles opposant les dieux aux démons indiens voient un grand nombre de duels décrits avec de nombreux morts. Dans la *Gigantomachie*, les duels de chaque géant sont brièvement décrits et chacun a un adversaire divin (2)<sup>3237</sup>. En Inde les deux affrontements indiens bouleversent le Paradis d'Indra et lorsqu'il tombe, Jalandhara est comparé à une montagne<sup>3238</sup>. En Grèce, l'aspect cataclysmique est bien présent, tous les Géants sont massacrés et plusieurs le sont au moyen d'îles ou de montagnes<sup>3239</sup>. De plus, au

---

3228 Lajoye 2011 : 117-118.

3229 *La légende de Jalandhara*, VIII = Kennedy 1831 : 470-471.

3230 *La légende de Jalandhara*, VIII = Kennedy 1831 : 470.

3231 *La légende de Jalandhara*, XVI = Kennedy 1831 : 485-487.

3232 Lajoye 2011 : 121.

3233 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 2.

3234 Sergent 2004 : 304-310.

3235 De plus, Zeus utilise sa foudre qui est apparentée au regard des Cyclopes, comme il a été montré par D. Bray, mais le lien entre la foudre de Zeus et ces géants borgnes n'apparaît pas dans la *Gigantomachie*.

3236 Vielle 1996 : 25.

3237 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 2.

3238 *La légende de Jalandhara*, XVI = Kennedy 1831 : 490.

3239 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 2.

début de leur affrontement avec les dieux, les Géants envoient des rochers et des arbres jusqu'aux cieux (3)<sup>3240</sup>.

XII. Ce dernier critère n'est pas rempli dans les deux récits indiens et grecs.

Ces différents critères montrent donc que nous avons à faire ici à deux récits très proches du récit de la seconde bataille de Mag Tured. En outre, l'adéquation de ces récits avec les critères du mytheme de la bataille finale nous montre bien que la tradition irlandaise des affrontements divins, qui est incluse dans la structure pseudo-historique du *LGÉ*, comporte des éléments qui remontent aux temps proto-celtiques. D'autres correspondances entre les deux récits indien et grec que nous venons d'étudier peuvent affermir notre argumentation.

Ainsi, en ce qui concerne la première bataille qui voit s'affronter les démons et les dieux indiens, P. Lajoye note également deux faits que l'on retrouve dans la seconde bataille de Mag Tured. Tout d'abord, la raison de la guerre entre Jalandhara et les dieux c'est que Indra refuse de donner à celui-ci les trésors extraits du barattage de la Mer de Lait<sup>3241</sup>. Il rapproche cela du fait que les trésors des Túatha Dé Danann, présentés au début du *CMT*, ont une origine ultra-marine<sup>3242</sup>. On peut lui objecter que les trésors ne sont pas un enjeu, ni dans l'affrontement avec les Fir Bolg ni dans celui avec les Fomóire. Cependant, on remarquera que, aussi bien dans le *LGÉ* que dans le *CMT*, les trésors apparaissent dans le contexte de l'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande, donc juste avant leur affrontement avec les Fir Bolg, de la même manière que les trésors indiens dont il est question juste avant la première bataille. Ensuite, le second fait est que, durant cette bataille, les dieux morts au combat sont ressuscités par des herbes médicinales. Celles-ci proviennent d'une montagne située en plein milieu de la Mer de Lait. Jalandhara frappe si fort la montagne que celle-ci, effrayée, accepte de ne plus laisser personne prendre les herbes<sup>3243</sup>. P. Lajoye compare cela à la source de santé des dieux, en Irlande, où leurs médecins mettaient des herbes médicinales, et à sa destruction par les Fomóire qui la transforment en cairn. En Grèce, il compare aussi la destruction par Zeus de l'herbe qui aurait permis aux Géants de ne pas être exterminés<sup>3244</sup>. En ce qui concerne le parallèle indo-irlandais de la guérison des dieux, d'autres arguments vont dans le sens de cette comparaison. Le barattage de la Mer de Lait et l'émergence des trésors des dieux, dont l'Amrita « l'Immortalité », ne sont possibles que par le barattage d'une montagne placée en plein milieu de la Mer de Lait : le mouvement de va-et-vient ainsi produit fait tomber dans la Mer de Lait les végétaux de la montagne

---

3240 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 1.

3241 *La légende de Jalandhara*, III = Kennedy 1831 : 460-461.

3242 Lajoye 2011 : 114.

3243 *La légende de Jalandhara*, VI = Kennedy 1831 : 467-468.

3244 Lajoye 2011 : 116. Cf. Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 1.

et leurs suc<sup>3245</sup>. Les végétaux qui tombent dans la mer et qui y produisent une liqueur d'immortalité pour les dieux nous rappellent aussi le mode de fonctionnement de la source de santé irlandaise.

Un autre fait commun aux récits indien et irlandais, qui n'entre pas dans les critères de la bataille finale, est le processus d'élaboration des armes divines chargées d'abattre le champion du camp démoniaque. En Inde, il s'agit du disque Sudarśana. Celui-ci est forgé à partir de la colère de tous les dieux, tandis que Śiva darde son troisième œil sur le disque. Ensuite, le reste du texte nous parle isolément de Viśvákarma, l'architecte des dieux<sup>3246</sup>. P. Lajoie a rapproché la création de cette arme de celle de la balle de fronde incandescente de Lug, par le dieu-forgeron Goibniu, aidé de ses fils adoptifs, dans le *CMT2*. En effet, l'ensemble des dieux qui travaillent à la création de l'arme, en Inde, peut être rapproché des fils adoptifs de Goibniu. En outre, la mention finale du dieu Viśvákarma n'est pas non plus anodine, puisque celui-ci est souvent confondu avec Tvaṣṭr, le fabricant de l'arme d'Indra, son vajra, et, dans la littérature puranique, Viśvákarma est considéré comme le fabricant, entre autres, des armes des dieux<sup>3247</sup>. Cette participation du dieu forgeron à la mort d'un adversaire démoniaque peut être rapprochée, en Grèce, de la mort du Géant Mimas, que Héphaïstos tue en lui lançant du fer incandescent. La mise à mort de ce géant se rapprocherait donc de l'action de Goibniu dans le récit irlandais, sans l'intervention du héros sauveur des dieux, ce qui est logique dans un duel entre Héphaïstos et son adversaire désigné<sup>3248</sup>.

En Inde, comme en Irlande, le mauvais roi rassemble ses troupes peu avant la seconde bataille. Dans les deux cas, son père lui déconseille de combattre les dieux. En Inde, il s'agit de l'Océan qui déconseille à Jalandhara de combattre Śiva – mais également Viṣṇu et Vrinda, la femme de Jalandhara<sup>3249</sup>. En Irlande, c'est Elatha qui déconseille à Bres de reconquérir sa royauté perdue après que celui-ci lui a raconté le récit de sa déchéance. Dans le récit irlandais, comme dans le récit indien, nous avons des échanges « d'ambassades » préliminaires. Ainsi, Rahu se rend chez les dieux indiens, comme Rúadan en Irlande, mais dans des buts différents : Rahu est venu pour demander la main de Parvati pour le compte de Jalandhara<sup>3250</sup>, tandis que Ruadan est venu espionner les dieux irlandais. Ce dernier en meurt, tandis que Rahu est menacé de mort par Śiva rendu furieux par la demande de Jalandhara. Durant son ambassade Rahu voit les trésors de Śiva, tandis que durant la sienne, Rúadan voit les arts merveilleux des dieux. Du côté des dieux indiens, « l'ambassadeur » est

---

3245 Sur ce mythe indien, cf. Dumézil 1924.

3246 *La légende de Jalandhara*, VIII = Kennedy 1831 : 470-471.

3247 Lajoie 2011 : 118.

3248 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 2. On peut aussi considérer le fait que Víðarr a pour arme, contre Fenrir, sa chaussure qui provient du travail collectif de tous les cordonniers humains (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 51 = Dillmann 1991 : 97).

3249 *La légende de Jalandhara*, X = Kennedy 1831 : 473-474.

3250 *La légende de Jalandhara*, IX = Kennedy 1831 : 471-472.

Viṣṇu. Celui-ci est, en effet, l'otage des démons depuis sa défaite face à Jalandhara<sup>3251</sup>. Ce rôle de Viṣṇu peut sembler éloigné de celui d'un véritable ambassadeur, mais P. Lajoie a montré que son action dans le récit était homologue de celle du Dagda dans le *CMT*<sup>3252</sup>. Dans le *Padma Purāna*, une fois le combat engagé, Viṣṇu échappe à la surveillance de ses geôliers et il attire Vrinda à l'écart et prend l'apparence de Jalandhara. Il parvient à la tromper, tout en lui apprenant faussement la mort de Jalandhara<sup>3253</sup>. Pour P. Lajoie, cette rencontre entre Vrinda et Viṣṇu correspond à celle entre le Dagda et la fille d'Indech<sup>3254</sup>. Dans les deux cas, il y a une rencontre d'ordre sexuel, durant laquelle le dieu fait usage de sa ruse. Cette rencontre prend place alors que le dieu quitte le camp des démons, dans lequel sa position était loin d'être confortable : le Dagda fut menacé de mort s'il ne mangeait pas un chaudron de porridge pantagruellique, tandis que Viṣṇu était l'otage des démons. On rappellera que nous avons précédemment comparé la rencontre du Dagda et de la fille d'Indech peu avant la bataille, dans le *CMT*, avec celle entre le Dagda et la femme de Balor, durant la bataille du *CMT2*. Il est intéressant de voir que la rencontre de Viṣṇu et de la femme de Jalandhara renforce notre comparaison entre celles du Dagda avec la fille d'Indech ou la femme de Balor, puisque cette dernière est la femme du principal ennemi des dieux dans le *CMT2* et la rencontre a lieu également à l'écart de la bataille. De plus, selon une tradition indienne, c'est la haute moralité de Vrinda qui donne sa force à Jalandhara, une fois que celle-ci a enlacé un autre être, celui-ci est affaibli et peut être vaincu par Śiva<sup>3255</sup>. Dans le *CMT*, le fait que le Dagda copule avec la fille d'Indech entraîne l'aide magique de celle-ci contre les Fomóire. Une fois que Vrinda a réalisé son erreur, elle maudit Viṣṇu et se suicide dans une forêt à laquelle elle donne son nom : Vrindavana<sup>3256</sup>. Dans d'autres traditions, elle métamorphose Viṣṇu en la pierre appelée *shaligram* – un fossile d'ammonite – que l'on ne trouve que sur les bords de la rivière Gandaki – la rivière au bord de laquelle ils ont fait l'amour, tandis que Vrinda est transformée en tulsi – une plante de la même famille que le basilic. Dans une autre version, Vrinda se suicidant, elle sera réincarné en tulsi. Enfin, une autre réincarnation de Vrinda fait de son corps la rivière Gandaki, tandis que ses cheveux deviennent le tulsi<sup>3257</sup>. Or, nous avons vu que la fille d'Indech, ne voulant pas que le Dagda parte au combat, le menace successivement de se changer en pierre sur un gué et en chêne sur son passage. Si l'on ajoute à cela que le tulsi est une plante associée au culte de Viṣṇu<sup>3258</sup>, on ne s'étonnera pas de savoir

---

3251 *La légende de Jalandhara*, VI = Kennedy 1831 : 468-469.

3252 Lajoie 2011 : 124.

3253 *La légende de Jalandhara*, XIII-XIV = Kennedy 1831 : 478-483.

3254 Lajoie 2011 : 120.

3255 Cf. n. 3257.

3256 *La légende de Jalandhara*, XIV = Kennedy 1831 : 483.

3257 Sur les traditions concernant Vrinda et le tulsi, cf. Simoons 1998 : 11, 311 n. 41, 312 n. 45.

3258 *Ibid.* : 12-15.

que l'essence en laquelle se transforme la fille d'Indech est celle qui est particulièrement associée au dieu tonnant occidental équivalent au Dagda<sup>3259</sup>.

La réincarnation de Vrinda en tulsi, c'est-à-dire sa métamorphose post-mortem en une plante aux vertus médicinales<sup>3260</sup>, nous rappelle les plantes qui poussent sur la tombe de Miach. Ensuite, le fait que le tulsi provienne de la femme du mauvais roi du mythe indien, en conséquence de la (fausse) mort de celui-ci, et que cette plante soit utilisée dans des rituels funéraires hindous<sup>3261</sup> est à rapprocher du fait que la femme du mauvais roi irlandais – Bríg – crée les lamentations funéraires à la suite de la mort – véritable dans ce cas-là – de de son fils Ruadán.

P. Lajoie note que, en Irlande comme en Inde, les protagonistes des deux batailles utilisent massivement la magie, en particulier illusoire<sup>3262</sup>. Lors de la mort de Jalandhara, alors que Śiva l'a atteint d'un coup de lance puis lui a coupé la tête avec le disque incandescent, celle-ci vient reprendre sa place sur le cou du démon, mais il saigne abondamment. Śiva demande alors aux déesses de boire le sang et de dévorer la chair de Jalandhara qui est alors définitivement vaincu<sup>3263</sup>. Pour P. Lajoie, c'est exactement l'inverse en Irlande, du moins dans le *CMT2*, puisque Lug abat d'abord Balor avec sa balle de fronde qui lui transperce l'œil, puis, après que Balor s'est relevé et a fui le champ de bataille, il le transperce d'un coup de lance et le décapite. Dans le même ordre d'idée, il compare l'action sanglante des déesses indiennes à celle de la Bodb qui enlève à Indech son cœur et ses reins, avant de montrer ses mains ensanglantées aux Túatha Dé Danann<sup>3264</sup>. Cela est un point commun supplémentaire entre Indech et Jalandhara et, donc, entre le premier, Bres et Balor. De plus, cela confirme la validité de notre comparaison entre la fille d'Indech et la femme de Balor. Du côté grec, P. Lajoie note que l'idée de la mort en deux temps du chef des adversaires des dieux et avec le concours de déesses est transférée sur Alcyonée<sup>3265</sup>. Celui-ci est immortel tant qu'il se trouve sur la terre qui l'a vu naître. Lorsque Héraclès le transperce de ses flèches, il touche le sol puis se relève. Athéna lui conseille alors de transporter Alcyonée hors de sa terre natale, ce qui lui permet de le tuer<sup>3266</sup>. Or, B. Sergent a bien montré qu'Athéna est la correspondante de la Bodb irlandaise<sup>3267</sup>. On notera enfin, au sujet d'Alcyonée, que certaines traditions grecques déconnectent de la *Gigantomachie* son affrontement avec Héraclès. Pour ces sources, le combat prend place lors du retour d'Héraclès avec le bétail de Géryon, en Grèce<sup>3268</sup>. On remarquera que ce qui entraîne alors

---

3259 Cf. n. 2903 ; Sterckx 2005a : I 188-189.

3260 Simoons 1998 : 33-35.

3261 *Ibid.* : 30-31.

3262 Lajoie 2011 : 122.

3263 *La légende de Jalandhara*, XVII = Kennedy 1831 : 489-490.

3264 Lajoie 2011 : 122-123.

3265 Lajoie 2011 : 123.

3266 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 6 1.

3267 Sergent 2004 : 423-463.

3268 *Scholies* à Pindare, *Néméennes*, IV 43.

la mort de ce Géant est son désir de posséder les vaches du héros, qui sont donc analogues aux déesses que cherchent à posséder les Géants de la *Gigantomachie* et qui provoquent leur perte<sup>3269</sup>.

P. Lajoie observe aussi que le rôle de meneur du camp des « mauvais » qui est dévolu au seul Jalandhara, en Inde, est réparti sur Alcyonée et Porphyryon, en Grèce, et sur Bres et Balor, en Irlande<sup>3270</sup>. À ces derniers, nous ajouterons le personnage d'Indech, du fait des parallèles que nous avons établis entre celui-ci et les meneurs des « mauvais » dans les mythes étudiés. Cette dualité, voire triplicité, du chef des démons a aussi été relevée par S. O'Brien qui voit également une relation équivalente entre Loki et Fenrir dans le Ragnarök scandinave<sup>3271</sup>. H. Arbois de Jubainville associait également Bres et Balor entre eux et avec l'autre roi de l'expédition des Fomóire, Tethra<sup>3272</sup>. Sans aller jusqu'à assimiler, comme l'a fait H. Arbois de Jubainville, ces trois figures à un dieu celtique de la mort, on peut également rattacher Tethra à cet ensemble de figures, en tant que chef des mauvais, tué par Ogma en duel. Or Ogma, dans le *CMT*, s'engage dans un combat mortel avec un autre chef des Fomóire, Indech, que l'on a déjà rapproché des équivalents indo-européens de Bres et Balor. Le fait que ces meneurs de l'invasion des Fomóire partagent entre eux des caractéristiques qui se retrouvent chez d'autres meneurs des « mauvais » dans le mythe indo-européen de la « bataille finale » et que, parfois, les caractéristiques de ce genre de figures sont répartis entre plusieurs meneurs, est une preuve de la vénérabilité des traditions du *CMT*. Cela nous permet aussi de comprendre que, dans le récit de la seconde bataille de Mag Tured qui apparaît dans le *LGÉ*, ce soit Indech qui mène les négociations avec Lug, rappelant ainsi Bres, du fait des correspondances entre ces deux meneurs Fomóire.

#### 4. 3. d. La seconde bataille de Mag Tured et les conflits de Zeus.

Enfin, il convient d'observer ici que nous avons mis en parallèle deux récits grecs qui mettent au prise les dieux et leurs adversaires, les Titans et les Géants. D. Briquel a identifié ces deux affrontements comme entrant dans une série trifonctionnelle d'affrontements que dut subir Zeus<sup>3273</sup>. Les Titans représentent la première fonction dans son aspect de souveraineté<sup>3274</sup> et les Géants une opposition liée à la fonction guerrière<sup>3275</sup>, tandis que le dernier adversaire de Zeus, représentant F3, est Prométhée. Or, de la même manière que les deux premiers affrontements de Zeus sont

3269 Notons au passage que la déesse désirée par Porphyryon, Héra, a des affinités bovines.

3270 Lajoie 2011 : 124.

3271 O'Brien 1976 : 303 et 305-306. Loki et Fenrir sont père et fils, de la même manière que Balor et Bres dans l'*OCT*. G. Dumézil (1940b : 127) notait également que le magicien qui endort les sujets du roi Lludd pour leur voler leur nourriture, au Pays de Galles, est équivalent, à la fois à Bres – de par le vol de nourriture et le dédommagement qu'il doit effectuer une fois attrapé – et à Balor – à travers son pouvoir d'endormissement qui n'est pas à proprement parler le regard maléfique de Balor mais qui peut être considéré comme le successeur romanesque de celui-ci.

3272 Arbois de Jubainville 1884 : 197-199.

3273 Briquel 1983-1984.

3274 Ou représenterait une fusion de F4+ et de F1, soit F1+, dans l'optique de la théorie quadrifonctionnelle de N. J. Allen.

comparables au récit de la seconde bataille de Mag Tured, nous avons montré, dans l'une de nos études<sup>3276</sup>, que le mythe de Prométhée pouvait être comparé au double récit de la déchéance de Bres dans le *CMT*. Rappelons nos arguments en faveur de cela.

Prométhée et Épiméthée ont été identifiés comme étant des correspondants grecs des auxiliaires indiens de la souveraineté Aryaman et Bhaga, des correspondants épiques de ceux-ci, Vidura et Dhṛtarāṣṭra, ainsi que les équivalents de ces deux archétypes divins dans les autres cultures indo-européennes<sup>3277</sup>. À partir de là, nous avons comparé les faits relatifs à ces deux auxiliaires grecs de la souveraineté avec ceux relatifs à Óengus et à Cairpre, les deux représentants de ces types divins dans le *CMT*, en particulier lors de l'épisode de la déchéance de Bres<sup>3278</sup>. L'affrontement entre Zeus et Prométhée se déroule en trois moments consécutifs : le sacrifice de Mékoné, le vol du feu et l'arrivée de Pandore chez Épiméthée, qui aboutit à l'enchaînement de Prométhée.

Rappelons d'abord les circonstances du sacrifice de Mékoné. Après avoir sacrifié un bœuf pour le repas des hommes et des dieux, Prométhée répartit l'animal en deux parts. Il dissimula les bons morceaux sous la peau peu ragoûtante, tandis qu'il cacha les déchets sous une couche de graisse appétissante. Il donna les deux parts à choisir à Zeus qui, bien que reconnaissant l'artifice, prit celle des déchets – celle-ci deviendra par la suite la part des dieux dans les sacrifices. Par vengeance, Zeus décide d'ôter le feu aux hommes, que Prométhée ira voler chez les dieux, parfois en le cachant dans une tige de fenouil<sup>3279</sup>.

Si l'on cherche la raison de l'acte prométhéen, il faut se tourner vers certaines traditions qui nous disent que, avant le sacrifice de Mékoné, les hommes brûlaient pour les dieux l'intégralité des victimes immolées<sup>3280</sup>. Les premiers hommes se posent donc là en homologues des Túatha Dé Danann qui souffrent de la parcimonie du règne de Bres, tandis que les dieux semblent ici les homologues des Fomóire qui perçoivent le tribut sur les dieux d'Irlande, et Bres, leur représentant parmi ceux-ci, en tant que roi des dieux, est représenté par Zeus, dans le mythe grec. Rapporté au début de l'intervention du Mac Óc dans le *CMT*, le partage prométhéen censé éviter la famine aux hommes est équivalent à la ruse d'Óengus dont le but premier est de débarrasser le Dagda d'un importun qui dévore la plus grande part de sa nourriture. En ce qui concerne le stratagème mis en œuvre dans ces deux mythes, nous avons dans les deux cas des dissimulations carnées : Óengus

---

3275 Selon D. Briquel, la Gigantomachie, et donc sa place comme conflit F2, serait tardive et ce serait le conflit entre Zeus et Typhon qui aurait eu son association fonctionnelle à haute époque. On peut objecter à cela que l'étude comparée de la Gigantomachie faite par P. Lajoye a montré que ce récit avait sans nul doute une origine commune avec les autres récits mettant en jeu le mytheme de la « bataille finale ». Cependant, l'épisode de Typhon peut très bien avoir été construit sur cette même tradition, mais le démontrer nous ferait dériver trop loin du sujet de la présente thèse.

3276 Oudaer 2013.

3277 Briquel 1978.

3278 Oudaer 2013 : 29-46, 63-69.

3279 Hésiode, *les Travaux et les jours*, 42 ss ; Théogonie, 511ss. ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1 ss.

3280 Pseudo-Hygin, *Astronomie*, II 15.

dissimule l'or dans la viande, tandis que Prométhée dissimule les bons et les mauvais morceaux sous des déguisements trompeurs. Dans les deux mythes, il y a un choix bovin : c'est un bœuf que Prométhée partage et dont il donne malicieusement les parts à choisir à Zeus, alors que le Dagda, à la fin de sa mésaventure, doit choisir une vache, selon les bons conseils d'Óengus<sup>3281</sup>. De plus, le Dagda est menacé de mort, alors que Zeus menace Prométhée de son foudre.

La conséquence de l'acte prométhéen est la confiscation du feu – que Prométhée récupère. Celle du meurtre de Cridenbél est le procès que Bres fait au Dagda. Or, en Irlande, les pièces d'or dissimulées sont assimilées à une herbe mortelle par Bres. En Grèce, le feu qui, par sa couleur et son éclat, a une symbolique proche de l'or est dissimulé dans un végétal<sup>3282</sup>. En outre, la fin du récit irlandais, comme le récit grec, se signale par « l'échange » d'un bien important, entre le roi des dieux et le camp adverse. Le Dagda reçoit comme salaire la vache qui permettra de récupérer les troupeaux des dieux à la fin du *CMT*. Prométhée de son côté récupère le feu au bénéfice des hommes.

De la même façon que la déchéance de Bres se déroule en deux étapes, Zeus va contre-attaquer face aux deux victoires successives de Prométhée. Pour se venger de ce double affront, Zeus et les dieux créent et envoient Pandore, le « Don de Tous », et sa jarre remplie de tous les maux. Elle se rend chez Épiméthée et, malgré les recommandations qui lui avaient été faites, elle ouvre la jarre, répandant tous les maux parmi les hommes. Il s'ensuit alors l'enchaînement de Prométhée<sup>3283</sup>. Cette déchéance de Prométhée a été comparée à l'enchaînement de Loki par D.Briquel<sup>3284</sup>. Si l'on compare la venue de Pandore chez Épiméthée avec celle de Cairpre chez Bres, des homologues se font jour, en dépit de la différence de sexe des deux invités.

Ainsi, dans les deux mythes, c'est l'invité qui va susciter le malheur. En Grèce, cela est fait involontairement et sur l'ensemble du genre humain, alors qu'en Irlande, c'est volontairement et sur la seule royauté de Bres. Ici, Bres correspond, à la fois, à Épiméthée, en tant qu'hôte de celui qui apporte le malheur<sup>3285</sup>, et à Prométhée par son exil. De son côté, Cairpre correspond à Pandore dans le sens où cette dernière est le mauvais « Don de Tous » reçu par Épiméthée, tandis que Cairpre reçoit le mauvais don de Bres, son hospitalité. De plus, la jarre qu'ouvre ensuite Pandore est une

---

3281 On remarquera que les deux dieux devant effectuer le choix de bovins sont les deux dieux tonnants de leurs panthéons respectifs.

3282 Dans les *Travaux et les Jours* (42), c'est le blé que cache Zeus. On a donc ici, entre le récit grec et l'irlandais, une inversion : une plante mortelle est supposée reposer dans le ventre de Cridenbél, en Irlande, alors qu'une plante comestible est cachée, en Grèce. Notons aussi que le blé, comme l'or, est un symbole de richesse jaune et doré.

3283Hésiode, *les Travaux et les jours*, 54 ss ; Théogonie, 560 ss. ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1 ss.

3284 Briquel 1978.

3285 On peut ajouter que ce Titan correspond également à un rôle de mauvais distributeur parmi les hommes, semblable au rôle de mauvais distributeur de Bres vis-à-vis des Túatha Dé Danann. En effet, un mythe grec nous explique qu'Épiméthée a distribué les différents dons entre les animaux, tout en oubliant les hommes (Platon, *Protagoras*, 320c-322a).



jarre censée contenir de la nourriture, mais elle n'y trouve que les maux de l'humanité. Inversement, les maux de Bres sortent eux de la bouche de Cairpre, car celui-ci n'a pas été rassasié par la nourriture qu'il croyait trouver chez lui<sup>3286</sup>. Enfin, dans les deux cas, Pandore comme Cairpre sont les instruments de la justice divine – cette dernière étant involontaire, en Grèce, et volontaire, en Irlande<sup>3287</sup>.

Si l'on compare maintenant le sacrifice de Mékoné aux circonstances de la mort de Bres, d'après les *Dindshenchas*, des points communs encore plus précis apparaissent. En Irlande, la tromperie prend place en présence de l'ensemble de la communauté divine que dirige et maltraite Bres, en leur demandant le lait de la plupart de leurs vaches. En Grèce, la tromperie prend place en présence des hommes, affamés par les demandes sacrificielles divines, et des dieux, dirigés par Zeus. Dans les deux cas, la tromperie porte sur un acte alimentaire, lié à des bovins, où le mauvais roi doit faire un choix entre une bonne et une mauvaise nourriture, la véritable nature des deux parts étant cachée par un artifice. En Irlande, les troupeaux laitiers des dieux sont déguisés, tandis que des vaches factices remplies d'eau de tourbière sont présentées à Bres qui doit les boire. Ajoutons que de la même manière qu'il y a un lien entre les circonstances de la tromperie de la première déchéance de Bres et le vol du feu par Prométhée, il existe le même lien entre les moyens de la tromperie qui va entraîner la mort de Bres et le feu. En effet, ici c'est un feu qui permet de dissimuler les vaches, alors que, en Grèce, c'est le feu qui est dissimulé.

Il semble donc probable que le mythe prométhéen soit un équivalent grec de la déchéance de Bres. Cependant, avec la méthodologie que nous avons employée précédemment pour comparer la Titanomachie et la Gigantomachie au récit de la seconde bataille de Mag Tured, deux récits qui entrent en série avec le mythe de Prométhée, selon D. Briquel, il nous faut confirmer notre hypothèse en examinant ce mythe au moyen des critères du mythème de la « bataille finale ».

I. Le rôle du mauvais roi est tenu par Zeus (A). Il peut être considéré comme incarnant ce rôle ici, car, en tant que fils de Kronos et de Rhéa, deux Titans, frère et sœur, il est soumis à la même logique généalogique que les mauvais rois de la Titanomachie et de la Gigantomachie.

II. Il devient roi après avoir renversé son père Kronos (B). Il s'agit là encore de la même logique successorale que dans la Titanomachie.

III. Le règne de Zeus est décrit comme un règne oppressif sur les hommes, à travers les sacrifices complets qu'il leur demande.

---

3286 Le parallèle entre Cairpre et Pandore est appuyé par le fait que, au départ, Zeus possède auprès lui deux jarres : l'une avec les maux, l'autre avec les bienfaits (Homère, *Iliade*, XIV 257). De la même manière, le poète irlandais est aussi bien capable de blâmer que de louer (Cf. McLaughlin 2008).

3287 Sur Cairpre comme juge censé sanctionner les mauvaises actions de Bres vis-à-vis des Túatha Dé Danann, cf. Oudaer 2013 : 68-72.

IV. Le motif des travaux de construction n'apparaît pas dans ce mythe. En tout cas, ils ne sont pas explicitement mentionnés avant. Cependant, ils sont peut-être présents à travers le fait que Prométhée donne, entre autres arts, l'architecture aux hommes et que son fils, Deucalion, est crédité comme le premier homme à avoir fondé des cités et avoir construit des temples pour les dieux<sup>3288</sup>.

V. De la même façon que dans la Titanomachie et la Gigantomachie, le mauvais roi est soutenu par ses pairs, ici les dieux, lorsqu'ils l'aident à concevoir Pandore.

VI. Par comparaison avec les circonstances de la déchéance de Bres, ce critère se retrouve dans le sacrifice de Mékoné et la venue de Pandore chez Épiméthée. Cependant, ici, ce n'est pas le mauvais roi qui est exilé, mais Prométhée, à la manière de Loki en Scandinavie ou, plus généralement, de la version de ce critère où ce sont les « bons » qui sont exilés.

VII. Si l'on considère que Prométhée est le principal opposant de Zeus dans ce mythe et que son éviction correspond au critère VI.2, il correspond donc au sauveur providentiel (C). Cela est d'autant plus vrai que, si l'on compare le sacrifice de Mékoné aux circonstances de la mort de Bres dans les *Dindshenchas*, le rôle de Prométhée est tenu par Lug, le sauveur providentiel des Túatha Dé Danann. Pour confirmer cela, il faut que Prométhée remplisse les deux critères de ce mythotype. Le Titan est le fils de Japet et de l'Océanide Clyméné, les liens généalogiques avec Zeus sont lointains et, en particulier, il n'est pas le neveu de Zeus par sa mère. Cependant, ce critère est vérifié si l'on se tourne vers une tradition mineure qui fait de Prométhée le fils d'Héra, la sœur-épouse de Zeus, et d'Eurymédon, un roi des Géants<sup>3289</sup> (1). Ensuite, dans les deux cas, le père de Prométhée est tué métaphoriquement par Zeus : Japet<sup>3290</sup>, comme Eurymédon<sup>3291</sup>, sont jetés par Zeus dans le Tartare, la partie la plus basse du monde des morts grec (2). En outre, si l'on suit la logique des successions souveraines divines grecques et son application au mytheme de la « bataille finale », comme dans la Titanomachie, on peut considérer que c'est un fils de Zeus qui doit mettre fin au règne de Zeus. Or, l'action de Prométhée permet à Zeus d'éviter la naissance d'un tel être, en lui révélant qu'il ne faut pas qu'il convole avec la mère supposée de celui-ci, la Néréide Thétis<sup>3292</sup>.

VIII. Le critère de l'exil lointain correspond ici à l'emprisonnement de Prométhée sur le Caucase.

IX. Le moratoire qui amènera à la grande bataille est la période durant laquelle Prométhée sera emprisonné. Simplement, le mythe de Prométhée ne se termine pas par une confrontation armée entre celui-ci et les hommes, d'une part, et les dieux et les hommes d'autre part. Cela aurait été

---

3288 Apollonius de Rhodes, *Argonautiques*, III 1085 ss. ; Pausanias, *Périégèse*, I 18 8.

3289 *Scholies* AB à l'*Illiade*, XIV 295-296 ; *Scholies* T à l'*Illiade*, XIV 295-296.

3290 *Illiade*, VIII 479 ss.

3291 Cf. n. 3289.

3292 Pindare, *Isthmiques*, VIII 70 ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 767 ; Pseudo-Hygin, *Fables*, 54 ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 169.

complètement illogique vis-à-vis du paradigme mythologique grec, où les dieux ne sont jamais vaincus par les hommes.

X. Il n'existe donc pas de « bataille finale » à proprement parler dans le mythe prométhéen. Cependant, cet affrontement y est triplement remplacé. Il l'est, premièrement, par l'affrontement préliminaire entre Zeus et Prométhée, qui correspond au critère de « l'outrage final ». Cela est logique, car nous avons vu que dans la Gigantomachie « l'outrage final » pouvait prendre place lors de l'affrontement final. Ensuite, puisque l'affrontement a déjà eu lieu antérieurement, l'acte final de ce mythe n'est autre que la réconciliation entre le Titan et le roi des dieux. Enfin, s'il n'y a pas d'affrontement général final entre Prométhée et les dieux, rappelons que la libération de Prométhée est l'équivalent grec de la libération de Loki en Scandinavie, celle-là même qui marque le début du Ragnarök. Or la libération de Prométhée est également liée à un affrontement, celui entre Héraclès et l'aigle chargé de dévorer le foie du Titan<sup>3293</sup>.

XI. Le motif du personnage au regard terrible n'apparaît pas dans ce mythe grec.

XII. La libération par Pandore des maux contenus dans la jarre marque implicitement la fin d'un âge d'or. Cela rejoint ainsi les conclusions de D. Bray concernant la Titanomachie comme marquant la fin de l'Age d'Or, à travers la fin du règne de Kronos.

Comme nous pouvons le voir, le mythe de Prométhée remplit la plupart des critères du mythème de la « bataille finale » en l'aménageant du fait de l'impossibilité d'un affrontement entre Zeus et Prométhée. Cependant, si l'on considère que ce mythème a été réparti sur les trois affrontements de Zeus, selon une logique fonctionnelle, ceux-ci, dans leur globalité, correspondent bien à des équivalents grecs du récit de la seconde bataille de Mag Tured<sup>3294</sup>.

Il apparaît donc que la seconde bataille de Mag Tured, ce point nodal dans la narration de la pseudo-histoire irlandaise du *LGÉ*, correspond bien à un mythème indo-européen, donc d'origine proto-historique, non seulement dans sa structure générale, mais aussi dans nombre de motifs le définissant. Cependant, il apparaît que certains motifs appartenant à des récits d'affrontements équivalents, contenus dans d'autres récits indo-européens, ne se retrouvent pas seulement dans la seconde bataille de Mag Tured, mais également dans la première.

---

3293 Hésiode, *Théogonie*, 511 ss. ; Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, II 119-120 ; Eschyle, *Prométhée délivré* frg. ; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV 15 2 ; Strabon, *Géographie*, IV 1 7, XI 5 5 ; Pausanias, *Périégèse*, V 11 6.

3294 Il existe également un quatrième affrontement divin en Grèce, celui opposant Zeus à Typhon. Marcel Meulder (2013b) y voit un affrontement lié à F4. Il a été suivi en cela par les frères Sauzeau (2017a : 119-121, 125). Une étude plus approfondie de la série fonctionnelle des affrontements grecs, par rapport à la seconde bataille de Mag Tured, devrait prendre en compte ce quatrième affrontement et, par là-même, la possibilité d'une structure quadrifonctionnelle.

#### 4. 3. e. Aspects du mytheme de la « bataille finale » dans le récit de la première bataille de Mag Tured.

La première bataille de Mag Tured peut être comparée au mytheme de la « bataille finale » dans le sens où elle ne correspond pas aux critères dégagés par S. O'Brien et ses continuateurs, mais que certains motifs présents dans la première bataille de Mag Tured sont des motifs qui se retrouvent souvent dans des récits d'autres cultures indo-européennes appartenant au même mytheme. Examinons donc ces motifs dans l'ordre de leur apparition dans le *CMTC*.

Le premier lien existant entre cette bataille et certains récits indo-européens concernant la « bataille finale » est le fait que, comme la seconde bataille de Mag Tured vis-à-vis de la première, les événements de ces récits sont la conséquence d'un affrontement antérieur<sup>3295</sup>. C'est parce que Zeus a destitué et emprisonné Kronos et les Titans que Gaia suscite les Géants et les encourage à lutter contre les dieux<sup>3296</sup>. De la même manière, si Zeus tient le rôle du mauvais roi dans le mythe prométhéen, c'est parce qu'il a évincé Kronos dans la Titanomachie. En Inde, dans le mythe de Jalandhara, un tel lien est encore plus visible, car la première bataille entre les dieux et les Danavas, qui voit la déchéance d'Indra, correspond, selon P. Lajoye, à la première bataille de Mag Tured et à la déchéance de Núadu<sup>3297</sup>. La première partie de l'histoire de Jalandhara possède également trois autres motifs en rapport avec le *CMTC*.

Comme nous avons pu le voir, les déesses indiennes aident Shiva à tuer Jalandhara, en se nourrissant de ses blessures. Cet acte, nous l'avons rapproché de l'intervention meurtrière et sanglante de la Morrígan sur la personne du roi Fomóire Indech, dans son propre camp. Dans le *CMTC*, la Morrígan – cette fois accompagnée de ses deux sœurs, Bodb et Macha – se rend à Tara, là où sont réunis les guerriers Fir Bolg dirigés par Eochaid mac Eirc, leur roi. Elles jettent alors sur eux des averses druidiques de brouillard, de feu et de sang, les empêchant de se reposer. Les guerriers Fir Bolg se plaignent alors que leurs druides sont incapables de les protéger, mais ceux-ci repoussent finalement les trois déesses<sup>3298</sup>. Ici, plusieurs faits sont remarquables. Tout d'abord, dans les deux cas nous avons une intervention de la Morrígan dans le camp des ennemis des Túatha Dé Danann. Dans le *CMT*, son but est de tuer le roi des Fomóire. On peut se demander si elle réussit véritablement à le tuer, puisqu'il réapparaît dans la suite du récit. Si l'on revient au récit indien, l'action des déesses permet d'achever Jalandhara, en empêchant qu'il ne se régénère. Sachant que l'action de la Morrígan se déroule juste avant le début des combats, on peut comprendre celle-ci comme un affaiblissement mortel du roi ennemi, qui sera ainsi tué au combat. Or, dans le *CMTC*,

---

3295 Dans le même ordre d'idée, les affrontements entre les Romains et les Tarquins sont triples, mais ils mettent en jeu les mêmes ennemis et leurs motifs ne présentent pas de similitudes apparentes.

3296 Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, I 34-35.

3297 Lajoye 2011 : 115-116.

3298 *Cath Muige Tuired Cunga* §29 = Fraser 1915 : 26-27.

les trois déesses, en empêchant les guerriers Fir Bolg de se reposer, les affaiblissent également avant le début des combats. On notera également que, dans le *CMTC* comme dans le *CMT*, les attaques des déesses sont sanglantes. En outre, lors de la première bataille de Mag Tured, les déesses sont repoussées par l'action des druides des Fir Bolg, tandis que dans la seconde bataille de Mag Tured, la fin de l'attaque de la Morrígan est marquée par le rassemblement des gens d'art des Túatha Dé Danann – dont font partie leurs druides – qui incantent contre les Fomóire, à proximité de leur camp. Cette intervention est similaire par sa position à celle des druides des Fir Bolg, mais, alors que ces derniers défendent ceux qui sont attaqués par les trois déesses, les gens d'art des Túatha Dé Danann aident la Morrígan en ciblant les guerriers Fomóire de leur magie. Ils sont en cela équivalents à l'action des déesses sur l'ensemble des guerriers Fir Bolg, par leur mode d'action – l'incantation magique – qui ne semble pas être utilisée par la Mórrígan, lors de son agression d'Indech. Notons enfin que cette action des déesses en territoire ennemi précède, dans les deux textes, l'envoi d'une ambassade des Túatha Dé Danann chez leurs adversaires.

Avant d'engager le combat, Jalandhara envoie une ambassade à Indra pour lui demander les trésors produits par le barattement de la Mer de Lait. Peu avant le début de la guerre entre les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann, un échange d'ambassades a lieu entre les deux peuples. Lors de la première ambassade, leur champion, Sreng, se rend chez les Túatha Dé Danann, puis ceux-ci lui demandent de partager l'Irlande avec eux, ce que les nobles des Fir Bolg refusent. Ensuite, ce sont les Túatha Dé Danann qui envoient leurs trois poètes en ambassade chez le roi des Fir Bolg, leur demandant la même chose que précédemment, ce qu'il refuse encore. La double ambassade irlandaise correspond à l'unique ambassade indienne. Ainsi, la première ambassade irlandaise est envoyée chez le roi des dieux qui sera déchu lors de la bataille, tandis que la seconde est envoyée au roi des Fir Bolg qui perdra son royaume – et la vie – dans la bataille. Dans les deux cas, il y a la demande des nouveaux arrivants auprès du roi en place et celle-ci porte sur son bien le plus précieux : ses trésors, en Inde, la moitié de l'Irlande, dans cette île. Les échecs que connaissent ces négociations débouchent alors sur la guerre. Ces ambassades ressemblent également aux ambassades préliminaires que connaissent les récits comparés lors du moratoire précédent l'affrontement final. Il est aussi intéressant de constater que ce moratoire sert de période préparatoire aux forces en présence. Or, dans le *CMTC*, les Fir Bolg et les dieux irlandais ne s'affrontent pas directement, mais ils se préparent durant près d'un mois et demi.

Ensuite, lors de la première bataille entre Jalandhara et les dieux, celui-ci fait ressusciter les morts en le demandant à Brahma. Les dieux indiens font de même, mais en utilisant une herbe médicinale qui pousse sur une montagne au milieu de la Mer de Lait, que le démon empêche de faire pousser. Comme il a été vu précédemment, à la suite de P. Lajoye, le motif des herbes

médicinales utilisées par les dieux et leur destruction par le camp adverse est comparable à la source de santé des Túatha Dé Danann et à sa destruction par les Fomóire. Cependant, le *CMT* ne nous parle pas d'un moyen de guérison des démons, contrairement au texte indien. Or, nous avons vu que la source de santé de la seconde bataille de Mag Tured était similaire à celle des Fir Bolg dans le *CMTC*. De plus, leurs adversaires guérissent, au même moment, leurs blessés dans une source équivalente. Il apparaît donc que le motif de la guérison parallèle des dieux et des démons dans le mythe de Jalandhara correspond, à la fois, au motif de la source de santé dans le *CMTC* – par sa position lors de la première bataille et la simultanéité des guérisons dans les deux camps – et au même motif dans le *CMT* – par la destruction du pouvoir guérisseur des dieux. Les deux sources guérisseuses de ces deux textes partagent la même origine pour leur pouvoir guérisseur et cela dans les deux camps, contrairement à ce qui se passe lors de la première bataille de Jalandhara. Une telle constatation tend à prouver que le motif de la source guérisseuse irlandaise présent lors des deux batailles de Mag Tured provient du dédoublement partiel d'un proto-motif que la bataille indienne nous permet d'entrevoir.

Un autre élément que l'on retrouve, ailleurs dans les traditions indo-européennes, associé au mythème de la « bataille finale » et qui se retrouve ici dans le *CMTC* est celui de la mutilation du bras de l'une des figures éminentes du camp des « bons ». Ce motif a été très tôt identifié par G. Dumézil<sup>3299</sup>. Il est tout d'abord présent dans la mythologie scandinave lorsque les dieux, voulant enchaîner le loup Fenrir avec un lien, lui promettent que l'un d'entre eux mettra sa main dans sa gueule comme signe de bonne foi. C'est le dieu Tyr qui mettra sa main dans la gueule du monstre qui, ne pouvant se défaire du lien, la tranchera<sup>3300</sup>. Le loup restera ainsi emprisonné jusqu'au Ragnarök, similairement à Loki. Ces deux figures, comme leurs emprisonnements, ont été rapprochés par S. O'Brien<sup>3301</sup>. À Rome, c'est le jeune Mucius Scaevola qui, après avoir tenté vainement d'assassiner Porsenna, l'allié étrusque des Tarquins, est prisonnier de celui-ci. Mucius veut lui faire croire qu'il y a un complot contre lui et, pour l'en persuader, il brûle sa propre main dans le feu qui se trouve là. Porsenna, non seulement, relâche alors le héros romain, mais il commence, à partir de ce moment, à traiter avec les Romains, à renoncer à l'idée de prendre la ville et d'y rétablir les Tarquins<sup>3302</sup>. Dans les deux cas, nous avons une persuasion trompeuse d'un ennemi puissant qui passe par le sacrifice de la main droite, symbole de loyauté, du personnage qui se porte

---

3299 Dumézil 1940b.

3300 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 34 = Dillmann 1991 : 61-65; Lokasenna §§38-39 = Boyer 1992 : 482-483.

3301 O'Brien 1976 : 303.

3302 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, V 4 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, II 9-14 ; Plutarque, *Vie de Publicola*, XVII ; Florus, *Abrégé de l'histoire romaine*, I 4 ; Aurélius Victor, *Hommes illustres de la ville de Rome*, XII C. Mutius Scévola.

garant de l'affirmation. Ce dernier est lié à la composante mitrienne, celle du droit, de la première fonction<sup>3303</sup>.

G. Dumézil a également analysé la perte du bras de Núadu dans le *CMTC* comme étant l'équivalent irlandais de ce motif<sup>3304</sup>. En effet, en tant que souverain juste et patronnant une distribution bien réglée – par opposition à Bres – Núadu se rapproche des figures mitriennes suscitées. Cependant, le contexte de la perte de la main de Núadu n'est pas le même que pour le héros romain et le dieu scandinave : il se fait couper la main lors d'une bataille<sup>3305</sup>. Mais, une négociation a bien lieu à la fin du *CMTC* et celle-ci est une conséquence de la mutilation, tout comme la mutilation est en lien avec les négociations scandinaves. Lors de l'ultime assaut des Fir Bolg, Sreng, le mutilateur de Núadu, qui les dirige alors, se retrouve de nouveau face à Núadu. Dans ce duel, Núadu demande à son adversaire de lier sa main droite à son côté, car il a perdu la sienne. Sreng refuse, en rappelant que lors du premier duel, ils étaient à égalité. Les Túatha Dé Danann délibèrent alors et décident de faire la paix avec les Fir Bolg en leur donnant la province du Connacht<sup>3306</sup>.

Ici<sup>3307</sup>, plusieurs inversions apparaissent. Premièrement, ce n'est pas le camp du mutilé, mais le camp du mutilateur qui prend l'ascendant sur l'autre au terme des négociations. La mutilation est complètement involontaire et n'a pas lieu dans le contexte d'une prise de serment. Ensuite, comme dans le mythe scandinave, le camp du mutilé veut lier le mutilateur, mais cela a lieu, d'une part, après la mutilation et non pas avant, et, d'autre part, le liage de Sreng – que celui-ci refusera – n'est pas l'objet des négociations irlandaises mais la cause de celles-ci. Cependant, cette mutilation celtique a, comme ses homologues indo-européens, un lien avec la première fonction. Elle permet des négociations qui aboutissent à une paix qui passe par la conservation, par les Fir Bolg, du Connacht, la province symbolisant F1. Enfin, la destitution de Núadu prendra fin juste avant le début de la « bataille finale » irlandaise, de la même manière que Fenrir sera délivré juste avant le Ragnarök.

On remarquera qu'une mutilation de la main entraînant la déchéance d'une figure royale se retrouve, en Inde, chez Yudhiṣṭhira qui voit ses ongles pourrir, ce qui le rend inapte à être un sacrificateur parfait et donc un roi parfait. Dans ce cas, la mutilation est due au chagrin de la mère de ses adversaires. De la même manière, c'est l'intervention de Núadu dans les combats qui

---

3303 Dumézil 1948 : 163-188 ; 1968-1973 : III 270-274, 276-278 ; Briquel 2007 : 41-43.

3304 Dumézil 1940b : 125-128.

3305 De son côté, E. Gray (1981-1982 : XVIII 195-196) considère que la perte du bras de Núadu symbolise le prix à payer et les risques à prendre lors d'une bataille mettant aux prises des rois. Cette explication est recevable, mais elle nous semble secondaire par rapport aux autres que nous développons ici et qui remontent à la préhistoire indo-européenne de la culture irlandaise.

3306 *Cath Muige Tuired Cunga* §58 = Fraser 1915 : 56-59. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 39.

3307 Le paragraphe qui suit est basé sur les conclusions d'E. Gray (1981-1982 : XVIII 197-198) sur ce sujet, qui prolongent celles de G. Dumézil.

entraînera sa perte. Lors de cette mutilation, Yudhiṣṭhira qui est un personnage incarnant F1 dans l'épopée indienne, ne fait pas de fausse déclaration pour vaincre un ennemi. Le motif de la garantie mensongère offerte par un représentant de la première fonction pour vaincre un ennemi, et occasionnant une perte pour le menteur est un schéma mythique que l'on retrouve dans le contexte de la « bataille finale » indienne, comme montré par D. Briquel<sup>3308</sup>. Lors de celle-ci et avant sa mutilation des doigts, Drona, ancien précepteur de Yudhiṣṭhira qui combat dans le camp de ses ennemis, lui déclare qu'il déposerait les armes et se laisserait abattre si quelqu'un de confiance lui annonçait que son fils est mort. Ce que fait plus tard Yudhiṣṭhira, dont le parjure est puni par le fait que son char ne roule plus sans toucher terre, comme il le faisait auparavant<sup>3309</sup>. Si le roi du camp des bons dans la « bataille finale » indienne commet également un mensonge dans le but de vaincre un ennemi plus puissant, mais dissocié de sa mutilation, en est-il de même pour Núadu ?

En Irlande, lors de la seconde bataille de Mag Tured, telle que racontée par le *CMT2*, nous avons vu que Núadu ment, non pas pour tuer un ennemi, mais pour lier un allié, Lug. En effet, le fait qu'il invite ce dieu à une fête où il sera enivré pour être lié avec des chaînes à des piliers peut être vu comme une ruse équivalant à un mensonge. En outre, la raison qui motive Núadu est de permettre à son peuple de gagner la bataille par lui-même et non pas par la simple participation de Lug. Ce dernier apparaît donc ici comme un rival de Núadu. Cependant, Lug réussit à se libérer et, en arrivant sur le champ de bataille, il déclare que le véritable combat ne peut être mené sans lui, de la même façon que la libération des prisonniers eschatologiques scandinaves marque le début véritable de la « bataille finale ». Ici, la ruse de Núadu prend place après sa mutilation et non avant. Elle est aussi inefficace, puisqu'elle ne lui permet pas de véritablement triompher du « rival » de son peuple. On ne peut pas dire que, dans cette version du motif, le mensonge entraîne une rétribution négative pour Núadu. Cependant, peu après, celui-ci meurt face à Balor, ultime déchéance. Il n'y a pas de lien explicite entre ces deux événements, mais il ne faut pas oublier que le roi irlandais et, dans une plus large mesure, indo-européen est un garant de vérité. S'il manque à ce devoir, il est passible d'une déchéance assimilable à une mort<sup>3310</sup>. D'autant plus que c'est sa jalousie vis-à-vis de Lug qui le pousse à affronter seul les Fomóire, le même sentiment qui l'avait poussé à emprisonner Lug au départ. On peut donc émettre l'hypothèse que c'est suite à son mensonge, face à un membre de son camp de surcroît, que Núadu connaît la mort. Le fait que Yudhiṣṭhira soit déchu de son statut de parfait sacrificateur, donc de roi parfait, par le regard mauvais d'une figure appartenant au camp de ses ennemis, nous rappelle que Balor, le tueur de Núadu, est également doté d'un regard mauvais. La déchéance du roi indien et la mort du souverain irlandais sont donc comparables.

---

3308 Briquel 2007 : 55.

3309 *Mahābhārata*, VII 190-192.

3310 Cf. p. 463.



Pour G. Hily, la trahison de Núadu vis-à-vis de Lug, personnage essentiel pour la victoire de son peuple dans le *CMT2*, a pour parallèle, dans l'*OCT*, le fait que Núadu ne veut pas fournir d'aide militaire à Lug, ce qui oblige ce dernier à faire appel à son père et ses oncles pour qu'ils rassemblent ses alliés. Ce parallèle montre bien que Núadu ne remplit pas sa fonction de chef et de protecteur de la société. Cela est symbolisé par le bras coupé de ce roi qui, lorsqu'il est restauré, lui permet de redevenir roi, mais pas de chasser les Fomóire. En cela, le bras ou la main de Lug est surqualifiant et lui permet de faire ce que Núadu est incapable, en agissant pour l'ensemble de la société<sup>3311</sup>.

Cependant le motif est, dans le *CMT2*, fortement dégradé, car la cible du mensonge est un allié. Le fait qu'il soit ici employé pour décrire et expliquer l'emprisonnement préalable de Lug avant la grande bataille, au lieu de l'enchaînement du grand adversaire de ce dernier, s'explique par un motif rattachable. C'était celui de l'éloignement préalable de Lug avant la « bataille finale ». Dans le *CMT*, il est décrit comme étant sous la garde de ses tuteurs, et non pas plongé dans une torpeur alcoolique et recouvert de chaînes, car sa mort serait une grande perte pour les Túatha Dé Danann. Cette version est sans doute la plus ancienne, car elle a plusieurs parallèles indo-européens<sup>3312</sup>. Cependant, cela ne veut pas dire que la version du *CMT2* est plus tardive pour autant. Le thème du liage de Lug a été rapproché par P. Lajoye d'un motif qui se retrouve chez de nombreux héros indo-européen et que l'on peut résumer de la manière suivante : un roi est jaloux de son champion, le fait enfermer et enchaîner, mais il doit le libérer pour faire face à un ennemi redoutable<sup>3313</sup>. Notons dans l'anecdote irlandaise une différence de taille par rapport au motif sus-cité : Lug réussit à se libérer sans l'intervention du roi des Túatha Dé Danann. L'emprisonnement préalable d'un grand guerrier de la bataille finale a sans doute attiré à lui le motif de l'enchaînement préalable d'un ennemi au moyen d'une ruse, les deux prenant place dans le même contexte. Cela permet ainsi d'expliquer le comportement de Núadu dans le *CMT2*, qui n'est pas du tout celui qu'il affiche vis-à-vis de Lug dans le *CMT*.

Une explication de cet épisode peut être avancée si l'on prend en compte certaines informations contenues dans l'*ANS*. Dans ce texte, Caílte a trouvé dans la tombe de Garb Daire la « chaîne de lin » (*linen chain*) de Lug qu'il donne au roi d'Irlande et il explique qu'elle est capable d'emprisonner huit cent hommes qui ne peuvent être délivrés à moins que la chaîne ne soit déliée<sup>3314</sup>. Sachant que la seule autre chaîne par laquelle Lug est lié – au propre comme au figuré ! -

---

3311 Hily 2012 : 240-246.

3312 Ainsi, d'autres dieux ou héros indo-européens juvéniles sont éloignés d'un danger guerrier (idée proposée par C. Sterckx lors d'une communication personnelle). C'est, par exemple, le cas d'Achille qui est mis à l'écart de la mobilisation de la guerre de Troie, par sa mère Thétis, en étant caché par elle parmi les filles de Lycomède (Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 13 8 ; Stace, *Achilléide*, I 560-574 ; *Scholies* à l'*Illiade*, IX, 668).

3313 Lajoye 2015b : 112-119.

3314 *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 139, 147, II 153, 162-163 ; Dooley – Roe 1999 : 63-64, 73.

n'est autre que celle qui sert à le retenir prisonnier dans le *CMT2*, on peut considérer que ces deux liens sont un seul et même objet. Cependant, un détail insolite de cette chaîne est le fait qu'elle est en tissu. Or, dans le légendaire scandinave, la chaîne qui emprisonne Fenrir, Gleipnir, est un ruban de soie plus solide que toutes les chaînes du monde, forgé par les Nains. Par la suite, une fois que Fenrir s'est laissé attacher au ruban à travers la ruse des dieux, Gleipnir est attaché à une pierre et une épée est insérée dans sa gueule, si bien qu'un fleuve de bave s'en écoule<sup>3315</sup>. Nous avons là plusieurs parallèles inverses entre l'emprisonnement de Fenrir et de Lug, comparons-les sous la forme d'un tableau :

<b>Lug...</b>	<b>Fenrir...</b>
...est un dieu ayant des associations canines <sup>3316</sup> .	...est un loup démoniaque.
Il est emprisonné par les dieux, car ils le craignent.	Il est emprisonné par les dieux, car ils le craignent.
Ils l'emprisonnent par ruse, en le faisant boire.	Ils l'emprisonnent par ruse, en prétextant un jeu.
Le principal antagoniste de Lug dans cette histoire est un dieu dont le bras a été coupé précédemment.	Le principal antagoniste de Fenrir dans cette histoire est un dieu dont le bras va être coupé à la suite du liage.
Le lien de Lug est en lin.	Le lien de Fenrir a l'apparence d'un ruban de soie.
Le lien est attaché à des piliers de pierre.	Le lien est attaché à une pierre.
Lug absorbe une boisson avant son liage.	Un fleuve de bave sort de la gueule de Fenrir après son liage.
La libération de Lug marque le véritable début de la dernière bataille entre les dieux et les démons irlandais.	La libération de Fenrir est l'un des signes marquant le début du Ragnarök, qui culminera avec la bataille finale entre les dieux et les démons scandinaves.
Lors de cette bataille, Lug est le principal champion du camp des dieux.	Lors de cette bataille, Fenrir est le principal champion du camp des démons.

En ce qui concerne la place chronologique du motif du mensonge entraînant la mutilation, D. Briquel note fort justement que, dans le cas germanique, il est placé bien avant l'affrontement final<sup>3317</sup>. C'est également le cas en Irlande, où ses deux parties dissociées se déroulent également avant la « bataille finale » à proprement parler. La mutilation de Núadu se passe plusieurs années avant, tandis que sa ruse visant à emprisonner Lug se déroule la veille de la bataille. Sachant que la dissociation du motif est commune aux faits irlandais et indiens, mais que la version irlandaise, contrairement à celles de Rome et de l'Inde, se déroule antérieurement à l'affrontement final, on comprend mieux comment les Irlandais proto-historiques ont situé leur version. Celle-ci se déroulant durant une bataille, à la fois antérieure et liée à la « bataille finale », elle ne pouvait être incluse, du moins dans son aspect mutilatoire, que dans la première bataille de Mag Tured.

3315 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 34 = Dillmann 1991 : 64.

3316 Cf. n. 3053.

3317 Briquel 2007 : 53.

La comparaison avec le matériel scandinave nous permet également de voir à l'intérieur de ce motif de la ruse mensongère entraînant une mutilation de la main, un autre élément dédoublé entre les deux batailles de Mag Tured. Il s'agit du personnage de Sreng, qui tient à la fois de Bres et de Balor, ce qui n'est pas étonnant au regard de ce que l'on a déjà dit des rapports existants entre ces deux figures<sup>3318</sup>. Bres et Sreng sont tous les deux associés dans le *CMTC*. C'est Bres qui rencontre Sreng envoyé comme ambassadeur auprès des Túatha Dé Danann. Au cours de cette entrevue, ils échangent leurs armes et Bres indique que les Túatha Dé Danann demandent la moitié de l'Irlande, ce que conseille Sreng aux nobles des Fir Bolg qui refusent cette solution.

Dans ce passage, Bres et Sreng apparaissent comme l'image l'un de l'autre dans leurs peuples respectifs : ils en sont les envoyés ; ils prennent la même posture lorsqu'ils se rencontrent ; ils admirent et échangent leurs armes et chacun d'eux propose la partition de l'Irlande en deux. Ce qui est intéressant ici est le fait que cette rencontre de Bres et de Sreng marque les prémices de l'opposition entre Túatha Dé Danann et Fir Bolg puisque la demande de Bres est agressive et que son refus implique le début des hostilités entre deux peuples qui sont frères à la base.

En outre, lors du climax de la première bataille de Mag Tured, les rôles de Bres et de Sreng sont parallèles :

Bres	Sreng
Tue cent cinquante Fir Bolg.	Tue trois cents Túatha Dé Danann.
Affronte le roi des Fir Bolg et porte neuf coups au bouclier de celui-ci.	Affronte le roi des Túatha Dé Danann et porte neuf coups au bouclier de celui-ci.
Le roi des Fir Bolg lui inflige neuf blessures.	Le roi des Túatha Dé Danann lui inflige neuf blessures.
Bres est tué par le roi des Fir Bolg (mais son doublet deviendra roi des Túatha Dé Danann).	Sreng coupe le bras du roi des Túatha Dé Danann (ce qui entraînera sa destitution royale).

Les affrontements de Bres et de Sreng sont donc comparables ici. Seulement, Bres occupe une position inférieure face à Sreng qui va finalement couper le bras du roi Núadu et entériner ainsi la destitution royale de celui-ci, ce qui profitera à son doublet survivant, Bres. De plus, après la mort d'Eochaid face aux trois fils de Nemed fils de Badruí<sup>3319</sup>, Sreng est celui qui dirige l'armée des Fir Bolg jusqu'à ce que celle-ci, à bout de force, se replie<sup>3320</sup>. Après avoir enterré leurs morts, c'est Sreng et ses frères, Semne et Sithbrug, qui convoquent les Fir Bolg en assemblée pour décider de la suite des événements. Cette assemblée décide de la reprise du combat, qui se termine par une négociation, entre lui et les Túatha Dé Danann, qui, nous le verrons plus loin, est équivalente aux négociations entre Bres et Lug à la fin du *CMT*<sup>3321</sup>. Dans ce passage, Sreng est aux Fir Bolg, ce qu'est Bres pour les Túatha Dé Danann, le successeur du roi qui a mené la bataille et qui n'est plus

3318 Oudaer 2013 : 85-91.

3319 *Cath Maige Tuired Cunga* §54 = Fraser 1915 : 51. Cf. Guyonvarc'h 1980 : 37.

3320 *Cath Maige Tuired Cunga* §55 = Fraser 1915 : 51. Cf. Guyonvarc'h 1980 : 37.

3321 Cf. *infra*.

en condition de régner, car il est mutilé ou mort. En outre, Sreng est lié à l'Autre Monde puisque sa province d'origine est le Munster, d'après ce texte, de la même manière que Bres est lié aux êtres de l'Autre Monde que sont les Fomóire. En outre, ses deux frères sont prénommés Sithbrug et Semne. Le nom du premier signifie probablement « (Celui de) la Terre de l'Autre Monde », ce qui rappelle là encore l'association de Bres avec cette dimension. Le nom du second peut se comprendre comme « Rivet ». Cette dénomination peut sembler mystérieuse, mais elle s'explique si l'on a à l'esprit le passage où Bres et Sreng s'échangent leur lance, car le rivet permet au fer de lance de tenir sur le manche de celle-ci, il permet la cohésion des différents éléments d'une arme. Le fait que le nom du frère de Sreng est fondé sur cette partie de la lance peut justement connoter un jeu de mot en rapport avec la nature propre du frère de Sreng, c'est-à-dire de celui-ci et de Bres. En effet, la cohésion sociale est le propre d'une société en harmonie, en paix. Ici, la cohésion qui apparaît dans le nom du frère de Sreng est en rapport avec la guerre et avec des personnages qui peuvent être considérés comme détruisant cette harmonie, comme Bres.

Nous avons vu précédemment que S. O'Brien a rapproché Loki et Fenrir, en Scandinavie, et Bres et Balor en Irlande, les membres de ces deux couples partageant de nombreux points communs entre eux. Sachant que Sreng semble être le correspondant Fir Bolg de Bres – qui correspond partiellement à Loki en Scandinavie – on est en droit de rapprocher Sreng du grand adversaire des Túatha Dé Danann lors de la « bataille finale », Balor, et de son correspondant germanique, Fenrir. Comme Balor, Sreng est l'adversaire de Núadu lors d'un combat et il le vainc. Cependant, Sreng est surtout comparable à Fenrir, au vu des correspondances entre le motif de la mutilation chez le dieu Tyr et chez Núadu. En effet, tout comme Fenrir, Sreng coupe la main d'un dieu qui veut le lier – sans que celui-ci, contrairement à Tyr, ne réussisse. Nous avons donc bien là des correspondances entre des adversaires majeurs des dieux irlandais lors des deux batailles de Mag Tured.

Sachant qu'il y a là un parallèle entre l'histoire de Sreng et celle de Fenrir et que le liage de Lug est parallèle à celui de Fenrir, il doit y avoir des parallèles entre Lug et Sreng. Nous pouvons observer ceux-ci dans le tableau comparatif suivant :

Lug...	Sreng...
...est le principal champion des Túatha Dé Danann.	...est le principal champion des Fir Bolg.
Il remplace son roi mort au combat et négocie une paix avantageuse.	Il remplace son roi mort au combat et négocie une paix avantageuse.
Núadu l'a lié, mais il s'est libéré.	Núadu veut le lier, mais il l'en empêche.

D. Briquel note également, concernant le motif de la déclaration mensongère punie par une mutilation de la main, que celui-ci n'a pu être pensé que dans le cadre d'un affrontement entre les

dieux et les démons<sup>3322</sup>. Cela rejoint le fait que la bataille préliminaire du mythe de Jalandhara, qui semble bien être un équivalent de la première bataille de Mag Tured, se déroule entre des dieux et démons, ce qui pose, là encore, le problème des liens existant entre les Fir Bolg et les Fomóire. La réponse à cette question ne pourra être donnée qu'après avoir examiné l'autre mytheme qui apparaît à travers les deux batailles de Mag Tured, celui de la « guerre synéciste ».

#### 4. 4. Les deux batailles de Mag Tured, le mytheme indo-européen de la « guerre synéciste » et la structure sociogonique irlandaise.

Un autre mytheme important dans les mythologies indo-européennes est celui de la « guerre synéciste ». Le fait que c'est un mytheme sociogonique et que les deux batailles de Mag Tured sont incluses dans une structure de même nature rend nécessaire la confrontation de ces deux récits aux différentes versions indo-européennes de ce mythe.

##### 4. 4. a. Présentation du mytheme de la « guerre synéciste » dans les différentes traditions indo-européennes.

La « guerre synéciste », aussi appelée « guerre des fonctions »<sup>3323</sup> est un mytheme identifié par G. Dumézil<sup>3324</sup>. Nous pouvons le résumer de la manière suivante. Dans les premiers temps du monde, la société des dieux ou des hommes est incomplète : il lui manque la troisième fonction. Après un affrontement préliminaire, les représentants de cette fonction viennent s'incorporer à la communauté incomplète, la parachevant. Ce mytheme a été identifié par G. Dumézil chez de nombreuses cultures indo-européennes. C'est ainsi la guerre originelle entre les Ases et les Vanes, en Scandinavie<sup>3325</sup> ; celle entre les Romains et les Sabins, dans l'histoire romaine<sup>3326</sup> ; en Inde, c'est la conquête du droit de boire le soma, la boisson des dieux, par les dieux Aśvin, aidés de l'ascète Cyavāna, ce qui permet à ceux-ci d'être considérés comme des membres complets de la société divine<sup>3327</sup>. La question du parallèle entre la « guerre synéciste » romaine et celle des dieux scandinaves a été reprise depuis lors par B. Sergent qui a basé sa comparaison sur le structuralisme lévi-straussien<sup>3328</sup>. En ce qui concerne G. Dumézil, il a également vu une transposition irlandaise de ce mytheme, dans la seconde bataille de Mag Tured.

---

3322 Briquel 2007 : 50.

3323 Le premier terme est de C. Sterckx (2011 : 126-127) et le second de G. Dumézil. Nous préférons employer le premier, car il rend mieux compte du rassemblement des différentes fonctions au sein d'une communauté.

3324 Dumézil 1941 : 155-198 ; 1947 : 247-291 ; 1968-1973 : I 222-257, 295-299.

3325 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 23 = Dillmann 1991 : 55 ; Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga* 4 = Dillmann 2000 : 57-58 ; *Völuspá* §§21-24 = Boyer 1992 : 537-538.

3326 Tite-Live, *Histoire romaine*, I 9-13 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 30 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, IX.

3327 *R̥gVeda*, I 116 10, I 118 6, V 74 5, VII 68 6 ; *Śatapatha Brāhmaṇa*, IV 2 4 1 ss. ; *Mahābhārata*, III 122-124.

3328 Sergent 1990b.

#### 4. 4. b. Le rapport entre les batailles de Mag Tured et le mytheme de la « guerre synéciste ».

G. Dumézil notait que la société des Túatha Dé Danann ne comprenait pas de représentants de la troisième fonction productrice, « celle de l'agriculture pourvoyeuse de nourriture et de richesse », mais seulement des praticiens de la magie druidique, de la puissance guerrière, de tous les savoirs et des techniques les plus prestigieuses, comme la médecine et l'art de la forge. Selon lui, la troisième fonction était le fait des Fomóire et son incorporation à la société divine serait passée par la révélation des secrets de l'agriculture par Bres, en échange de sa vie, comme il est raconté à la fin du *CMT*. Selon G. Dumézil, il n'y aurait pas eu assimilation, mais asservissement des représentants de la troisième fonction. Cette attitude serait en rapport, selon cet auteur, avec le mépris que les Celtes auraient eu du travail de la terre<sup>3329</sup>. J De Vries a considéré également que la seconde bataille de Mag Tured représentait une version irlandaise de ce mytheme<sup>3330</sup>.

T. Ó Cathasaigh a aussi suivi les conclusions de G. Dumézil, tout en y ajoutant deux choses. Premièrement, la déclaration des compétences des Túatha Dé Danann avant la bataille est particulièrement adaptée au cas de Lug, car celui-ci se présente avec tous les arts possibles devant la communauté des dieux, excepté ceux de l'agriculture, avant qu'il ne les extorque à Bres<sup>3331</sup>. Cela permettait d'interpréter la victoire de Lug comme celle célébrée lors de la fête de celui-ci, Lughnasadh, profondément liée aux moissons<sup>3332</sup>. Deuxièmement, il analyse aussi ce passage comme étant un « exemplary myth » concernant des pratiques rituelles agricoles où certains extraits de ce texte jouent un rôle, comme dans le cas d'un charme écossais similaire<sup>3333</sup>.

Cette interprétation synéciste de la seconde bataille de Mag Tured, dans le sens d'une inclusion de la troisième fonction à la société divine, doit être, selon nous, repensée. Le fait que la troisième fonction ne fasse pas partie de la société divine des Túatha Dé Danann, avant l'accord avec Bres, est complètement erroné. Plusieurs faits vont nous le montrer.

Tout d'abord, nous avons vu précédemment que l'invasion de Nemed introduisait bien la troisième fonction productrice, en tant que prototype de la classe sociale des propriétaires de bétail, et que les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann descendent de cette invasion. Il est donc logique que ces invasions incorporent en elles cette composante agricole de la fonction productrice qu'est l'élevage du bétail. Ensuite, si l'on suit l'analyse fonctionnelle de la série formée par les principaux

---

3329 Cf. *supra*.

3330 De Vries 1963 : 161-164.

3331 Selon Gael Hily (2012 : 250), l'application du mytheme de la guerre synéciste à la bataille de Mag Tured n'est pas satisfaisante, du fait de l'absence de caractéristiques agricoles dans l'énumération des Túatha Dé Danann et celle des compétences de Lug. Cet argument doit être tempéré au vu de ce qui va suivre.

3332 Ó Cathasaigh 1983 : 8. Sur l'aspect agricole de la fête de Lughnasadh, cf. MacNéil 1962 ; Guibert de la Vaisière 2003 : 362- 375, *passim*.

3333 Ó Cathasaigh 1983 : 10. Cf. Banks 1938.

Túatha Dé Danann lorsqu'ils se réunissent peu après l'arrivée de Lug, on remarquera que là encore, la troisième fonction est présente. En effet, C. Sterckx a bien montré que les cinq dieux qui se réunissaient avant la seconde bataille de Mag Tured représentaient un panthéon trifonctionnel complet : le Dagda et Ogma représenteraient respectivement les aspects contractuels (« mitriens ») et magico-souverain (« varunien ») de la première fonction, Núadu serait l'incarnation de la seconde, tandis que les frères Goibhniu et Dían Cécht serait équivalents aux couples gémellaires de troisième fonction, comme les Asvin indiens<sup>3334</sup>. Or, l'incorporation d'éléments de la troisième fonction dans la société divine ne passe pas nécessairement par celle de représentants de l'agriculture. Les Asvin indiens ne sont pas des agriculteurs, mais les médecins des dieux<sup>3335</sup>, tout comme Dían Cécht en Irlande. Enfin, comme le dit G. Dumézil, les Fomóire ne sont pas assimilés, mais asservis, et c'est là une grande différence avec les autres attestations indo-européennes de ce mytheme.

Si l'on se tourne maintenant vers l'analyse des négociations entre Bres et les Túatha Dé Danann, on est bien loin du mytheme dégagé par G. Dumézil, selon W. Sayers. Celui-ci s'oppose à la vision d'une société des Túatha Dé Danann ne connaissant pas les rudiments de la culture des céréales, car l'objection de Máeltne à la seconde proposition de Bres montre qu'ils sont familiers du cycle de croissance des céréales<sup>3336</sup>. De plus, le même auteur se pose la question de l'identification des propositions de Bres comme étant une « ruse » (*celg*). En ce qui concerne l'interprétation faite par Máeltne de la première offre de Bres, il considère qu'il la refuse, car Bres est incapable d'assurer que les vaches puissent arriver à l'âge où elles pourront donner naissance à des veaux qui leur permettront de donner du lait. Tout ce que Bres peut faire, c'est d'assurer qu'elles gardent toujours leur lait après le vêlage. Cependant, il note également que c'est en contradiction avec le fait que la satire de Cairpre lui a enlevé le lait qui stimule la croissance des veaux, comme élément de sa prospérité<sup>3337</sup>. Concernant la seconde proposition de Bres, Sayers observe que le terme *búain* pour « récolte » est évasif et peut se référer au « fait de couper (de l'herbe, du blé) », tandis qu'il peut y avoir potentiellement un jeu de mots entre *ráithe* « trimestre » et *raith* « fougère », une herbe. De plus la proposition est amplifiée par la transmission de celle-ci par Lug à Máeltne. Ce dernier rejette la proposition de Bres, parce qu'elle est contre l'ordre naturel des choses connu précédemment par les Túatha Dé Danann<sup>3338</sup>. Enfin, la troisième offre n'est pas faite par Bres mais par Lug qui

---

3334 Sterckx 1975. Si l'on se place dans une perspective quadrifonctionnelle, Núadu, le roi, représente F4+, le Dagda, le dieu-druide, incarne F1, Ogma, le champion, est F2. Les représentants de F3 et F4- sont plus problématiques dans cet ensemble : du fait de leur solidarité, Dían Cécht et Goibhniu représentent F3, laissant vide la case F4- (Lug en tant qu'arrivant étranger), ou bien Dían Cécht représente F3, en tant que représentant du caractère guérisseur de F3 et Goibhniu F4-, en tant que fonction représentative de l'artisanat, c'est-à-dire F3-.

3335 Pour une présentation des différentes caractéristiques de ces deux dieux, cf. Macdonell 1897 : 49-53.

3336 Sayers 1987 : 27.

3337 *Ibid.* : 32-33.

3338 *Ibid.* : 33. W. Sayers note également que la mention du grain rappelle les petits pains racornis de Cairpre.

demande là des informations sur la manière de cultiver. La réponse de Bres peut être interprétée comme ayant un substrat lexical négatif. Selon Sayers, *ar* « labourer » peut suggérer *ár* « massacre, carnage ; défaite, destruction » ; *síl* « semence » peut aussi signifier « progéniture humaine » ; *gort* « champ » peut désigner également un « champ de bataille » et *imbochdt* « récolte » est un jeu de mots sur *bocht* « pauvre ». Quant à *mairt* « mardi », il peut s'interpréter comme une variante de *mart* « mort, massacre, violence », « viande de veau » ou un jeu paronymique sur *mairg* « malheur à.. »<sup>3339</sup>. Cela donnerait à la réponse de Bres deux sens proches. Le premier serait « la mort par leur défaite ; la mort par leur progéniture couchée sur le champ de bataille; la mort par leur appauvrissement », tandis que le second pourrait être « malheur à leurs labours ; malheur à leurs semences ; malheurs à leurs récoltes ». La deuxième solution étant la plus probable, selon W. Sayers<sup>3340</sup>. Cette phrase serait donc une malédiction déguisée par un double sens lexical qui répondrait à la satire de Cairpre avec une finalité identique<sup>3341</sup>. Cela montre bien la maîtrise par Bres de l'art de la chicane et du double sens, comme nous l'avons déjà vu dans les négociations pour sa sauvegarde qu'il fait similairement avec Lug dans l'*OCT*. Enfin, selon W. Sayers, le sens premier du conseil donné par Bres, s'il ne s'adresse pas aux Túatha Dé Danann, peut parfaitement s'appliquer à Lug, puisque c'est lui qui a eu l'initiative de la dernière offre de Bres, ce qui lui permet ainsi de parachever son omniscience<sup>3342</sup>. Les paroles de Bres ont donc une double tonalité, à la fois positive pour Lug et ses adorateurs humains et, comme signalé par W. Sayers, négative pour l'ensemble des Túatha Dé Danann, car ils seront finalement vaincus par les Fils de Míl<sup>3343</sup>.

En outre, nous avons précédemment rapproché les négociations de Bres d'un conte écossais mettant en jeu une histoire similaire. Dans celui-ci, le marché proposé par le roi des Scots aux deux survivants du peuple des Pechs rappelle celui proposé par Lug à Bres, puisque, dans les deux cas, le secret que doit délivrer le membre d'un peuple vaincu est de nature agricole. Dans le conte, comme dans les négociations irlandaises, il y a une ruse du vaincu et le secret agricole n'est pas transmis. On peut donc considérer, à la suite de S. O'Brien, que nous n'avons pas affaire dans le cas de Bres à un accord terminant une guerre par l'assimilation de la troisième fonction par le reste de la société divine<sup>3344</sup>. Il s'agit ici simplement de l'incorporation par Lug des compétences de la troisième

3339 Les jeux de mots savants invoqués par W. Sayers reposent sur une interprétation purement sémantique et non phonologique des termes irlandais cités. La concordance est particulièrement difficile pour la comparaison entre des mots avec *-a-* et ceux avec *-á-*.

3340 *Ibid.* : 34-35.

3341 *Ibid.* : 38-39.

3342 *Ibid.* : 39.

3343 *Ibid.* : 40. Cependant, nous ne sommes pas d'accord avec cet auteur lorsqu'il fait de la malédiction cachée de Bres une création chrétienne visant à évhémériser les anciens dieux. La seconde bataille de Mag Tured annonce le désenchantement du monde, l'éloignement du divin et la décrépitude progressive du monde jusqu'à la fin des temps, selon le critère XII du mytheme de la « bataille finale ». Cependant, il a dû y avoir une adaptation des ultimes propos de Bres, car *mairt* est un emprunt au latin.

3344 O'Brien 1976 : 304.



fonction provenant d'un ennemi vaincu<sup>3345</sup>. Il s'agirait donc d'une réutilisation de la finalité de la première guerre des dieux, mais réduite à deux représentants de chaque camp et incluse dans le mytheme de la bataille finale. Cependant, cela n'empêche pas Bres d'être ici en lien avec l'agriculture, même si cela prend un aspect trompeur et contre-productif au final. De la même manière, le magicien voleur de nourriture qui menace la prospérité du roi Lludd, au Pays de Galles, devient par la suite un atout de troisième fonction pour la royauté de Lludd, de la même manière que Bres donne un « avantage » agricole à Lug.

De plus, si le conte écossais peut être considéré comme un correspondant folklorique des négociations de Bres, il y a un élément de celui-ci qui le rapproche du mytheme de la « bataille synéciste » tel qu'il est attesté ailleurs. En effet, il existe deux autres traditions indo-européennes où l'inclusion des membres de F3 est en rapport avec la boisson sacrée, comme dans le cas écossais. Dans la version indienne de ce mytheme, nous avons déjà signalé que l'incorporation des Ásvin dans la société divine se faisait par leur participation au sacrifice du soma, la boisson sacrée indienne par excellence. Ensuite, en Scandinavie, à la fin de la guerre entre les Ases et les Vanes, la paix entre les deux races divines est symbolisée par la naissance de Kvasir – à partir des crachats des dieux. C'est du sang de celui-ci que sera produite la boisson divine scandinave, l'hydromel de poésie<sup>3346</sup>. Cela est un argument supplémentaire pour concevoir la résolution du conflit entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire comme étant une réutilisation déformée du processus d'inclusion de la troisième fonction dans la société divine.

Cependant, on peut également considérer qu'il n'y a pas d'agrégation initiale de F3 à la société fonctionnelle, mais un retour de l'aspect producteur de cette fonction. C'est ce qui peut transparaître à travers l'expédition finale des Túatha Dé Danann chez les Fomóire : les premiers récupèrent leurs troupeaux par l'entremise de la vache du Dagda, un dieu fortement lié à l'alimentation dans le *CMT*<sup>3347</sup>.

On peut donc expliquer le détournement de ce mytheme par son inclusion dans celui de la « bataille finale ». Le fait que nous n'ayons pas ici une inclusion des Fomóire dans la société des Túatha Dé Danann, mais une sujétion de ceux-ci, peut se comprendre par rapport à la nature intrinsèque des Fomóire. Nous avons bien vu précédemment qu'ils sont les représentants des forces chaotiques, primordiales et chthoniennes, et qu'ils étaient liés à la végétation<sup>3348</sup>. Nous avons vu

---

3345 Le charme écossais précédemment cité intervient à la fin de contes où il sert à se débarrasser d'êtres surnaturels menaçant la bonne marche des récoltes (Banks 1938). Ces êtres sont clairement des successeurs de Bres. Cependant, on peut se demander comment cette malédiction déguisée en maxime agricole est devenue par la suite une formule magique permettant de repousser les mauvais esprits des champs.

3346 Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 5 = Faulkes 1987 : 61-62.

3347 Il y est le propriétaire du chaudron d'abondance ; il souffre de la faim face à Cridenbél ; il est obligé de manger un gigantesque chaudron de porridge sous peine de mort.

3348 Cf. Chap. III. 2. 3. b.

également qu'ils sont, d'un point de vue sociologique, l'incarnation mythique des ennemis qui menacent la société fonctionnelle qui, une fois vaincus, sont réduits au statut d'esclaves, auxquels s'assimilent les paysans dépendant dont la tâche principale est le travail de la terre, c'est-à-dire l'activité que Bres fournit ici à Lug.

En ce qui concerne la non-assimilation des Fomóire par les Túatha Dé Danann, nous devons nuancer nos propos, car, comme nous le verrons plus loin, les deux races divines seront indistinctes pour les Milésiens, lors de leur arrivée en Irlande<sup>3349</sup>. Elles ne semblent donc former qu'une seule communauté, à la manière des sociétés trifonctionnelles qui se forment à la suite des « guerres synécistes ». Un tel rapprochement transparaît à travers la mention du peuplement des Túatha Dé Danann dans *a* où il est dit que les dieux (*dei*) y sont assimilables aux *aes dána*, tandis que les « non-dieux »<sup>3350</sup> ou « dieux d'en bas »<sup>3351</sup> (*andei*) le sont aux *aes Trebtha*, c'est-à-dire la paysannerie qui ne possède aucun art, contrairement aux *aes dána*<sup>3352</sup>. Pour Scowcroft, cette distinction recoupe approximativement la distinction entre *neimid* et *aithig*<sup>3353</sup>. Sachant que les dieux d'Irlande sont de par leur ascendance des *neimid*, il est naturel de voir dans les Fomóire la frange inférieure de la société qui s'y oppose<sup>3354</sup>. Il y aurait donc bien eu un rattachement des Fomóire à la société divine, mais sans une incorporation totale, du fait de leur caractère de subalternes assujettis.

Puisque des éléments du mytheme de la « bataille finale » se retrouvent dans la première bataille de Mag Tured, que les Fir Bolg y ont de nombreuses correspondances avec les Fomóire et que le champion des Fir Bolg, Sreng, semble être un équivalent partiel de Bres, il est légitime de se demander si des éléments de la « guerre synéciste » ne se retrouveraient pas dans cet affrontement, d'une manière similaire au *CMT*. La réponse à cette question nous est donnée par les négociations finales entre Sreng et Núadu. Celles-ci ressemblent beaucoup à celles entre Bres et Lug, comme nous le montre le tableau comparatif suivant :

Négociations de Sreng.	Négociations de Bres.
Sreng remplace le roi Eochaid (mort).	Bres est le roi déchu des Túatha Dé Danann.

3349 Cf. Chap. X. 1.

3350 Carey 1992b : 38.

3351 Lambert 1994 : 155 ; 2002 : 275.

3352 *Lebor Gabála Érenn* §§307 (N), 317 (F), 350 (I/D) = Macalister 1938-1956 : IV 110-111, 134-135, 162-163. Cette distinction apparaît également dans le *STMC* (cf. Chap. I. 1. 2. b.), où l'on nous parle des *Tuatha dé 7 andé*, et dans la *TBC (Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 2111-2113 = O'Rahilly 1967 : 57, 197) où la distinction se fait entre le «peuple du pouvoir» (*aes cumachta*) et «les paysans» (*aes trebtaire*).

3353 Scowcroft 1988 : 60.

3354 De cette manière, nous pouvons répondre aux objections de G. Hily (2012 : 250) qui considère que l'agriculture est une chose totalement étrangère aux Túatha Dé Danann puisqu'elle revient aux *andei*. Il évoque la possibilité d'identifier ceux-ci aux Fomóire, mais il objecte qu'ils n'ont pas la qualité de dieux et conclut qu'il ne peut s'agir de ceux-ci, d'autant plus que la fonction agricole est préexistante à la victoire des Túatha Dé Danann sur les Fomóire. Pour lui, l'héritage fomorien au sein des dieux irlandais ne concerne que leur caractère malfaisant auprès des Milésiens et le mytheme de la guerre synéciste n'a pas laissé de traces directes en Irlande, car les Túatha Dé Danann sont déjà au grand complet. Or, si l'on considère que la dichotomie entre *dei* et *andei* n'est pas antérieure au conflit avec les Fomóire mais lui est postérieure, et que sa définition entre dieux et non-dieux est trop réduite et manichéenne, son objection tombe.

Núadu est le roi manchot et (presque) déchu des Túatha Dé Danann.	Lug <i>Lámfada</i> « au long bras » remplace le roi Núadu (mort).
Núadu fait une proposition guerrière qui est refusée.	Bres fait deux propositions agricoles qui sont refusées.
Núadu prend conseil auprès des Túatha Dé Danann.	Lug prend conseil auprès de Máeltne, un juriste des Túatha Dé Danann.
Núadu propose la paix et l'une des provinces de l'Irlande à choisir pour les Fir Bolg.	Lug demande les secrets de l'agriculture à Bres.

En ce qui concerne les différences existant entre ces deux accords, les propositions faites dans le *CMTC* sont clairement guerrières. En outre, sachant que le mytheme de la « guerre synéciste » est profondément lié à l'idée de cohésion sociale et que le jeu de dupes de Bres, lors de ses négociations avec Lug, allait à l'encontre d'un tel concept, un détournement similaire à celui-ci doit aussi exister dans l'accord de *CMTC*. C'est, en effet, le cas ici, puisque si l'on compare ce traité au processus d'inclusion des représentants de F3 dans la société fonctionnelle, on se rend compte qu'il y a des correspondances inverses avec cet accord.

Dans le mytheme de la « guerre synéciste », ce sont les éléments de la troisième fonction qui s'incorporent à une société préexistante. Au final, l'élément rapporté est minoritaire par rapport au reste de la communauté. Dans le *CMTC*, c'est l'élément rapporté – les Túatha Dé Danann – qui devient majoritaire, tandis que les Fir Bolg – préexistants et, désormais, minoritaires – rompent la cohésion de la souveraineté de leurs successeurs, la laissant incomplète.

Enfin, cette première bataille de Mag Tured a en commun avec la « guerre synéciste » l'aspect d'un conflit entre les représentants de différentes fonctions incarnant la société ordonnée. Ici, il ne s'agit pas d'un conflit des deux premières fonctions contre la troisième. Cela ne pouvait être concevable dans l'esprit des concepteurs du proto-récit, car, comme nous l'avons déjà signalé, F3 est déjà incluse implicitement dans les deux peuples qui s'affrontent dans le *CMTC*, puisqu'ils descendent de l'invasion symbolisant cette fonction. Il ne restait donc plus qu'à remanier cet affrontement en le plaçant lors de l'apparition de la fonction qui parachève la constitution de la société trifonctionnelle irlandaise, c'est-à-dire non pas F3, comme dans d'autres cultures indo-européennes, mais la fonction sacerdotale des Túatha Dé Danann. Cette nouvelle position de la « guerre synéciste » dans le schéma sociogonique irlandais ne pouvait pas voir les nouveaux venus comme étant inférieurs aux éléments fonctionnels préexistants, du fait de la prééminence de la fonction sacerdotale sur la fonction guerrière. C'est à cause de cette logique que le mytheme fut ici inversé, avec la présence minoritaire des Fir Bolg qui perdure en Irlande, tout en fragmentant la cohésion de la souveraineté des Túatha Dé Danann. En cela, c'est la première bataille de Mag Tured, et non pas la seconde, qui doit être comprise comme le reflet irlandais (et déformé) de la « guerre synéciste ».

D'autres éléments propres à ce mythe sont également présents dans le *CMT*. Ainsi, bien que le peuple des Fir Bolg dans sa globalité ne s'insère pas dans celui des Túatha Dé Danann, une de leurs principales figures s'incorpore à ce peuple. Il s'agit de la reine Tailtiu qui prend un époux parmi les Túatha Dé Danann. Cette déesse a des liens avec la troisième fonction, puisqu'elle servira de nourrice à Lug et elle défrichera une colline sur laquelle ce dernier organisera la fête de Lugnasad qui a de fortes connotations agricoles. Or, les versions romaine et scandinave de la « guerre synéciste » donnent une large place à l'inclusion de figures féminines de troisième fonction dans la société trifonctionnelle, en particulier à travers un mariage. À Rome, c'est l'enlèvement des Sabines qui enclenche le conflit entre les Romains et les Sabins et ce sont également les Sabines qui mettent un terme aux hostilités. En Scandinavie, au terme du conflit, il y a un échange d'otages entre les deux races divines : dans l'une des versions de cet échange, la déesse vane Freyja – accompagnée de son frère Freyr et de son père Njördr – rejoint les Ases et prend un époux parmi eux en la personne d'Ódr<sup>3355</sup>. En outre, cette dernière est également liée à la fonction guerrière, puisqu'elle accueille la moitié des guerriers tombés<sup>3356</sup>, ce qui la rapproche de Tailtiu.

De même, G. Hily propose que la venue de Lug à Tara soit une adaptation de ce mythe indo-européen puisqu'il y a là la rencontre entre un individu qui représente les trois fonctions et un groupe formé des représentants de ces fonctions, ce qui entraîne un conflit sous forme d'épreuves aboutissant à l'inclusion du premier parmi les seconds<sup>3357</sup>. Ce remaniement du scénario du mythe et son incorporation compartimentée dans le *CMT* nous semblent être tout à fait logiques par rapport à ce que nous venons de dire.

Si l'on reprend les travaux de G. Dumézil sur ce mythe, tels que l'a fait B. Sergent, d'autres parallèles apparaissent. En Scandinavie, la corruptrice Gullweig (« Ivresse de l'Or ») est envoyée pour corrompre par l'or les Ases et, en particulier, leurs femmes<sup>3358</sup>. À Rome, l'envoi de cette femme correspond, à la fois, à l'enlèvement des Sabines, et à la corruption de Tarpeia, vestale et fille du commandant de la forteresse gardant l'accès au Capitole, où sont retranchés les Romains lors de l'attaque punitive des Sabins voulant récupérer leurs femmes. Tarpeia est corrompue par les

---

3355 Pour les faits romains : Tite-Live, *Histoire romaine*, I 9-13 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 30-47 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XIV-XIX. Pour les faits scandinaves : Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga* 4 = Dillmann 2000 : 57-58. Dans l'autre version de l'échange des otages (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 24 = Dillmann 1991 : 56), elle et son frère sont nés parmi les Ases. Sur Ódr comme époux de Freyja, cf. Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 34 = Dillmann 1991 : 65.

3356 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 24 = Dillmann 1991 : 57.

3357 Hily 2012 : 250.

3358 Chez Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, I 7 = Troadec – Dillmann 1995 : 47-48), c'est une statue d'or représentant Odin et chargée de lourds bracelets qui lui est envoyée par les rois du Nord et dont l'or est convoité par son épouse Frigga qui tente par deux fois de s'en emparer ; utilisant même l'adultère lors de la seconde tentative, qui provoque l'exil momentané d'Odin.

bracelets d'or des Sabins ou la beauté de leur chef, Titus Tatius, alors qu'elle va chercher de l'eau<sup>3359</sup>. Comme nous pouvons le voir, le motif de la femme F3 qui arrive dans la communauté des deux autres fonctions et celui de l'or corrompueur à tonalité féminine sont solidaires en Scandinavie et séparés à Rome. En Irlande, Tailtiu, que nous avons rapprochée des Sabines, n'est pas corruptrice. Si le second motif est également présent en Irlande, il est donc nécessairement séparé de la figure de Tailtiu. Y aurait-il alors une figure féminine dans les rangs des Túatha Dé Danann qui serait, comme dans le mythe romain, corrompue par l'or ou la beauté d'un chef étranger ? C'est en effet le cas, puisque, lors de la conception de Bres, Ériu rencontre son amant Elatha, le seul Fomóire décrit comme un parangon de beauté, littéralement recouvert d'or, en particulier des colliers, des bracelets et des anneaux, alors qu'elle est au bord de la mer. Elatha lui donne un anneau d'or comme symbole de leur union<sup>3360</sup>.

Sachant cela, il semble bien qu'Ériu soit la correspondante irlandaise de la Tarpeia romaine. En effet, dans les deux cas, nous avons une figure féminine majeure du camp de la communauté fonctionnelle majeure : Tarpeia est une vestale, tandis qu'Ériu est une déesse de la Souveraineté. Dans les deux cas, la rencontre entre les deux femmes et ce qui les attire se fait dans un environnement aquatique : Ériu est au bord de la mer, tandis que Tarpeia va puiser de l'eau à la source. Selon les versions romaines, Tarpeia est attirée soit par les bracelets d'or que portent les Sabins soit par la beauté de leur chef. En Irlande, les deux idées sont conjointes : Elatha est un beau chef étranger, comme Tatius, il porte quantité d'anneaux et de bracelets d'or et il donne un anneau d'or à Ériu comme preuve de son amour – ce qui est là encore un symbole conjoint de la séduction et de la corruption par l'or. On remarquera au passage deux différences majeures avec le récit romain.

Premièrement, alors qu'à Rome, les Sabines enlevées et les corrompueurs de Tarpeia appartiennent au même peuple, ce n'est pas le cas en Irlande, où Tailtiu est une reine des Fir Bolg, tandis qu'Elatha est un roi des Fomóire. Cependant, nous avons vu précédemment que les Fir Bolg et les Fomóire partageaient de nombreux traits. Il s'ensuit que la différence n'est pas aussi irréductible que cela au vu des correspondances entre ces deux peuples.

Deuxièmement, après avoir fait entrer les Sabins, Tarpeia est ensevelie sous leurs boucliers. En Irlande, Elatha ne tue pas Ériu pour la simple et bonne raison que nous ne sommes pas dans un contexte immédiatement guerrier. Il s'agit ici d'une rencontre amoureuse. Cependant, cette union, comme la corruption de Tarpeia qui fait pénétrer les Sabins dans la citadelle romaine, va faire entrer les Fomóire au sein des Túatha Dé Danann puisque de l'union d'Elatha et d'Ériu naîtra le mauvais

---

3359 Tarpeia amoureuse de Titus Tatius : Properce, *Élégies*, IV 4. Tarpeia attirée par l'or des Sabins : Tite-Live, *Histoire romaine*, I 11 5-9 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 38-39 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XVII.

3360 *Cath Maige Tuired* §§16-19 = Gray 1982 : 26-27.

roi Bres. Dans la suite de l'histoire romaine, après la paix conclue entre les Romains et les Sabins, le meneur de ces derniers, Tatius, devient co-dirigeant des deux peuples unis, aux côtés de Romulus. En Irlande, ce n'est pas Elatha qui devient roi des Túatha Dé Danann, mais son fils Bres. Cependant, ce dernier est un doublet de son père, dans la logique du récit, car il partage avec lui une grande beauté et il est le seul à pouvoir porter l'anneau qu'Elatha a donné à sa mère. Il est donc, comme son père et comme Titus Tatius, un porteur d'anneau d'or. Un autre rapprochement existant entre Bres et Titus Tatius est le fait que ce dernier est tué par des gens de Lavinium, car il refusait de leur rendre justice pour un vol de bétail. Romulus a été impliqué dans son assassinat<sup>3361</sup>. Or, l'une des versions de la mort de Bres nous montre bien que sa mort est également en lien avec un vol bovin – il essaie de s'accaparer le lait des vaches d'Irlande. Il est également intéressant de constater que le meurtre de Titus Tatius a profité de la participation de Romulus. Or, nous verrons plus loin que le règne de celui-ci semble être l'équivalent romain du règne de Lug chez les Túatha Dé Danann<sup>3362</sup>.

Si l'on en revient à l'échange des otages scandinaves, les Ases qui se rendent chez les Vanes, Mímir et Hœnir, connaissent un destin particulier. Hoenir y est porté au pouvoir, mais incapable de prendre une décision, il s'en réfère constamment à Mimir. Les Vanes, considérant qu'ils ont été floués, décapitent Mimir et renvoient Hoenir chez les Ases, ainsi que la tête. Là-bas, Odin conserve la tête au moyen d'herbes et celle-ci lui parle, lui apportant sa science, dès qu'il le désire<sup>3363</sup>. En Irlande, l'une des conséquences de la fin du conflit synéciste n'est pas la venue chez les Fir Bolg de deux otages dont l'un va assumer la souveraineté, mais la déchéance du roi Núadu à cause de la perte de son bras. Nous avons vu que celui-ci lui fut regreffé par le dieu-médecin Míach, mais, pour avoir fait cela, celui-ci fut tué par son père Dían Cécht d'une blessure à la tête faite au moyen d'une épée, avec les conséquences suivantes :

Après cela, Míach fut enterré par Dian Cécht et trois cent soixante-cinq herbes poussèrent sur sa tombe, correspondant au nombre de ses articulations et de ses nerfs. Alors, Airmed ouvrit son manteau et rangea ces plantes selon leurs propriétés. Dian Cécht vint à elle et mélangea les herbes, si bien que personne ne connaîtrait leur propre qualités curatives, à moins que le Saint Esprit ne l'ait enseigné par la suite. Et Dian Cécht dit : Bien que Míach ne vive plus, il reste Airmed<sup>3364</sup>.

Si l'on compare la séquence du récit scandinave à celle du *CMTC*, plusieurs parallèles se font jour :

Mort de Mimir.	Mort de Míach.
Hoenir dirige les Vanes après la guerre avec les Ases ; mais il est incapable de prendre une décision...	Núadu ne dirige plus les Túatha Dé Danann après la guerre avec les Fir Bolg, car son bras a été coupé...

3361 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 51-53.

3362 Le correspondant le plus exact du règne de Romulus dans la sociogonie irlandaise est la conquête de l'Irlande par les Fils de Míl. Cependant, rien n'empêche que des motifs qui sont réunis dans le règne romain aient été redistribuées ou dédoublées entre plusieurs récits en Irlande.

3363 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 24 = Dillmann 1991 : 56 ; Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga* 4 = Dillmann 2000 : 57-58.

3364 *Cath Maige Tuired* §35 = Gray 1982 : 32-33.

...sans la sagesse de Mimir (= ce qu'il y a dans sa tête attachée à son corps).	...jusqu'à ce qu'il soit recollé par Míach.
Les Vanes tuent Mimir...	Dían Cécht tue Míach...
...en le décapitant, car ils ne trouvent pas cela correct.	...d'une blessure à la tête, car il ne trouve pas bon que son fils ait regreffé le bras de Núadu.
Des herbes conservatrices sont mises dans la tête de Mimir. Elle devient ainsi une source de savoir.	Des herbes médicinales sortent du cadavre de Míach, mais il faut en avoir la science pour pouvoir les exploiter.
Mimir (ou sa tête) est associé à une source qui porte son nom, dans laquelle tombent des éléments végétaux provenant du frêne cosmique Yggdrasill qui font de son eau une boisson de sagesse <sup>3365</sup> .	Míach réapparaît ensuite – bien vivant – au pied d'une source, dans laquelle des plantes sont mises pour donner à ses eaux des vertus médicinales.

Outre ces parallèles, inversés ou non, on remarquera que la royauté d'Hoenir prend fin avec la décapitation de Mimir, tandis que celle de Núadu recommence avec le rattachement de son membre coupé, ce qui a pour conséquence la mort de Míach, d'une blessure coupante à la tête. De plus, alors que l'action prend place, en Scandinavie, chez le peuple divin incarnant la troisième fonction, en Irlande, le drame se joue entre les dieux-médecins, donc des divinités de même coloration fonctionnelle.

Si l'on reprend maintenant les travaux de Bernard Sergent sur les versions romaine et scandinave de la « guerre synéciste », plusieurs rapprochement entre ce passage et ses travaux peuvent être faits. Ainsi, B. Sergent compare le règne de Hoenir à celui de Tatius<sup>3366</sup>, alors que nous avons comparé le premier au règne de Núadu et le second à celui de Bres. La différence est-elle irréductible ? Hoenir est décrit comme « très beau »<sup>3367</sup>, comme Bres. Les règnes de ces deux personnages sont consécutifs à un affrontement initial et ils ne sont pas satisfaisants pour leurs sujets, qui sont d'une origine différente de la leur et qui les renvoient, après le meurtre d'un personnage lié à la sagesse (Mímír/Cridenbél)<sup>3368</sup>. On remarquera que c'est durant le règne de Bres qu'intervient la mort de Míach, mais qu'elle ne met pas en jeu une quelconque coopération de celui-ci et de Bres, de la même manière que la victime du meurtre lié à l'éviction de Bres, Cridenbél, ne semble pas coopérer activement avec Bres. C'est bien auprès du temporairement impotent roi Núadu que Míach intervient et la coloration F3 de l'épisode du règne de Hoenir est ici reportée sur les dieux médecins. Tout se passe comme si, en Irlande, le motif du règne insatisfaisant de Hoenir avait servi de base, à la fois, à la structure du règne insatisfaisant de Bres et à l'anecdote de la guérison du bras de Núadu qui y est incluse. Nous avons vu précédemment que le règne

3365 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15 = Dillmann 1991 : 46. Cf. Dumont 1992.

3366 Sergent 1990b : 18.

3367 Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga* 4 = Dillmann 2000 : 57.

3368 À ce sujet, on remarquera que Mímír devient une tête parlante, donc vivante, après sa mort, tandis que Cridenbél est décrit comme semblable à un acéphale avant sa mort. Le passage entre les états de ces deux personnages se faisant par l'incorporation dans leur être d'une substance végétale ou assimilée.

insatisfaisant de Bres et les conditions de sa déchéance pouvaient être comprises comme étant les équivalents irlandais des outrages de Loki en Scandinavie et du mythe de Prométhée en Grèce. Cependant, ces deux mythes n'ont pas la structure politique qui se dégage de la mise en parallèle des règnes étrangers de Bres et de Hoenir. Tout se passe donc comme si les proto-irlandais avaient connu un mythe semblable à celui de Hoenir et Mimir qu'ils auraient séparé en deux parties. La première aurait donnée la structure du règne de Bres et de sa déchéance, sur laquelle auraient été ajoutés des éléments comparables aux outrages de Loki, au mythe prométhéen et leurs conséquences. La seconde partie aurait quant à elle été utilisée pour raconter la guérison du bras de Núadu. Cette seconde partie est toujours en lien avec la première, car cette guérison est incluse durant le règne de Bres.

Cependant Mimir n'est pas le seul sage otage échangé à être éliminé. En effet, le sage Kvasir – conçu parfois comme l'un des Vanes otages des Ases<sup>3369</sup> – est tué par des Nains<sup>3370</sup>. B. Sergent compare ce prolongement du conflit qui passe par l'assassinat de deux otages, parangons de sagesse, chez les Vanes et chez les Ases, au fait, qu'à Rome, le conflit passe par l'élimination de deux héros principaux, spécialistes de la guerre, chez les Romains et les Sabins, respectivement Hostus Hostilius et Mettius Curtius. Il remarque également que les qualités qui sont distribuées entre les deux otages scandinaves sont regroupées sur la seule figure de Mettius Curtius. tout comme Mimir est décapité, Curtius signifie « le raccourci, le tronqué, le mutilé ». Les deux personnages sont associés à des plans d'eau portant leurs noms qui sont à proximité d'arbres – le lac Curtius est entouré d'un bosquet. Une autre version de l'apparition de ce lac est liée à un certain Marcus Curtius, renommé pour son courage et sa sagesse, qui se serait précipité avec son cheval dans un gouffre qui s'était ouvert en plein forum, comprenant que la Terre désirait, par ce signe, ce qu'il y avait de plus précieux, la jeunesse de Rome, alors qu'on y avait précipité auparavant différentes richesses, sans effet. Le gouffre se referma et laissa le lac comme seul témoin<sup>3371</sup>. Dans cette légende romaine, la Terre est également oraculaire, comme la tête de Mimir. En ce qui concerne la comparaison avec le scandinave Kvasir, B. Sergent le rapproche tout d'abord d'un homonyme de Mettius Curtius, Mettius Fuffetius, un roi d'Albe écartelé au moyen de chevaux par Tullus Hostilius, petit-fils d'Hostus Hostilius. Ce que B. Sergent rapproche des morts lacustres, liées à des chevaux, de Mettius Curtius et de Marcus Curtius<sup>3372</sup>. Nous remarquerons également que, comme dans le cas

---

3369 Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga* 4 = Dillmann 2000 : 57.

3370 Cf. n. 3346.

3371 Tite-Live, *Histoire romaine*, VII 6 1-6 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XV 20 4 ; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, V 6 2 ; Varron, *La Langue latine*, V 148 ; etc.

3372 Sergent 1990b : 20-23. Nous ne mentionnons pas ici le parallèle fait entre la statue de Marsyas entourée par le bosquet du lac Curtius et la pendaison d'Odin à Yggdrasill, car ce point de comparaison germano-romain ne concerne pas l'Irlande.



romain, ce qui est réparti entre deux personnages scandinaves est regroupé en Irlande, sur celui de Míach<sup>3373</sup>.

Ici, nous n'avons pas à faire à un personnage renommé pour sa sagesse ou ses dons de combattant, mais à un grand médecin. Celui-ci connaît également une mort mutilante qui réunit celles de Mimir et de Kvasir. Nous avons déjà vu que sa blessure mortelle à la tête correspondait à la décapitation de Mimir, mais les différentes parties de son corps donnent naissance à des herbes médicinales ce qui nous rappelle que, Kvasir une fois tué, son corps morcelé servit à élaborer l'hydromel de poésie par l'adjonction de miel, qui est ensuite réparti entre trois récipients. Dans les deux cas, nous avons une substance d'origine végétale qui est créée à partir de différents morceaux du corps de nos victimes<sup>3374</sup>. Cette substance a des qualités similaires à celle des dons que possédaient ces morts. Míach est également associé à une source guérisseuse, alors que les victimes scandinaves sont associées l'un à une source renfermant une eau de sagesse et l'autre à des récipients contenant une boisson aux vertus similaires<sup>3375</sup>. Or, nous avons vu précédemment que le corps de Míach donnait naissance à des plantes médicinales, les mêmes qui sont mises dans la source de Sláine pour lui donner ses vertus guérisseuses. C'est comme si l'on avait deux Míach associés à cette source : l'un, sous la forme de son cadavre transformé en plante, correspondrait à Kvasir le morcelé, l'autre, bien vivant, se tenant au bord de la source, coïnciderait avec Mimir au bord de la source qui porte son nom. Ce Míach mort, jeté sous forme de plantes dans une source, serait similaire au jeune Marcus Curtius, dont la projection dans un gouffre donnera naissance au lac portant son nom.

À ce propos, on remarquera que Míach n'est pas l'éponyme de la source à laquelle il est associé. Nous avons précédemment rapproché la source de Sláine de celles des Fir Bolg et des Túatha Dé Danann, lors de la première bataille de Mag Tured. A côté de la source de Sláine se trouve la tombe d'un guerrier anonyme qui y est mort et que nous avons identifié comme étant un possible doublet d'un ensemble de personnages du nom de Sláine, en lien avec les arts médicaux. Cela rappelle l'association guerrière des victimes romaines et leur association avec des plans d'eau, comme si le motif commun aux proto-Irlandais et aux proto-Romains avait été reporté différenciellement sur les deux batailles de Mag Tured et sur les deux personnages associés aux sources guérisseuses dans

---

3373 Nous avons rapproché, dans le chapitre précédent, la geste de Tullus Hostilius de la mort d'Eochaid mac Eirc se déroulant parallèlement à la mutilation de Níadu. On remarquera que si la mort de Míach, suite à la guérison de Níadu, est parallèle à la mort de Mettius Curtius, alors la mort du doublet de ce dernier, Mettius Fuffetius, coupé en deux par Tullus Hostilius pour avoir voulu séparer le synécisme des Albains et des Romains au bénéfice des premiers (cf. 445-446) nous rappelle la mutilation de Níadu, qui avait envoyé Bres proposer la partition de l'Irlande en deux.

3374 On remarquera au passage que c'est l'adjonction de miel – une substance fabriquée à partir d'extraits végétaux par les abeilles – sur le corps de Kvasir qui permet cette source de sagesse qu'est l'hydromel de poésie. De la même manière, c'est l'adjonction d'herbes conservatrices qui permet de conserver la tête de Mimir et d'en faire une source de sagesse.

3375 Sur le rapport entre Kvasir, l'hydromel de poésie et la source de Mimir, cf. Oudaer 2011-2012 : 93-98.

celles-ci. Ce guerrier anonyme Fir Bolg correspondait plus précisément au guerrier Sláine Finn. Nous avons vu précédemment que ce dernier conviendrait à la figure para-indrienne incarné par Trita Āptya, en Inde, et le troisième Horace, à Rome. Or, ce dernier est un guerrier du roi indrien Tullus Hostilius, le petit-fils de l'Hostus Hostilius de la guerre entre Romains et Sabins qui est comparable, avec Mettius Curtius, aux otages du mythe scandinave. Sláine Finn et Míach seraient donc bien équivalents aux deux victimes romaines. Cependant, au lieu que leurs morts soient regroupées dans un même récit, comme à Rome, elles ont été réparties sur les deux événements comparables des deux batailles pour lesquelles a été utilisé le mytheme de la « guerre synéciste ».

Un autre motif partagé par les Irlandais et les Romains est également réparti sur les deux batailles de Mag Tured. Il s'agit d'un élément de la légende de Tarpeia qui avait disparu de l'histoire de la séduction d'Ériu par Elatha : le meurtre de Tarpeia sous les boucliers des soldats sabins qu'ils tenaient à la main gauche. Cette mise à mort de la traîtresse romaine ressemble à une lapidation. Or, si l'on remplace les boucliers ensevelissant par des pierres, le motif se retrouve déplacé sur d'autres figures, elles aussi liées au mytheme de la « guerre synéciste », dans nos deux batailles. En effet, nous avons vu que, dans le *CMT*, la source de Sláine était détruite par les Fomóire, au moyen de pierres que chaque guerrier apporte jusqu'à ensevelir la source sous un cairn. Ici, il ne s'agit pas de la mise à mort d'une traîtresse du camp adverse, mais de la destruction de la source qui a permis de guérir le meurtrier du Fomóire espion Rúadan. Celui-ci est comparable à Tarpeia. Alors qu'elle fait pénétrer les Sabins dans la forteresse romaine avant l'affrontement final, Rúadan pénètre dans le camp des Túatha Dé Danann, peu de temps avant le début de la bataille dans le but de les espionner et de tuer leur forgeron.

Nous avons également noté que cet ensevelissement de la source se retrouvait dédoublé dans le *CMTC*. Juste avant l'anecdote de la source de santé, les guerriers Fir Bolg reviennent victorieux auprès de leur roi, lui rapportant chacun une pierre et une tête dont ils font un grand cairn. Puis, après l'agression de leur roi, tous les guerriers Fir Bolg apportent une pierre auprès de la source pour construire un cairn au-dessus du guerrier anonyme dont nous parlions tout à l'heure. Plusieurs choses sont remarquables ici. Premièrement, nous avons là des pierres qui recouvrent le corps d'une figure alliée pour lui rendre hommage, ou les têtes d'ennemis, pour marquer leur victoire. Les deux actes se font en présence du roi des Fir Bolg, de la même façon que l'ensevelissement de Tarpeia se fait en présence de Titus Tatius, le roi des Sabins. De plus, nous avons vu que cet ensevelissement romain était la rétribution de Tarpeia pour avoir agi en faveur des Sabins et, plus spécifiquement, de leur séduisant monarque. Dans le *CMTC*, le cairn du guerrier anonyme est la rétribution de celui-ci pour avoir sauvé Eochaid mac Eirc. Deuxièmement, en ce qui concerne le premier cairn, il est constitué de pierres et de têtes. Nous avons déjà vu que les pierres pouvaient correspondre aux

boucliers de bronze sabins et les têtes, en tant que morceaux de cadavre, au corps de la traîtresse romaine. Cependant, il y a aussi une proximité de la tête et de la pierre, déjà signalée dans son association à Eochaid mac Eirc. Dans le mythe romain concerné, il y a aussi une équivalence qui est faite entre les bracelets d'or et les boucliers de bronze que portent les Sabins. Sachant que les pierres sont comparables aux boucliers, les têtes devraient l'être aux bracelets d'or. Or, l'équivalence entre les têtes coupées et les torques – des bracelets cervicaux, le plus souvent en or – chez les Celtes est démontrée<sup>3376</sup>.

Avant de terminer sur l'utilisation de ce mytheme dans les deux récits, revenons aux circonstances de la déchéance de Bres que nous avons rapprochée du motif de l'outrage final du mauvais roi dans le mytheme de la « bataille finale ». Récemment, N. J. Allen a montré que le sacrifice somique de Cyavana aux Asvin, censé les intégrer pleinement à la communauté des dieux indiens, était également un équivalent du sacrifice prométhéen<sup>3377</sup>. Or nous avons vu que le sacrifice prométhéen était l'outrage final qui allait entraîner l'exil de Prométhée et la fin de l'âge d'or pour les mortels, et que, ce faisant, la geste prométhéenne constituait un reflet F3 du mytheme de la « bataille finale ». Or, nous avons justement remarqué que l'histoire de Prométhée, par rapport aux deux autres conflits de Zeus, était moins proche de ce mytheme. De plus, on peut remarquer que la lutte de Zeus et Prométhée est orientée fonctionnellement de la même manière que le mytheme de la « guerre synéciste ». Il semblerait donc que ce récit mélange là aussi des éléments de la « guerre synéciste » avec la structure mythique de la « bataille finale », comme en Irlande. Si l'on se penche maintenant sur les éléments communs au sacrifice de Prométhée et à celui de Cyavana et qu'on les compare à la déchéance de Bres, plusieurs parallèles apparaissent.

Aussi, ces trois anecdotes ont la même structure de base : une ou plusieurs figures inférieures réussissent à vaincre le représentant d'un groupe supérieur, par l'intermédiaire d'un troisième personnage qui se sert d'un acte sacrificiel. En Irlande, il ne s'agit pas explicitement d'un sacrifice, mais, sachant qu'il s'agit de la nourriture d'une divinité, elle s'y assimile. On remarquera au passage que dans les cas grecs et irlandais, il y a une dissimulation au cours de l'acte sacrificiel, une ruse qui n'apparaît pas dans le cas indien et qui est sans doute l'équivalent de la ruse présente au sein du motif de l'outrage final. Dans le *CMT* et en Grèce, le sacrifice est carné, mais il s'agit d'une boisson sacrée en Inde. Nous avons vu précédemment qu'un lien entre Bres et une boisson sacrée a sans doute existé, d'après un conte écossais. Or dans la version de sa mort d'après les *Dindshenchas*, sa déchéance survient par une tromperie bovine, mais portant sur le lait, non pas sur la viande. C'est donc là un état intermédiaire entre les deux natures de la nourriture impliquée dans ce motif. Il n'en

---

3376 Sterckx 2008-2010.

3377 Allen 2015.

reste pas moins que la structure de base est sans doute héritée du mythe de la « bataille synéciste ». C'est également vrai lorsque le roi des dieux énonce une menace physique, aussi bien en Irlande, qu'en Grèce et en Inde, chose qui ne se retrouve pas dans l'outrage final des autres versions de la « bataille finale ». De la même manière, il n'y a que dans ces versions de l'outrage final que le roi des dieux est ainsi vaincu par un personnage plus fort intellectuellement que lui : en Inde, Cyavana ne bat pas Indra par la ruse, mais au moyen de son savoir mystique.

Les résultats de cette victoire pour le groupe inférieur sont différents mais proches. Les dieux d'Irlande mettent fin à la tyrannie de Bres qui entraînait leur disette. En Grèce, les mortels obtiennent non seulement de ne plus donner l'intégralité de l'offrande en sacrifice, mais également de garder pour eux la meilleure part de celui-ci. En Inde, les *Asvin* sont intégrés à la société divine à travers leur consommation du soma. Il apparaît donc que ces trois victoires sont liées d'une manière ou d'une autre à l'alimentation, donc à la troisième fonction. Un trait qui semble donc bien propre à la « bataille synéciste ». Cependant, alors que la version indienne de ce mythe voit la fusion des éléments inférieurs et supérieurs, c'est au contraire une séparation qui est présente dans les versions irlandaises et grecques : le roi Bres est exilé, en Irlande, et les dieux et les mortels ne voisinent plus, en Grèce. Il s'agit là sans doute d'une inversion due au motif de l'outrage final qui comprend de telles disjonctions.

En outre, les *Asvin* ont pu être aidés par Cyavana, car ils ont opéré sur lui une guérison. Dans une autre version, ils remettent en place la tête de l'incarnation du sacrifice pour que celui-ci soit complet, ce qui permet leur accueil auprès des dieux<sup>3378</sup>. De plus, pour faire plier Indra, Cyavana suscite une entité incarnant l'ivresse, Mada, qu'il découpe ensuite en plusieurs ivresses plus petites. G. Dumézil a rapproché l'ensemble de ces motifs de la guérison opérée par les *Asvin* dans les mythes de *Mimir* et *Kvasir*<sup>3379</sup>. Or, nous avons vu que ces deux derniers mythes étaient comparables à celui de *Míach*. En outre, ici, on peut dire que la guérison du bras de *Núadu* correspond aux guérisons opérées par les *Asvin*, tandis que le découpage de Mada, véritable étiologie des différentes ivresses existantes, est comparable à la mort de *Míach* qui joue le rôle de mythe explicatif de l'apparition des plantes médicinales.

On remarquera aussi que l'*OCT* est encore plus proche du mythe des *Asvin*, puisque ce sont les guérisons préalables du portier de Tara et de *Núadu* qui permettent aux dieux-médecins frères d'être reçus à Tara, donc d'être intégrés à la société fonctionnelle, en tant que représentants de F3.

---

3378 Cf. n. 3327. La première version est celle du *Mahābhārata*, tandis que la seconde est celle du *Śatapatha Brāhmaṇa*.

3379 Dumézil 1994 : 50-58.

Il apparaît donc que les deux batailles de Mag Tured sont les versions irlandaises non seulement du mytheme de la « bataille finale », mais aussi de celui de la « guerre synéciste ». Il convient donc, maintenant, d'expliquer une telle conjonction mythologique dédoublée.

#### 4. 4. c. La dualité unitaire des batailles de Mag Tured : une conséquence de la fusion partielle de la « guerre synéciste » et de la « bataille finale » dans le cadre de la sociogonie irlandaise.

Nous avons pu constater que le mytheme de la « guerre synéciste » et celui de la « bataille finale » étaient tous les deux présents dans la pseudo-histoire irlandaise. Cependant, alors que ces deux mythemes paraissent clairement séparés, à travers des récits bien différenciés, dans les autres cultures indo-européennes où ils sont attestés, on s'aperçoit qu'en Irlande, les deux mythemes sont mêlés dans deux batailles. Chacune de celles-ci présentant surtout l'un des deux mythemes.

Un tel entremêlement implique un lien nécessaire entre ces batailles. C'est bien le cas, car les conséquences de la première bataille vont induire le déclenchement de la seconde. Le déroulement consécutif de deux batailles, avec la seconde représentant le mytheme de la « bataille finale », remonte sans doute à l'époque proto-historique où les ancêtres des Celtes et des Indiens voisinaient, car nous avons vu qu'une telle articulation se retrouvait dans le mythe de Jalandhara. Or, la première bataille de ce récit n'appartient pas au mytheme de la « guerre synéciste ». Il en découle que l'ensemble formé par les deux batailles de Mag Tured a eu comme base un proto-récit appartenant au mytheme de la « bataille finale » et incorporant un conflit préliminaire à celle-ci. C'est sur ce récit que s'est ensuite greffée la « guerre synéciste » et les deux récits ont commencé à échanger des éléments appartenant aux deux mythemes. À côté de cela, la question fondamentale qui doit être posée est celle de la raison d'une telle fusion entre deux mythemes – et donc deux récits – bien différents.

Théoriquement, puisque les deux batailles de Mag Tured sont incluses dans le schéma sociogonique d'une pseudo-histoire, elles doivent toutes les deux répondre à une logique sociogonique. C'est le cas du mytheme de la « guerre synéciste », qui marque l'apparition de la troisième fonction dans ce schéma, comme le montre l'exemple de la guerre des Romains et des Sabins, incluse dans la sociogonie formée par la succession des rois romains. Qu'en est-il alors du mytheme de la « bataille finale » ?

Si l'on met de côté le Ragnarök scandinave – qui est une vision du cataclysme futur marquant la fin du cycle présent et le commencement d'un nouveau, de nombreux récits de « batailles finales » se déroulent à une époque pseudo-historique antérieure à celle de leurs auditeurs, marquant le début des temps humains. Un chercheur comme C. Sterckx préfère y voir des « batailles initiales »<sup>3380</sup>.

---

3380 Sterckx 2011d : 126-127.

Outre ce rôle de césure entre temps mythologiques et temps « historiques », certains de ces conflits sont clairement incorporés dans des structures sociogoniques et, plus particulièrement au terme d'une série de périodes tri- ou quadrifonctionnelles. C'est ainsi que les événements du *Mahābhārata* mènent au dernier âge du monde, le nôtre<sup>3381</sup>. Il en résulte que ce mytheme a pu être pensé comme faisant également partie de la structure sociogonique, en tant qu'événement marquant le passage des temps constitutifs de la société trifonctionnelle aux temps humains « historiques ». Cependant, on remarquera une antériorité de la position chronologique du premier mytheme par rapport au second. La « guerre synéciste » est un conflit des origines, tandis que la « bataille finale » augure de la fin de ce même cycle. La « guerre synéciste » prend place après l'apparition de la première et de la deuxième fonctions, elle trouve sa logique dans une configuration fonctionnelle descendante. Mais la configuration sociogonique irlandaise, comme elle nous apparaît jusqu'à présent, est de nature ascendante : ce sont les fonctions les moins nobles qui apparaissent en premier. Connaissant la logique de complémentarité sociale de la « guerre synéciste », elle ne pouvait se retrouver, dans le cas irlandais, qu'en fin de cycle. Dans cette position, elle ne pouvait que voisiner avec la « bataille finale » et, plus particulièrement, avec une version de ce mytheme qui comprenait une bataille préliminaire, avec laquelle la « guerre synéciste » fusionna. C'est donc l'originalité même de la structure sociogonique irlandaise, voire (proto-)celtique, qui a affecté ces deux mythemes jusqu'à les imbriquer, tout en garantissant leur individualité.

Ce phénomène a non seulement affecté les différents moments et individus apparaissant dans ces deux batailles, mais également la nature des adversaires des dieux irlandais. C'est ce que l'on constate à travers les divers rapprochements que nous avons pu faire entre Fir Bolg et Fomóire, sans que ces deux peuples ne soient finalement assimilables l'un à l'autre. En effet, la nature des Fomóire est fondamentalement démoniaque et surnaturelle, alors que celle des Fir Bolg ne l'est pas.

Cependant, le peuplement de l'Irlande par les Túatha Dé Danann ne se limite pas au recouvrement de ces deux mythemes par ces deux batailles. Les Túatha Dé Danann existent également comme peuple présentant une succession de rois, à la manière de leurs prédécesseurs.

#### 4. 5. Règne et déchéance des Túatha Dé Danann après la bataille de Mag Tured.

Après la victoire des Túatha Dé Danann sur les Fomóire, une succession de rois règne sur l'Irlande jusqu'à l'arrivée de la dernière invasion d'Irlande, celles des Milésiens. Il convient donc

---

3381 Sur les âges du monde indien et leur rapport éventuel à la sociogonie irlandaise, cf. notre dernier chapitre.

d'étudier la symbolique de ces souverains des dieux et le destin de ceux-ci après la victoire des Fils de Míl.

#### 4. 5. a. La logique annalistique royale du récit de la seconde bataille de Mag Tured dans le *LGÉ*.

En comparant, comme nous l'avons fait, les différents récits racontant la bataille de Mag Tured, on ne peut qu'être frappé par la brièveté du récit – comme celle de la première bataille de Mag Tured lorsqu'elle est racontée dans la partie du *LGÉ* concernant les Fir Bolg. Cependant, cette brièveté est attendue si l'on se réfère à la logique du *LGÉ*. Celui-ci est un texte annalistique, tandis que les autres récits concernant cette bataille sont clairement des narrations épiques. Le *LGÉ* a une fonction historicisante qui n'est pas celle des autres textes. Le récit de la seconde bataille de Mag Tured ne pouvait donc être qu'abrégé dans cette version. Si l'on garde cela à l'esprit, on ne peut considérer que les autres narrations épiques de cette bataille soient des développements ultérieurs de la version du *LGÉ*, comme certains l'ont avancé<sup>3382</sup>. D'autant plus que ces narrations sont comparables à d'autres textes épiques indo-européens.

Cependant, si l'on a bien affaire à la version abrégée d'un texte épique pour des raisons annalistiques, il n'en reste pas moins que la sélection des moments narrés dans le *LGÉ* obéit à une logique structurelle claire.

Ainsi, nous avons pu voir que la mention de la royauté de Núadu, des raisons de sa déchéance et de la royauté de Bres était suivie de celle de la guérison du bras du roi, sans qu'il soit fait mention des circonstances de l'arrivée au pouvoir et du règne de Bres. La présence du récit de cette guérison ne peut se comprendre que parce qu'elle explique à la fois le retour au pouvoir de Núadu et son surnom, à travers la pose de son bras d'argent. Or, tout au long du *LGÉ*, de nombreuses anecdotes viennent expliquer l'onomastique de nombreux personnages.

C'est également le cas du passage qui suit la guérison du bras de Núadu, cité dans le chapitre précédent, qui est une véritable biographie de Tailtiu. Deux informations essentielles font de ce passage une mention essentielle du récit. La première est le fait qu'elle fut la nourrice de Lug, le texte du *LGÉ* introduisant ainsi la généalogie de ce dieu. Ensuite, le fait que la colline qu'elle défricha porte son nom et que sa mémoire y fut commémorée au moyen de la grande fête royale irlandaise fondée par Lug : Lugnasad.

La mort de Núadu, comme celle des principaux Túatha Dé Danann et Fomóire tombés lors de la bataille de Mag Tured, est signalée de façon logique dans le *LGÉ* et conformément à la plupart des morts signalées dans les narrations épiques. Le fait qu'il n'y soit pas fait mention de la mort de

---

3382 Scowcroft 1988 : 36.

Rúadan peut se comprendre dans le sens où cet événement n'a pas lieu lors de l'engagement de la bataille à proprement parler, mais dans ses prémices.

Le *LGÉ* poursuit en énonçant le règne de Lug et ceux de ses successeurs, au terme de la bataille, tout en entremêlant la description de ces règnes avec les généalogies et les descriptions des principaux Túatha Dé Danann<sup>3383</sup>.

Il n'en reste pas moins que le récit de l'invasion des Túatha Dé Danann, centré sur le résumé de la bataille de Mag Tured, comprend essentiellement des informations sur de nombreux Túatha Dé Danann – généalogie, mort et, parfois, récit de leurs hauts faits – ce qui est normal lorsque l'on traite d'un ancien panthéon. En outre, de nombreux renseignements sont de nature royale et sont liés à la série des rois Túatha Dé Danann. Cette série ne peut être comprise comme une évhémérisation chrétienne des Túatha Dé Danann, mais comme obéissant à un schéma fonctionnel. On peut envisager une telle série fonctionnelle pré-chrétienne, si l'on considère que l'inclusion des Túatha Dé Danann dans le schéma sociogonique irlandais, a entraîné la création d'une succession royale nécessaire à l'intérieur d'un tel cadre chronologique, puisque les autres invasions comportaient de telles séries royales.

#### 4. 5. b. La double royauté de Núadu encadrant celle de Bres : le correspondant royal irlandais des trois souverains étrusques de la royauté romaine.

Avant que la souveraineté des Túatha Dé Danann ne soit véritablement assurée sur l'Irlande par leur victoire sur les Fomóire, ce peuple divin avait connu trois règnes. Ceux-ci nous sont donnés par le poème LIV qui concerne les rois des Túatha Dé Danann, et la prose du *LGÉ* qui lui est associée<sup>3384</sup>. Dans ce poème, il est dit que Núadu régna sur les Túatha Dé Danann pendant sept ans, avant d'avoir le bras coupé par « le beau champion du monde » (*cosnamaíd bán in Betha*), c'est-à-dire Sreng. Puis Bres règne pendant sept ans et le poème énonce que « cela ne fut pas un bel intervalle, à cause de sa beauté pour le seigneur du poème » (*ni bánat, tria deisi don dúan-abb*). Ceci fait sans doute référence à son mauvais règne, permis par l'avis des femmes des Túatha Dé Danann, ce qui n'apparaît que dans le *CMT*. Bres fut roi jusqu'à la guérison de Núadu qui règne alors vingt ans jusqu'à la mobilisation des siens contre les Fomóire ; ce qui contredit l'intervalle de

---

3383 Cf. *Infra*.

3384 *Lebor Gabála Érenn* §§310, 314, 354, 362, 366, LIV = Macalister 1938-1956 : IV 112-115, 124-127, 164-165, 176-177, 184-185, 220-223. Le *Livre de Fenagh* (= Hennessy – Kelly 1875 : 20-21) reprend la même liste en ne donnant que les noms et leur temps de règne. C'est aussi le cas des *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 18), tout en faisant erronément succéder Bres par Lug. Les *AQM* (*A. M.* 3304-*A. M.* 3500 = O'Donovan 1856 : 16-27) reprenant les mêmes dates de règne, mais la passation de pouvoir entre Bres et Núadu est donnée comme résultant de la greffe de sa main d'argent ; la blessure mortelle du Dagda est datée de la première bataille de Mag tured ; la mort de Lug est attribué au seul Mac Cuill et la fondation de la fête de Tailtiu par Lug est mentionnée. On peut se demander si la première différence n'émane pas d'une tradition différente ou d'une rationalisation du motif. Pour la seconde, il s'agit sans doute d'une erreur de l'auteur.



sept ans donné, dans le *CMT*, entre la déchéance de Bres et la seconde bataille de Mag Tured. Cette divergence est due soit à une tradition alternative, soit à une manipulation synchronistique.

La prose correspondant à cet extrait ne nous révèle pas davantage d'éléments sur ces règnes, si ce n'est ce que nous avons déjà dit concernant les circonstances de la guérison de Núadu et celles de la mort de Bres.

Il est intéressant de voir que nous avons trois règnes qui ne sont en fait que deux : les deux règnes de Núadu enserrent celui de Bres. Le fait que deux règnes homonymes entourent un troisième nous rappelle les trois derniers souverains de la sociogonie royale romaine. Or, le règne de Bres et ceux de Núadu ont déjà été rapprochés de ceux-ci.

C'est G. Dumézil qui, le premier, a noté la correspondance existant entre Bres et Tarquin l'Ancien<sup>3385</sup>. À sa suite, C. Sterckx a repris la comparaison entreprise par le savant français et l'a étendue aux autres personnages de ces mythes. Il en déduit de nombreuses correspondances entre Núadu et Pṛthu, entre Bres et Tarquin le Superbe, et entre Fomóire et des Étrusques<sup>3386</sup>.

Si l'on se penche sur la structure de ces trois séries royales, nous pouvons remarquer que, nous avons chaque fois deux souverains qui se ressemblent jusqu'à être identiques, par rapport au troisième. Chez les Romains, nous avons déjà mentionné les affinités entre les Tarquins, père et fils, tandis que, en Inde, le roi pêcheur Vena – père artificiel de Pṛthu – et son fils naturel le noir Niṣāda sont bien proches. En Irlande, il n'y a pas deux règnes entre un père et un fils naturel, mais un premier et un second règne du même roi. En outre, contrairement aux paires de rois indiens et romains, ces règnes ne sont pas connotés négativement : c'est le troisième, celui de Bres, qui est mauvais. On peut également remarquer que les deux règnes homonymes irlandais enserrent le troisième, comme c'est le cas à Rome. Il y a donc inversion des valeurs négatives et positives entre le double règne et celui qu'il entoure. Il s'ensuit que Bres correspond donc aux deux Tarquins, à Rome, et, en Inde, à Vena et Niṣāda. Exposons les concordances entre ces deux paires royales et Bres, sous la forme d'un tableau :

<b>Tarquin l'Ancien</b>	<b>Tarquin le Superbe</b>	<b>Bres</b>	<b>Vena</b>	<b>Niṣāda</b>
Métis d'une femme étrusque (romaine au départ?) et d'un Grec <sup>3387</sup> .	Fils naturel de Tarquin l'Ancien.	Métis d'une Túatha Dé Danann et d'un Fomóire. Il n'est pas le fils de son prédécesseur.	« Métis » né du vertueux Aṅga fils de Kāma (« le Désir ») et de Sunīthā fille du détestable Mṛtyu Kāla (la Mort) <sup>3388</sup> .	Fils naturel de Vena.
Fait mener de grands	Continue la politique	Fait construire un		

3385 Dumézil 1943.

3386 Sterckx 1992 : 70-72.

3387 Sur la généalogie des Tarquins, cf. Gantz 1975.

3388 Sur Vena, Niṣāda, Pṛthu et leur légende, nous renvoyons à Huntingdon 1960 : 188-210 ; Doniger 1980 : 321-369.

travaux <sup>3389</sup> .	de grands travaux de son père, tout en dégradant ses sujets romains en faisant d'eux des manœuvres <sup>3390</sup> .	palais tout en avilissant à des tâches de manœuvres deux des plus grands dieux : le Dagda et Ogma.		
Veut bouleverser l'ordre social romain et s'oppose pour cela à la plus haute autorité religieuse de Rome. Il meurt peu après <sup>3391</sup> .		Il accapare les biens – dont le bétail – des dieux et bouleverse l'ordre social de la société divine – en ne redistribuant pas la part de chacun selon ses mérites, ce qui est sanctionné par une figure sacerdotale, Cairbre, qui le satirise, ce qui entraîne la stérilité de son royaume et sa destitution	Son nom signifie « Avide ». Il s'en prend aux Brahmanes, dont il confisque la vache sacrificielle et détruit l'ordre social. Les sages R̥ṣi le tuent, ce qui entraîne la stérilité générale du monde.	
	Hostile au peuple qu'il dirige normalement, il s'appuie sur des étrangers (les Étrusques) pour reprendre le pouvoir.	Il s'appuie sur les Fomóire pour régner injustement et tenter de reprendre le pouvoir sur les Túatha Dé Danann.		Prototype mythique des étrangers hostiles dont il est l'homonyme.
	Son surnom signifie à la fois « superbe » (+) et « arrogant, fier » (-).	Son nom signifie « beauté » (+) mais aussi « combat, vacarme » (-).		Il est laid (-) et affreux (-).
	Il est destitué à cause de ses méfaits et ceux de ses fils.	Il est écarté du trône à cause de ses méfaits.		Il est écarté de la succession par les sages à cause de ses défauts.

Bres a aussi des affinités avec Servius Tullius, qui a la même position que lui dans la série romaine et Pṛthu, mais souvent de manière inverse. Il est tout comme lui un roi candidat et consacré par l'action de femmes – Tanaquil la femme de Tarquin Priscus pour le Romain, mais Servius Tullius se fait confirmer par la louange de son peuple<sup>3392</sup>. Pṛthu est le premier roi consacré et louangé. Au contraire, Bres est blâmé par Cairpre, en particulier, et par son peuple, en général. Cette première satire d'Irlande – dont l'autre face est la louange – apparaît durant son règne, alors que Servius Tullius crée la censure qui loue ou tance les actions de chacun. Servius Tullius assure la souveraineté universelle par le sacrifice d'une vache qui devait profiter à d'autres. Pṛthu restaure la prospérité en obtenant que Virāj, la vache d'abondance, se fasse sacrifier ou traire par tous les êtres.

3389 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 38 5-7.

3390 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 57 2, 59 9.

3391 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 36.

3392 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, IV 10 1.

Inversement c'est Bres qui perd la vache qui symbolise sa souveraineté, mais aussi sa prospérité, au profit des Túatha Dé Danann. De plus, il a été remarqué que l'une des versions de la mort de Bres le fait mourir en buvant le lait empoisonné de vaches factices, ce qui inverse la traite de Virāj par Pṛthu<sup>3393</sup>.

D'après ce que nous venons de dire, il apparaît que les équivalents indiens et romains de Núadu sont Pṛthu et Servius Tullius. Comme nous le montre le tableau comparatif suivant :

Servius Tullius	Pṛthu	Núadu
Il est le fils adoptif de Tarquin l'Ancien. Une tradition lui donne comme géniteur un phallus sorti du foyer <sup>3394</sup> .	Il est le fils artificiel de Vena, né comme le feu : il est issu du bras droit de Vena après qu'il eut été tourné à la manière d'un foret à feu.	Il est artificiellement requalifié comme roi par la greffe de son bras. Le greffon est préparé au moyen d'un feu.
	Sa main est miraculeusement marquée de la roue de Viṣṇu.	Il portait précédemment un bras d'argent.
Il crée la censure qui permet de définir le rang de chacun. Il est lié à la classe servile <sup>3395</sup> .		Il organise un festin où seuls les gens d'arts sont admis.
-	Il obtient la vache d'abondance censée assurer la subsistance de tous les êtres <sup>3396</sup> .	Il apparaît comme un organisateur de festins et un pourvoyeur de nourriture dans le <i>CMT</i> et le <i>CMT2</i> .

De la même manière que Bres vis-à-vis de Servius Tullius, Núadu partage des affinités, parfois inverses, avec les deux Tarquins qui partagent sa double position dans la série des rois étrusques. Ainsi, si l'on compare le premier règne de Núadu à celui de Tarquin l'Ancien, on se rend compte qu'il marque son arrivée et celle des Túatha Dé Danann en Irlande, son origine pérégrine, à la manière du premier Tarquin. En ce qui concerne ses rapports avec le second Tarquin, on remarquera que celui-ci est chassé du trône romain alors que Núadu récupère sa royauté.

Nous avons constaté précédemment que les trois derniers rois de Rome correspondaient aux trois premiers peuplements de l'Irlande et que par conséquent ceux-ci étaient liés unitairement à F4-, tandis que chacun d'entre eux était typé selon l'une des trois fonctions du modèle dumézilien traditionnel. Sachant cela, la conclusion logique serait de considérer les trois premiers rois des Túatha Dé Danann comme étant, au plan royal de ce peuplement, ce que sont les trois premières invasions de l'Irlande au niveau de la sociogonie : la triple représentation de F4-. Dans le cas des trois premiers règnes divins, cela est confirmé par l'extériorité de ceux-ci par rapport aux suivants où les Túatha Dé Danann seront les maîtres incontestés de l'Irlande.

3393 Leavitt 2006: 72.

3394 Sur les différentes versions de la naissance de Servius Tullius, cf. Thomsen 1983 : 57-58.

3395 Dumézil 1943 ; 1969 : 103-107.

3396 *Mahābhārata*, XII 59 ; *Bṛhadharma Pūraṇa*, III 13-14 ; *Padma Pūraṇa*, II 27-28 ; *Bhāgavata Pūraṇa*, IV 13-21 ; etc. Cf. Huntington 1960.

Si l'on observe ces deux séries, on se rend compte que, dans les deux cas, l'élément le plus négatif – le peuplement fomorien, le règne de Bres – est central. Or, justement, le règne de Bres est marqué par de grandes affinités avec les Fomóire, l'archétype même des étrangers hostiles. Au regard de cela, on serait tenté de faire des rapprochements équivalents entre les peuplements et les règnes qui ensèrent ces éléments centraux. De plus, dans le cadre de la série des rois des dieux, la centralité du règne de Bres dans le sous-ensemble F4- est remarquable puisqu'il représente le mauvais roi par excellence, celui qui détruit le lien social en ne permettant pas les échanges normaux devant avoir lieu entre un roi et son peuple et qui s'expriment en particulier par la prodigalité du souverain, ce pour quoi il est sanctionné par la satire de Cairpre<sup>3397</sup>.

Si l'on compare les peuplements antédiluviens au premier règne de Núadu, on se rend compte que le séjour de ces peuples, comme le règne effectif de Núadu sur l'Irlande sont courts : les antédiluviens restent quarante jours voire un an avant le Déluge, tandis que Núadu n'est roi d'Irlande qu'entre le temps de la mort d'Eochaid mac Eirc et sa propre destitution au profit de Bres, soit moins d'une journée alors que les Túatha Dé Danann ne sont arrivés en Irlande que depuis un mois et demi. Cela vient renforcer le caractère pérégrin de ce règne comme celui de ces invasions. On remarquera également que c'est dans le contexte de ce règne qui sont mentionnés l'apprentissage et l'usage supérieur de leur science sacerdotale qui semble bien étrangère à leurs adversaires. Il semble donc lié à F1-<sup>3398</sup>, comme l'invasion de Cessair. On remarquera également que c'est durant cette dernière invasion et le premier règne de Núadu, que nos textes mettent spécifiquement en scène Fintan. Enfin, cette invasion se termine par la poursuite de celui-ci par un triple groupe de femmes que nous avons assimilé au déluge qui allait ensuite recouvrir l'Irlande. Or, le combat qui voit Núadu perdre la royauté est mis en parallèle avec le combat entre Bres et Eochaid mac Eirc, au terme duquel celui-ci s'enfuit vers la mer, poursuivi par l'armée des Túatha Dé Danann, dont trois des membres le tueront.

En ce qui concerne le second règne de Núadu, il est marqué lui aussi par le sacerdoce, mais pas seulement, il y a une emphase qui est mise sur la pratique des différents arts par les Túatha Dé Danann, qui sont régulièrement appelés « gens d'art » (*áes dána*). La société que Núadu dirige apparaît comme une société complète où l'accent est mis sur la pratique des arts, comme dans le cas de l'invasion de Partholón. En outre, tout comme Partholón, nous avons vu que Núadu était lié à l'abondance alimentaire à travers son festin. Or, c'est durant le peuplement de l'Irlande par les Partholoniens que l'hospitalité est inventée. Dans le même ordre d'idées, ces derniers sont particulièrement associés au travail de la terre et des céréales, tandis que c'est peu après la mort de

---

3397 Gray 1981-1982 : XIX 13-15.

3398 De plus, on remarquera que la mutilation subie par Núadu à la fin de son premier règne est justement l'inverse de mutilations qualifiantes liées à F1.

Núadu que Bres fournit à Lug le secret (biaisé?) de la culture des céréales. Enfin, il est intéressant de constater que Partholón affronte les Fomóire et en est – momentanément – victorieux alors que c'est durant le second règne de Núadu que les dieux d'Irlande vaincront – définitivement – les Fomóire. On peut noter au passage que cet affrontement partage des traits avec la première bataille de Mag Tured. Comme Núadu durant cette dernière, Partholón est blessé face aux Fomóire. Cette blessure a, semble-t-il, entraîné des problèmes de souveraineté – exprimés sur le plan conjugal – qui sont équivalents à ceux de Núadu. Ajoutons à cela que les Fomóire prennent définitivement leur revanche sur les Partholoniens, selon une tradition. Il y a donc deux batailles auxquelles participe Partholón, de la même manière que Núadu participe aux deux batailles de Mag Tured. Le fait que les adversaires de Partholón dans ces deux batailles soient des Fomóire est normal vis-à-vis de la logique du récit, mais également, comme nous l'avons vu, de la conception primitive des deux batailles de Mag Tured et de la comparaison des Fir Bolg avec les Fomóire. Dans les deux cas, la première bataille voit l'invasion précédente être repoussée par la nouvelle dont le meneur est blessé. D'un point de vue sociologique, le peuplement partholonien est celui des esclaves, des soumis, des tributaires. Or, dans l'*OCT*, Núadu semble également soumis aux Fomóire : il se soumet à leur tribut et est peu enclin à se révolter contre eux. Son attitude est là typique de F3-.

Nous avons donc pu voir, à travers l'examen des trois premiers rois des dieux d'Irlande, que ceux-ci étaient équivalents aux trois premières invasions d'Irlande, dont ils partagent l'organisation sérielle, la coloration fonctionnelle globale (F4-) et particulière (F1-, F2-, F3-). Il s'ensuit que les autres rois Túatha Dé Danann doivent continuer la série fonctionnelle ici entamée.

#### 4. 5. c. La série des rois des Túatha Dé Danann lors de leur souveraineté incontestée sur l'Irlande.

Cette série nous est donnée, à la fois, par la suite du poème cité précédemment et par la prose du *LGÉ*. Il est dit au sujet du successeur de Núadu, Lug, qu'il régna quarante ans sur le trône du palais de Banba, c'est-à-dire l'Irlande, et que « ce fut là une chose équilibrée » (*ba lomda*)<sup>3399</sup>. Il meurt de la main des trois fils de Cermait, fils du Dagda, qu'il avait tué, car il avait séduit la femme de Lug<sup>3400</sup>.

---

3399 *Lebor Gabála Éirenn* §§314, 354, 366, LIV = Macalister 1938-1956 : IV 124-125, 164-165, 184-185, 222-223. Dans le poème LIV, une allusion énigmatique affirme que, durant son règne, il « n'atteignit pas la pure colonne céleste (?) » (*ni ranic nocht-cholba nemda*). Selon V. Raydon (2012 : 37), ce passage, du fait de son positionnement ambigu, pourrait être rattachable au Dagda.

3400 *Lebor Gabála Éirenn* LVI §§20-22 = Macalister 1938-1956 : IV 232-233; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 278-281. D'après ces textes, il apparaît que celui qui donne le coup meurtrier est Mac Cuill.

La prose et le poème donne ensuite un règne de quatre-vingt ans au Dagda<sup>3401</sup>. Voilà comment la prose de F le présente :

Eochaid Ollathair, à savoir le grand Dagda, fils d'Elatha, tint la souveraineté de l'Irlande pendant quatre-vingts ans. C'est sur lui que les hommes d'Irlande élevèrent le Síid in Broga<sup>3402</sup>. Ses trois fils étaient Óengus, Áed et Cermait Cáem [...].

La prose de *c* ajoute explicitement que c'est au-dessus de lui et de ses trois fils que ce tertre fut élevé.

La succession royale continue avec Delbáeth :

Dix ans pour l'ardent Delbáeth –  
jusqu'à ce qu'il vint un homme royal et avisé dans la course [?] –  
[régnant] sans faute sur le pays de la mer ;  
dix [ans] de plus pour Fiachna<sup>3403</sup>.

Ces deux rois sont présentés de la façon suivante dans la prose de *a* :

Après le Dagda, Delbáeth tint la souveraineté de l'Irlande pendant dix ans jusqu'à ce que lui et son fils, à savoir Ollam, tombèrent de la main de Caicher, fils de Náma, le frère de Nechtan. Fiachna, fils de Delbáeth tint la royauté de l'Irlande après son père pendant dix années supplémentaires, jusqu'à ce que les six fils d'Ollam tombèrent de la main d'Éogan d'Inber Mór [...]<sup>3404</sup>.

La prose de *b* ne parle, à la fin du règne de Fiachna, que de la mort de celui-ci et du fils d'Ollam de la main d'Éogan d'Inber Mór<sup>3405</sup>. Ce Delbáeth est le fils d'Ogma, le frère du Dagda<sup>3406</sup>. De lui descendent également les trois déesses de la guerre : Bodb, Macha et Mórrígan<sup>3407</sup>. Fiachna a trois filles, Banba, Ériu, Fotla, qu'il a eues avec sa propre mère, Ernmas<sup>3408</sup>. Certaines sources disent qu'il renversa son père<sup>3409</sup>. Contrairement à ce que dit la prose de *a*, son frère Ollam n'a qu'un fils, Aí<sup>3410</sup>. Aí est fortement associé à son oncle, comme nous le montre le texte suivant, intitulé *La première parole d'Aí fils d'Ollam* :

Alors que Fiachna, fils de Delbáeth, roi d'Irlande, faisait une tournée royale avec son frère Ollam, fils de Delbáeth, et qu'ils étaient en train de manger un repas à Inis Tige, dans l'ouest de l'Irlande, une rafale de vent vint alors qu'ils étaient en train de consommer le festin.

« Qu'est-ce que cette rafale de vent présage ? » demanda Fiachna à son druide.

« Un enfant naîtra de ton frère », dit le druide, « et son rang sera le même que le tien ».

Lorsque le garçon fut né dans cette maison, le roi dit : « Tuez-le ! ». « Levez-moi », dit le garçon. Il fut alors levé.

« Donne-moi quelque chose au nom de ton honneur, Fiachna », dit-il. « Que puis-je te donner ? », demanda Fiachna.

---

3401 *Lebor Gabála Éirenn* §§313 (*a*), 314 (F), 354, 366, LIV = Macalister 1938-1956 : IV 120-121, 124-125, 164-167, 184-185, 222-223.

3402 Il s'agit sans doute du Brug na Bóinne (*DOG* s.v. síid in broga).

3403 *Lebor Gabála Éirenn* LIV = Macalister 1938-1956 : IV 222-223.

3404 *Lebor Gabála Éirenn* §315 = Macalister 1938-1956 : IV 126-127.

3405 *Lebor Gabála Éirenn* §315 = Macalister 1938-1956 : IV 124-125.

3406 *Lebor Gabála Éirenn* §§316, 319, 337-338, 341-342, 348, 368 = Macalister 1938-1956 : IV 126-135, 154-157, 160-161, 188-193.

3407 *Lebor Gabála Éirenn* §368 = Macalister 1938-1956 : IV 188-189. Seul ce passage donne le nom du père de ces trois déesses.

3408 *Lebor Gabála Éirenn* §§316, 338, 368 = Macalister 1938-1956 : IV 130-131, 154-155, 194-195. *Foras feasa ar Éirinn* I 11 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 218-219. Les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 18) mentionnent cette paternité des trois déesses, mais sans signaler l'identité de leur mère.

3409 *Lebor Gabála Éirenn* §§316, 338, 368 = Macalister 1938-1956 : IV 130-131, 154-155, 188-189, 194-195.

3410 *Lebor Gabála Éirenn* §§315-316, 367-368 = Macalister 1938-1956 : IV 124-129, 184-185, 190-191.

C'est alors qu'il dit : « mon territoire, mon couple, un chaudron de provisions avec une cuve ; divise les dons (?) qui ont été offerts par le roi de Mugna ; un récipient, une coupe, un char, une épée au placage d'ivoire, trente vaches, un moulin des troupes guerrières de Fiachna ».

« Que le garçon soit appelé Aí », dit Fiachna ; à savoir *aí* signifie récitation, d'après Aí, fils d'Ollam, fils de Delbáeth. Cela est la première parole d'Aí, fils d'Ollam<sup>3411</sup>.

Ces quatre rois forment, avec les trois derniers que nous traiterons plus loin, une unité cohérente avec les deux rois précédemment étudiés. Leur cohérence vient du fait qu'ils sont les quatre rois ayant régné durant la période de souveraineté des Túatha Dé Danann sur l'Irlande. Cette cohérence chronologique peut s'accompagner d'une interprétation fonctionnelle.

#### 4. 5. d. Analyse de la série des rois Túatha Dé Danann selon le concept de série (quasi-)fonctionnelle.

Si l'on ajoute aux quatre rois présentés un cinquième terme, sous la forme de l'ensemble formé par les trois derniers rois des Túatha Dé Danann, nous obtenons une pentade. N. J. Allen a bien montré que ces ensembles cohérents de personnages pouvaient s'analyser en des termes fonctionnels pour la quasi-totalité de leurs membres. Les qualités fonctionnelles de certains se sont perdues ou estompées, là où certaines traditions ont innové sur l'héritage indo-européen<sup>3412</sup>.

Lug, en tant que successeur de Núadu et vainqueur des Fomóire à Mag Tured, apparaît comme le roi dont l'accession au pouvoir coïncide avec la souveraineté incontestée des Túatha Dé Danann sur l'Irlande, au contraire des précédents. Il s'inscrit donc clairement dans un cadre fonctionnel, mais est-il seulement représentatif d'une seule fonction ou de plusieurs dans cette série royale ? C'est une question complexe. Tout d'abord, plusieurs indices prouvent que Lug ne peut se limiter à une seule fonction.

La nature totalisante de Lugh est le modèle théologique de la royauté irlandaise. Un indice est le fait que sa royauté est qualifiée de *samríg* (« paisible royauté ») dans *le dialogue de Fintan et de l'Aigle d'Achill*<sup>3413</sup>, c'est-à-dire le grade le plus achevé en matière de perfection de règne, équivalent au sanskrit *sāmrāj* (« roi au plus haut degré, totalement parfaitement ») qui sanctionne la royauté universelle, celle du roi ayant réalisé le sacrifice du *rājasūya*. Dans le même texte, la royauté de Lug est décrite comme « sans butin, sans maladie, sans blessure infligée, sans haine, sans trahison, sans meurtre de parent ». V. Raydon analyse cette caractérisation comme l'expression de l'inexistence durant son règne de fautes groupées par couples fonctionnels : l'absence de pillage et de maladie correspond à F3, l'absence des blessures et de la haine à F2, et l'absence de trahison et de meurtres

---

3411 *La première parole d'Aí fils d'Ollam* = Thurneysen 1936 : 193-194. Cf. Koch – Carey 1997 : 209-210. Inis Tige est une île du Loch Oirbsen, qui a donné son nom à la localité d'Inishthee, dans le comté de Galway (*DOG* s.v. inis tige).

3412 Cf. Allen 2014 pour l'application de cette théorie à l'épopée grecque.

3413 *Ársaidh sin, a eoin Accla* = Meyer 1907. Cf. Hull 1932 ; Guyonvarc'h 1980- : 171.

parentaux à F1. Il souligne également que la triple épreuve à laquelle est soumis Lug tend à vérifier les compétences polyfonctionnelles dont il se targue et qui valideront son essence royale<sup>3414</sup>.

Le caractère trifonctionnel des œuvres de Lug a été pour la première fois envisagé par Brinley Rees. Selon lui, l'épreuve de *fidchell* « intelligence du bois », une version irlandaise des échecs, représentait la première fonction, l'épreuve de force avec le rocher représentait la deuxième fonction et l'épreuve de la harpe était relative à la troisième fonction<sup>3415</sup>. C.-J. Guyonvarc'h et F. Leroux comprenaient la dernière épreuve comme une épreuve liée au caractère magique, incantatoire de la première fonction, et considéraient qu'il n'y avait pas d'épreuve de troisième fonction<sup>3416</sup>. Pour Bernard Sergent, l'épreuve de la harpe semble transcender et coiffer les trois fonctions, la troisième fonction étant l'énumération des dons de Lug en tant qu'énumération diversifiée<sup>3417</sup>. T. Ó Cathasaigh voyait une autre lecture des épreuves non incompatible avec la précédente : triomphe de première fonction sur Núadu à travers les trois épreuves, de F2 sur Balor, de F3 sur Bres<sup>3418</sup>. Pour Valery Raydon, la trifonctionnalité de cette série ne concerne pas tant les objets en jeu, mais les personnages qui lancent les défis. Núadu valide la victoire au *fidchell* de Lug et lui offre de rester sur le siège des savants (F1). Ogma, le champion, défie Lug (F2). Enfin, ce sont les « troupes » (*sluaig*) qui réclament que la harpe leur soit jouée, c'est-à-dire la masse indifférenciée du peuple qui est réuni à Tara<sup>3419</sup>. Nous validons cette dernière suggestion, car elle est bien conforme à ce que l'on a vu de la troisième fonction à travers l'invasion de Nemed. Cependant, la harpe utilisée, contrairement à ce que cet auteur indique, ne relève pas de la troisième fonction, la musique relève de la quatrième, cela montre bien la contiguïté de la troisième et de la quatrième fonction, comme dans l'épisode de la récupération de la harpe et des vaches. À cette série de trois épreuves, nous pouvons ajouter celle contre Bres qui représente à la fois la troisième fonction au niveau alimentaire, mais surtout la quatrième fonction à travers la victoire sur un Fomóire. Dans cette série, la fonction F4+ est représentée par l'ensemble des arts que dit posséder Lug et c'est l'ensemble des épreuves dont il triomphe qui sanctionne cela pour ensuite accéder à la royauté donnée par Núadu.

Sachant cela, il apparaît que Lug rassemble en sa personne les trois fonctions duméziliennes classiques. Nous pouvons même dire qu'il les transcende, en étant meilleur que le meilleur des

---

3414 Raydon 2011 : 247-248.

3415 Rees 1981 : 281.

3416 Le Roux – Guyonvarc'h 1991 : 89-91.

3417 Sergent 2004 : 300-301.

3418 Ó Cathasaigh 1983. Cf. Sergent 2004 : 301.

3419 Raydon 2011 : 253-254. Le même auteur (*ibid.* : 256-257) donne également une version alternative du récit des épreuves de Lug, daté entre 1356 et 1358. Là il ne résout pas trois épreuves, mais puisque deux personnes avec le même don ne peuvent être présents à Tara, il doit présenter une compétence que les Túatha Dé Danann ne possèdent pas. Il déclare alors savoir sauter sur une bulle sans la faire éclater et nager en ayant une cuve attaché à chaque coude. Il devient alors leur chef, sans qu'il soit fait mention de Núadu (Gofraidh Fionn Ó Dálaigh, *poème à Muiris Óg* §§37-38 = Bergin 1913 : 323-332).



Túatha Dé Danann dans une activité donnée, comme le laisse transparaître, directement, son rôle dans la lutte contre les Fomóire, et, indirectement, les paroles qui lui permettent d'entrer dans Tara, au début du *CMT*. Cette transcendance fonctionnelle en fait un parfait représentant de F4+, selon la définition de N. J. Allen, dont la représentation sociale est le roi, synthèse transcendante des différentes parties de la société. De plus, nous avons vu que Bres est une figure à la fois proche et opposée à Lug par différents points, tandis que les relations qu'il a avec Lug sont loin d'être positives. Sachant que, dans les séries cycliques fonctionnelles indo-européennes, une polarité négative ou positive de F4 succède à son opposé, aux trois premiers règnes F4- de la présente série doit succéder son opposé, F4+. Ces deux faces opposées de la quatrième fonction partagent un rapport identique à celui que nous venons de révéler concernant Bres et Lug. Il est donc logique, d'après ce que nous venons de voir auparavant que Lug représente F4+ dans la série fonctionnelle des rois des Túatha Dé Danann. Cependant, les caractéristiques F4(+) de Lug ne se limitent pas à ce que nous venons de dire précédemment. Si le roi est le représentant social de F4+, le rôle royal de Lug doit être particulièrement bien attesté. C'est le cas puisqu'il est l'ancêtre de nombreuses dynasties royales<sup>3420</sup> et il est associé au rituel d'intronisation royale. Il est en rapport avec des pierres d'élection, en particulier la Pierre de Fál, que nous avons reliée à F4. Ensuite, le motif du pied apparaît en relation avec ces pierres. Les liens du pied – organe de F4 selon la tradition indienne – et de la cordonnerie – un art bien attesté chez Lug et ses correspondants celtiques – avec la royauté et son accession sont bien documentés<sup>3421</sup>. De plus, le fait que Lug est un métis de Túatha Dé Danann et de Fomóire et qu'il prend la forme borgne, manchote et unijambiste de ces derniers avant la seconde bataille de Mag Tured fait qu'il participe de F4- dans son aspect démoniaque. C'est aussi un fondateur de sites et un organisateur du territoire, cet aspect primordial est bien entendu celui de divers personnages en lien avec F4. C'est en particulier le cas dans son association avec les routes et les frontières qui recouvre la symbolique transitoire de F4<sup>3422</sup>. C'est aussi le cas de l'alternance cyclique qui semble être le *modus vivendi* de cette divinité<sup>3423</sup>. Son association avec les liens se fait à travers la poésie, la sorcellerie, la souveraineté magique et la cohésion de la société qui sont tous des concepts en rapport avec F4<sup>3424</sup>. Tout aussi intéressant est le fait que plusieurs divinités non-celtiques – Odin, Varuna, Apollon<sup>3425</sup> – auxquelles il a été comparé sont des représentants de F4 (+).

Enfin, sachant que F4+ est lié à la royauté, de quelle manière peut-on envisager la symbolique d'un roi ayant cette fonction parmi une série royale et fonctionnelle ? Pour cela, il faut nous tourner

---

3420 O'Brien 1962 s. v. Lug, Lugaid. Cf Hily 2012 : 294-304.

3421 Koch 1987 : 33 ; Sterckx 2002 : 23 ; Hily 2012 : 311-314.

3422 Sergent 2004 : 112-132 ; Hily 2012 : 266-288.

3423 Sergent 2004 : 342-355 ; Gricourt – Hollard 2010 : 132-189; Hily 2012 : 4004-423.

3424 Hily 2012 : 157-191.

3425 Sergent 2004 : 23-365 ; Hily 2012 : 52, 187-188, 213, 264, 305, 377-381, 418.

vers la fête qui est le principal accomplissement du règne de Lug, l'*óenach* de Tailtiu, l'assemblée de Tailtiu. Or, il existe deux types d'assemblées royales dans la tradition irlandaise : l'*airecht*, qui réunissait autour du roi les nobles et les paysans libres de sa *túath*, et l'*óenach*, qui réunissait périodiquement les représentants des différents *túath* autour du haut-roi (*ardri*) qui siégeait à Tara<sup>3426</sup>, la capitale de la province souveraine par excellence, le Míde. Sachant cela, l'association de Lug avec l'*Óenach Tailten* en fait donc un haut-roi, un roi transcendant, dans la série des souverains des Túatha Dé Danann, c'est-à-dire le parfait représentant de F4+ parmi eux<sup>3427</sup>. De plus, comme le rappelle V. Raydon, les célébrations de Lughnasad, créées par Lug, étaient le moyen de recréer, pour le roi mortel, les conditions du règne parfait de Lug<sup>3428</sup>.

En ce qui concerne le Dagda, rien ne semble transparaître de sa personnalité, en tant que roi des dieux d'Irlande. Il n'empêche qu'il est un parangon de sagesse, comme l'évoquent les divers textes que nous avons cités à son propos. Il est donc un parfait candidat pour représenter la première fonction sacerdotale.

Pour ce qui est de Delbáeth, il est le fils d'Ogma, celui qui apparaît comme le champion des dieux lors de l'arrivée de Lug à Tara dans le *CMT*. En outre, Delbáeth est le père de la triple déesse dans son aspect guerrier. Il a pour épouse Ernmas, dont le nom, provenant d'*ernbas*, signifierait « Mort par le Fer »<sup>3429</sup>, ce qui la caractérise également comme une déesse guerrière. Ces différentes caractéristiques le définissent donc comme un roi associé à la fonction guerrière.

En ce qui concerne le dernier roi de cette série, Fiachna mac Delbáeth, son nom peut se comprendre comme un dérivé de *fiach*, qui peut signifier « dette, paiement » ou « colère »<sup>3430</sup>, et/ou – si l'on prend en considération la possible existence d'un jeu de mots savant – de *fiach* « corbeau »<sup>3431</sup>. Ici plusieurs éléments peuvent permettre de rattacher ce roi à F3. L'une des caractéristiques propres à F3 est l'idée d'une gémellité pouvant être disjointe sur deux générations<sup>3432</sup>. De plus, les jumeaux indo-européens de F3 ont des affiliations fonctionnelles secondaires : l'un d'eux est plutôt proche de F1, tandis que l'autre se rapproche de F2<sup>3433</sup>. Dans nos sources, Fiachna est couplé avec Aí, fils de son frère Ollam. Le nom de ce dernier signifie « maître » et plus spécifiquement un « maître poète »<sup>3434</sup>, ce qui le relie à F1, tout comme son fils.

---

3426 De Vries 1963 : 244.

3427 L'*Óenach Tailten* était la rencontre annuelle de la dynastie des Uí Néill et de leurs vassaux (Charles-Edwards 2000 : 476). La prééminence donnée dans les textes à l'association entre Lug et Tailtiu est donc un reflet du lien tutélaire existant entre Lug et cette dynastie.

3428 Raydon 2012 : 53-58.

3429 *eDIL* s.v. *ernbas*.

3430 *eDIL* s.v. *fiach* (1 et 2).

3431 *eDIL* s.v. *fiach*.

3432 Dumézil 1994 : 130-152.

3433 Wikander 1957 ; Dumézil 1968-1973 : I 76-89 ; Ward 1968 : 20-24, *passim* ; 1970.

3434 *eDIL* s.v. *ollam* ; *LEIA* O-21.

En effet, le nom Aí provient d'*ai* qui signifie « inspiration poétique, art poétique » et/ou un cygne<sup>3435</sup>. Cependant, son nom peut également désigner un « mouton », en tant que forme alternative d'*oi*<sup>3436</sup>.

Ainsi, en tant que donateur, tel qu'il apparaît par l'une des significations de son nom et par ce que lui réclame Aí dans le seul mythe où ils apparaissent tous les deux, Fiachna se pose comme un roi F3. Cela est confirmé par le grand héritage qu'il donne aux trois rois suivants<sup>3437</sup>, mais aussi par le fait que la seule apparition active de Fiachna se déroule durant un festin. En outre, Fiachna se signale par sa paternité des trois déesses incarnant la terre d'Irlande : Banba, Ériu et Fódla. Le fait qu'il soit associé à trois déesses telluriques, de la même façon que son père l'est à trois déesses guerrières, le rapproche là encore de la fonction productrice. En ce qui concerne ses rapports avec son neveu, ce dernier, en tant que continuateur fonctionnel de son père qui se pose en égal de son oncle, semble bien être le jumeau disjoint de Fiachna. Ce dernier est également associé à la fonction guerrière à travers son nom qui est, à la fois, en rapport avec un oiseau symbolisant la fonction guerrière<sup>3438</sup>, mais aussi avec l'idée de colère. Cette violence transparaît dans la volonté de tuer Aí et dans l'usurpation du trône de son père que laissent entrevoir certaines versions de son règne. En outre, il épouse sa mère Ernmas, que nous avons identifiée comme étant une déesse guerrière.

En ce qui concerne son neveu, celui-ci est lié à la fonction sacerdotale par son nom qui reflète parfaitement ses capacités de poète et sa précocité intellectuelle. Son aspect F3 se signifierait par l'une des significations alternatives de son nom, celle d'un animal de ferme, donc lié à l'abondance agricole. Or, B. Sergent a montré qu'il y avait une typologie des jumeaux indo-européens : l'un est lié, de par son nom, à un mammifère caractérisé par sa toison sombre/fauve, tandis que l'autre l'est à l'idée de hauteur céleste, éventuellement lumineuse<sup>3439</sup>. Ici, les associations chromatiques sont réparties autrement : le jumeau au nom d'animal est lié au blanc, tandis que celui qui est céleste est lié à la robe sombre d'un oiseau. Enfin, concernant la troisième signification du nom d'Aí, « cygne », le fait qu'il soit celui d'un oiseau blanc antithétique et complémentaire de l'oiseau noir qu'est le corbeau de Fiachna<sup>3440</sup> montre bien leur caractère gémellaire tout aussi antithétique et complémentaire. De plus, ce rapprochement aviaire est également en lien avec les jumeaux indo-

---

3435 *eDIL* s.v. *ai* (2 et 4) ; *LEIA* A-24.

3436 *eDIL* s.v. 5 *ai* ; *LEIA* O-14.

3437 Cf. Chap. X. 1. 1. On ajoutera à cela que, si l'on prend en compte la dérivation de son nom sur un terme signifiant « dette, paiement » et son affinité guerrière liée à la troisième fonction, il rappelle ce Fiacha, fils de Nemed, dont nous avons vu qu'il était le premier soldat à avoir été payé (cf. n. 2074).

3438 Cf. n. 2855.

3439 Sergent 1992 : 230-231.

3440 O'Connell 1999.

européens de F3, car ceux-ci sont aussi associés à des oiseaux, qui peuvent être des cygnes ou des corbeaux<sup>3441</sup>.

Comme nous pouvons le voir, cette série fonctionnelle est cohérente. Ajoutons à cela le fait que Delbáeth est couplé avec son fils Ollam de la même façon que son fils Fiachna est couplé avec son neveu Aí. Il n'y a pas de relation gémellaire, comparable à celle de ces deux dernières figures, entre Delbáeth et Ollam, mais il y a, là aussi, un couplage de la guerre et du sacerdoce. Le seul règne fonctionnel central où n'existe pas une telle solidarité de ces deux fonctions est celui du Dagda, mais on peut comprendre cela selon un double phénomène. Premièrement, le frère du Dagda, Ogma, est lié également à la fonction sacerdotale tout en ayant une symbolique guerrière, mais il n'apparaît pas dans la tradition du *LGÉ*, car il est censé être mort durant la seconde bataille de Mag Tured. Sa place est donc laissée vacante dans la succession royale des Túatha Dé Danann. Ensuite, son absence concorde également avec la logique de succession fonctionnelle : la fonction guerrière ne peut apparaître avant le règne fonctionnel qui la représente.

Il nous reste enfin trois rois des Túatha Dé Danann à examiner. Ceux-ci sont particuliers, car ils ne forment pas trois règnes distincts, mais un triple règne, et leur royauté marque la fin de la souveraineté des Túatha Dé Danann sur l'Irlande.

#### 4. 5. e. Mac Cécht, Mac Cuill et Mac Gréine : les trois derniers souverains des Túatha Dé Danann.

Les trois derniers rois des Túatha Dé Danann sont décrits dans toutes les recensions du *LGÉ*<sup>3442</sup>. Ainsi, ils est dit dans la prose de *a* :

Les Trois fils de Cermat, le fils du Dagda, étaient Mac Cuill, Mac Cécht et Mac Gréine : Sethor, Tethor et Cethor étaient leurs noms. Fóitla, Banba et Ériu étaient les noms de leurs épouses.

Plus loin, il est dit d'eux qu'ils eurent pendant vingt-neuf ans la royauté d'Irlande, qu'« ils divisèrent l'Irlande en trois parties entre eux et qu'ils ne laissèrent pas de fils du tout » (*Randsat Héirinn i trí eturru, 7 ni fogaib maccu etir*) et qu'ils furent tués par les Fils de Míl pour venger la mort des trois fils de Bregon : Íth, Cualnge et Fuat<sup>3443</sup>. Leurs meurtriers sont décrits comme étant Éber, Éremon et Amairgin<sup>3444</sup>. Plus loin, il est dit qu'ils s'appellent respectivement Mac Cécht, Mac Cuil et Mac Gréine, car leur dieu respectif était la charrue, le coudrier et le soleil<sup>3445</sup>. *Lc* donne une version alternative pour l'explication des noms de ces trois rois, puisqu'il est dit de Mac Cuill que la mer était son dieu, de Mac Cécht que l'air, avec ses luminaires, la lune et le soleil, était son dieu, et

---

3441 Ward 1968 : 24.

3442 *Lebor Gabála Éirenn* §§314, 334, 366, 368 = Macalister 1938-1956 : IV 122-123, 152-153, 182-183, 192-195.

3443 *Lebor Gabála Éirenn* §§315, 366, 368 = Macalister 1938-1956 : IV 126-127, 184-185.

3444 *Lebor Gabála Éirenn* §54, LVI = Macalister 1938-1956 : IV 166-167, 238-239.

3445 *Lebor Gabála Éirenn* §§316, 334, 366, 368, LVII = Macalister 1938-1956 : IV 130-131, 152-153, 192-195, 242-243.

de Mac Gréine que la terre était son dieu<sup>3446</sup>. Par la suite, ce sont eux qui accueillent le Milésien Íth, lors d'une de leurs réunions où ils se disputent un héritage, puis, le suspectant de vouloir leur prendre la souveraineté sur l'île, ils le tuent, entraînant la conquête des Fils de Míl qui se conclura par leur défaite et leur mort à la bataille de Tailtiu<sup>3447</sup>.

Ces trois rois sont particuliers par rapport aux autres souverains des Túatha Dé Danann. Tout d'abord, ils n'ont pas trois règnes distincts, mais un seul durant lequel ils alternent à la tête de l'Irlande. Ensuite, cette solidarité est renforcée par leur triple fraternité. Cette similarité est encore accrue par leur onomastique. Ils sont appelés soit Mac Cécht, Mac Cuill et Mac Gréine, soit Tethor, (S)Ethor et Cethor. On remarque pour la première triade, une construction sur la base de *mac* « fils de », tandis que la seconde est assonante. En ce qui concerne la signification du premier groupe dénommatif, Mac Cécht signifie « Fils de la Charrue »<sup>3448</sup>, Mac Cuill « Fils du Coudrier »<sup>3449</sup> et Mac Gréine « Fils du Soleil »<sup>3450</sup>. Comme le signale T. F. O'Rahilly, le fait que leurs noms soient expliqués comme témoignant de leur vénération du dieu du soleil, du coudrier ou de la charrue est une tentative d'évhémérisation de leur nature divine en lien avec ces différents concepts<sup>3451</sup>. Il faut ajouter qu'un texte tardif donne Mac Cuil comme étant l'un des propriétaires d'un bouclier étincelant façonné à partir du bois du coudrier sur lequel aurait été fiché la tête de Balor après sa mort. Ce texte dit clairement que la possession de ce bouclier valut à (S)Ethor son surnom de Mac Cuill<sup>3452</sup>. En ce qui concerne la seconde triade de noms, seul le nom donné à Mac Cuill s'explique aisément, mais de deux manières différentes. Si l'on prend en compte l'orthographe Ethor, il pourrait provenir de *ethar* « bateau »<sup>3453</sup>. Si l'on considère la graphie Sethor, on a là une forme alternative de *sethar* « fort »<sup>3454</sup>. Sachant cela, les noms des deux autres frères peuvent être compris comme la construction à partir d'un radical accolé au suffixe *-hor* par « sympathie » avec le nom (S)ethor, permettant ainsi de garder le caractère unitaire de cette triade fraternelle. Il en résulterait que Tethor, le nom de Mac Cécht serait construit sur *tét* connotant l'idée de « chaleur, luxure » ou signifiant

---

3446 *Lebor Gabála Éirenn* §368 = Macalister 1938-1956 : IV 192-195.

3447 Cf. Chap. X. 1.

3448 *eDIL* s.v. 1 cécht ; *LEIA* C-52.

3449 *eDIL* s.v. 1 coll ; *LEIA* C-157.

3450 *eDIL* s.v. grían. En ce qui concerne ce dernier, Ó Cléirigh (*Do Ghabhálaibh Éirenn* §112 = Macalister – Mac Néill 1916 : 166-167) dit qu'il a pour autre nom celui d'Áed « Feu » (*eDIL* s.v. áed ; *LEIA* A-19), ce qui est parfaitement en adéquation avec sa symbolique solaire. Dans ce même passage, les noms de Mac Cuill et Mac Cécht sont respectivement Ermit et Dermít. Leur étymologie est obscure à moins de considérer le fait que Dermít provient de *dermitiu*, une forme alternative de *dairmitiu* « irrespect » (*eDIL* s.v. dairmitiu, dermitiu ; *LEIA* D-13) et, par conséquent que Ermit provienne d'une forme alternative d'*airmit* « obligation » (*eDIL* s.v. airmit ; *LEIA* A-48), sans que cela ne nous renseigne davantage sur la symbolique de ces noms.

3451 O'Rahilly 1946 : 66.

3452 *Duanaire Finn* XVI 9-30 = MacNéill – Murphy 1904-1953 : I 34-38.

3453 *eDIL* s.v. ethar.

3454 *eDIL* s.v. sethor ; *LEIA* S-100.

« route, chemin »<sup>3455</sup>. Une autre possibilité est d'y voir une forme alternative du nom Tethra. L'autre nom de Mac Gréine, Cethar, a une signification beaucoup plus nébuleuse<sup>3456</sup>.

John MacNeill voyait dans Mac Cuill l'expression d'un culte des arbres, dans Mac Cécht celle d'un culte de la charrue et pour Mac Gréine celle d'un culte solaire<sup>3457</sup>. Selon R. A. S. Macalister, ils représentent les divinités d'une communauté agricole simple<sup>3458</sup>. T. F. O'Rahilly considérait que ces trois frères étaient le triple avatar du dieu celtique du soleil<sup>3459</sup>. Le même auteur fait dériver Mac Cuill de *goll* « borgne », à travers son homonyme, affronté par saint Patrick, qui est décrit dans sa vie par Muirchú comme étant « un homme très méchant, un tyran cruel, nommé comme le Cyclope » (*homo ualde impius, saeuus tyrannus, ut Cyclops nominaretur*) qui, face aux pouvoirs miraculeux du saint, se convertit, mais est envoyé en pénitence pour son intention de tuer le saint – à dériver, lié sur un coracle, qui accoste finalement sur l'Île de Man<sup>3460</sup>, qu'il évangélisera sous le nom de saint Maughold. O'Rahilly considère ce personnage comme étant un avatar du dieu solaire borgne de sa reconstruction de la mythologie celtique<sup>3461</sup>. Pour Jan De Vries, les noms des trois derniers rois les désignent comme étant trifonctionnels. Ainsi, Mac Cuill en tant que « Fils du Coudrier » semble désigner la classe des guerriers. Il suit en cela le fait qu'une branche de coudrier (*crom chuill*) jouait un rôle dans l'initiation guerrière<sup>3462</sup>. En ce qui concerne Mac Cécht, il représenterait la troisième fonction, en tant que « Fils de la Charrue », tandis que Mac Gréine représenterait la première fonction, à travers la royauté, en tant que « Fils du Soleil »<sup>3463</sup>, qu'il met en relation avec l'aspect de royauté sacrée qui transparaît à travers la figure d'Ériu<sup>3464</sup>.

Cependant, nous ne pensons pas qu'une simple interprétation fonctionnelle de chacun de ces rois est satisfaisante. En effet, ils apparaissent sous un jour particulièrement négatif lors de l'invasion des Milésiens. Ils sont particulièrement hostiles vis-à-vis de ceux-ci, qui les vaincraient<sup>3465</sup>. On peut rapprocher cela du triple règne solidaire et connoté fonctionnellement des trois rois des Fomóire qui

---

3455 *eDIL* s.v. tét (2 et 3) ; *LEIA* T-55.

3456 Proviendrait-il de *cetha(i)r-*, forme de composition de « quatre », comme dans *cethair-riad* « (chariot) à quatre roues » ou *cethair-aird* « les quatre points cardinaux » (*eDIL* s.v. *cethair* ; *LEIA* C-86), qui peuvent évoquer les pérégrinations célestes du soleil et de son équipage?

3457 MacNeill 1910 : 6.

3458 Macalister 1938-1956 : IV 104.

3459 O'Rahilly 1946 : 66.

3460 *Bethu Phátraic* = Stokes 1887 : 286-289. O' Rahilly (1946a : 471 n. 1) note que Simon le Magicien, qui fut le précepteur de cet autre borgne qu'est le druide Mog Ruith et l'opposant traditionnel des apôtres, est appelé mac Guill dans le *Forbais Dromma Damgaire* (§59 = Sjoestedt 1926-1927: XLIII 58-59, XLIV 163).

3461 O'Rahilly 1946 : 66 n. 4, 470-471. Notons au passage que Mog Ruith est également un personnage aux fortes associations solaires, en tant qu'hypostase du Dagda (Sterckx 2005a : I 85-93). Notons aussi que B. Sergent (2004 : 330) considère que l'association du Mac Cuill patricien avec l'Île de Man et la navigation pourrait en faire un avatar de Manannán, que nous avons déjà signalé comme étant un dieu proche du Dagda.

3462 *Áirem Muintire Finn* = O'Grady 1892 : I 92, II 100.

3463 De Vries 1963 : 165. Cf. Dumézil 1941 : 217.

3464 De Vries 1963 : 136, 250.

3465 Sur les détails des relations entre ces deux groupes, cf. chapitre XI.

affrontent les dieux d'Irlande dans le *CMT*, d'autant plus que les Túatha Dé Danann sont assimilés aux Fomóire durant leur règne. Leur caractère triple, unitaire et négatif connoterait donc leur règne comme relevant de F4-. Mais qu'en est-il alors de la symbolique fonctionnelle de chacun de ces trois rois précédemment établie ? Est-elle en lien avec la nature F4- de leur trio ? Si l'on met en rapport cette dernière avec la personnalité fonctionnelle de chacun de ces trois rois, des correspondances se dégagent.

Ainsi, Mac Cécht de par son nom est lié au labour, une activité que nous avons vu liée à l'invasion de Partholón, qui connote, en négatif, F3 au sein de F4-. De la même façon, la luxure qui apparaît dans le nom Tethor est le pendant négatif de l'aspect reproducteur de F3 dans F4-, également présent durant l'invasion de Partholón.

Mac Cuil est le plus hostile des trois rois contre les Milésiens<sup>3466</sup>. De plus, c'est lui qui donne leurs blessures fatales à Lug et à Íth<sup>3467</sup>. Dans le premier cas, il le blesse d'un coup de lance, dans le second, avec une crosse en coudrier. Dans les deux cas, il s'agit d'une arme faite en bois, la même substance que connote son nom. De plus, la graphie Sethur de son autre nom connote la force. Ce dernier concept connote la deuxième fonction et plus particulièrement F2- du fait de son inclusion dans une triade F4- et de son hostilité. Précédemment, nous avons vu que F2- était liée aux Fomóire de Cichol. Or, celui-ci est donné comme étant le fils de Goll « le borgne ». La graphie Mac Guill donne le même sens. Un autre borgne célèbre chez les Fomóire est Balor, leur champion. Celui-ci a pour arme principale le pouvoir mortifère de son œil, qui fut transféré au bois d'un coudrier dont fut fait un bouclier lié à Mac Cuill. Il est donc porteur d'une arme équivalente au pouvoir de Balor. En outre, il est fortement lié à la végétation dans un sens guerrier, à travers ses armes, ce que sont aussi les Fomóire à travers leurs batailles végétales. On peut ajouter que le rapport établi par De Vries entre la baguette de coudrier et l'initiation guerrière se retrouve également chez les Fomóire, puisque ceux-ci sont liés à l'institution initiatique du *fian*. Enfin, le fait que le christianisme en ait fait l'évangéliste de l'Île de Man, une représentation de l'Autre Monde insulaire, et la graphie Ethur de son nom, qui évoque un bateau, le mettent en rapport avec la mer.

Mac Gréine est quant à lui associé au soleil, un élément naturaliste tombant nécessairement sous F4(-), mais qui est lié, de par sa disposition céleste, à F1<sup>3468</sup>.

En ce qui concerne l'étymologie de Tethur comme étant une forme alternative de Tethra, il se peut que l'on ait là entre ces deux noms un jeu de mots savant qui a des implications au niveau de la triade des dieux irlandais et celle des rois des Fomóire. Nous avons vu que Tethra était le représentant de F1- au sein de F4-, tandis que Tethur mac Cécht est celui de F3-. Il y a donc

---

3466 Cf. Chap. X.

3467 Pour ce dernier, cf. chapitre XI.

3468 Cf. *Supra*.

théoriquement une incompatibilité fonctionnelle. Cependant, dans un récent article, N. J. Allen a montré que la première fonction avait, dans le modèle quadrifonctionnel, une affinité particulière avec F3. En outre, il y a des correspondances fonctionnelles inverses entre Tethra et Tethur, d'une part, et Elatha et Mac Gréine, d'autre part. Ainsi, Elatha, lié à F3- dans la triade des rois Fomóire, est l'amant d'Ériu, alors que Mac Gréine est son mari. De plus, Elatha a un symbolisme solaire à travers sa description dans le *CMT*, marquée par sa blondeur, l'or et le joyau étincelant qu'il porte. Pour ce qui est de Tethra, rappelons qu'il est lié à la mer et aux femmes, ce que nous avons mis en relation avec les invasions antédiluviennes, qui sont marquées par la luxure, comme dans le nom de Tethur Mac Cécht. La symbolique marine du nom de Tethra est également équivoque, puisque nous avons vu qu'un dieu de première fonction, le Dagda, était lié à la mer, en position de troisième fonction, dans la série des trésors des Túatha Dé Danann. Il y aurait donc eu un jeu symbolique et onomastique en forme de chiasme, entre les représentants de la première et de la troisième fonction dans ces deux triades.

En outre, il a été vu que Mac Cécht est donné comme le tueur de Meiche, un des équivalents irlandais du tricéphale ennemi des dieux, que certaines versions de ce récit remplacent son nom par celui de Dian Cécht, le dieu-médecin, un des représentants de F3 chez les Túatha Dé Danann et que ces deux figures ont été comparées à la figure indo-iranienne de Trita Āptya par J. Shaw. Dans le chapitre sur les Fir Bolg, nous avons comparé Trita Āptya au roi Sláine mac Dela, qui était lié à la troisième fonction. Outre leur aspect à la fois guerrier et de troisième fonction, Mac Cécht et Sláine peuvent être rapprochés du fait du nom de leurs épouses respectives, Fúath et Fódla, aux noms telluriques. Il apparaît donc que Mac Cécht et Sláine sont deux expressions différenciées d'un même prototype mythique, au sein du schéma pseudo-historique irlandais<sup>3469</sup>.

On remarquera également que les noms de ces trois frères évoquent aussi une répartition fonctionnelle verticale. Dans l'ordre descendant, Mac Gréine est associé au soleil, un élément céleste ; Mac Cuill est lié à un arbre qui se trouve en position intermédiaire entre le ciel et le sol ; tandis que le nom de Mac Cécht le met en rapport avec la terre. Or, une triple division similaire de l'espace apparaît chez les Grecs et les Indiens<sup>3470</sup>. Celle-ci pouvait avoir un caractère trifonctionnel avec un association du firmament à F1, de l'espace intermédiaire entre ce dernier et la surface

---

3469 On remarquera que les figures indo-européennes équivalentes à Sláine et Mac Cécht sont des troisièmes qui tuent des triples ennemis. Or, en tant que membre d'une triade F4- équivalente à celle des rois des Fomóire, Mac Cécht fait la partie d'un ensemble qui incarne un triple ennemi.

3470 Chez les Indiens, il est dit que trois séries de onze dieux vivent respectivement dans les cieux, sur terre et dans les eaux (*Rg Veda*, I 139). Dans l'*Atharva Veda* (X 9 12), les trois régions sont données comme étant les cieux, l'atmosphère et la terre. Dans les *Brāhmaṇa*, douze Ādityāḥ, onze Rudrāḥ et huit Vāsavaḥ habitent ces trois dernières régions (cf. MacDonell 1897: 5, 19). Chez les Grecs, il s'agit du fameux passage de l'*Illiade* (XV 187-193) où Poséidon déclare que Zeus règne sur les cieux, l'air et les nuages ; que lui règne sur la mer ; et que Hadès règne sur le monde souterrain.



terrestre à F2 et le sol à F3<sup>3471</sup>. Les associations divines de *Lc* évoquent une tradition alternative où la mer, le ciel des luminaires et la terre sont les trois régions formant l'univers. Cependant, autant l'association de Mac Cuill avec la mer se vérifie par rapport à ce que nous avons dit sur lui, autant celle de Mac Cécht avec le ciel et de Mac Gréine avec la terre contredisent ce que nous avons vu les concernant. En fait, il serait plus logique d'invertir les espaces associés à ces deux frères. Il y a donc pu y avoir une confusion tardive dans leurs attributs.

Autre fait notable, dans cette triade, la figure prééminente est Mac Cuill. En effet, lors de l'arrivée d'Íth en Irlande, il est dit que ces deux frères lui reprochaient d'accaparer la fortune d'un précédent roi, Fiachna ou le Dagda<sup>3472</sup>. De plus, il est le plus actif lors de la mort de Lug et d'Íth. Or, le roi le plus éminent parmi les trois souverains dirigeant l'invasion des Fomóire en Irlande était Indech, celui qui représentait cette face négative de F2, de manière très similaire à Mac Cuill. Cette observation s'accorde avec ce que nous savons de certains groupes triadiques/tricéphaliques indo-européens, dont la partie centrale se distingue plus nettement de ces deux autres constituants.

En outre, sachant que F4- est l'aspect négatif de la quatrième fonction représentée positivement par F4+, il n'est pas étonnant que Lug, le roi F4+ des Túatha Dé Danann, soit tué par les représentants de F4-, puisque ces deux aspects de la quatrième fonction s'opposent voire se succèdent dans les séries indo-européennes où F4 apparaît. Ici, cependant, ils tuent Lug, mais ils ne le remplacent pas en vertu d'un ordre descendant des fonctions, qui commencera avec le règne de leur grand-père, le Dagda, et des autres représentants des trois fonctions centrales indo-européennes, jusqu'à ce que le retour de la quatrième fonction dans son aspect négatif permette leur règne. On remarquera également que la position terminale de leur règne est logique puisqu'il amènera ensuite l'ordre nouveau des Fils de Míl, dont l'invasion est liée, comme nous le verrons, à F4+.

Ces trois rois des Túatha Dé Danann forment donc un ensemble trifonctionnel au sein de F4-, mais il existe d'autres séries où un quatrième membre est joint à ces trois rois. Nous avons déjà parlé d'une version du *dinshenchas* de Mag Ítha, où les trois Mac étaient accompagnés d'un roi des Fomóire du nom de Nechtán. Or, dans le poème LVI, cité par Keating et Ó Cléirigh, les trois derniers rois des Túatha Dé Danann sont couplés avec Manannán mac Lir<sup>3473</sup>. Avant d'analyser la symbolique fonctionnelle de ces deux séries à quatre termes, relevons tout d'abord un parallèle

---

3471 Les Ādityāḥ, les Rudrāḥ et les Vāsavaḥ sont des groupements divins représentant respectivement F1, F2 et F3 (Sergent 1995b : 344). La triade spatiale Zeus-Poséidon-Hadès a pu également être, à l'origine, une triade trifonctionnelle (Briquel 1985b : 78). Sur cette tripartition fonctionnelle cosmique, cf. Lyle 1982 ; Haudry 1989 : 49 ; Olmsted 1994 : 37.

3472 Cf. Chapitre XI.

3473 *Lebor Gabála Éirenn* LVII = Macalister 1938-1956 : IV 242-243 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 12 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 224-225 ; *Do Ghabhálaibh Éirenn* §114 = Macalister – Mac Néill 1916 : 168-169.

intéressant concernant la quatrième figure. Nous avons plus tôt signalé que Manannán et Nechtán étaient deux divinités patronnant les eaux en Irlande : le premier s'occupant surtout des eaux marines et ayant un rôle plutôt positif, le second s'occupant des eaux douces et apparaissant sous un jour négatif dans les mythes dans lesquels il intervient, comme celui de Bóand. Donc, nous avons là, d'une part, un ensemble trifonctionnel de roi et un quatrième membre hétérogène qui doit représenter F4-. Or, comme nous allons le voir plus bas, Manannán est le roi qui règne sur les dieux d'Irlande après leur retrait dans l'Autre Monde d'après certaines traditions, tandis que Nechtán est ici associé explicitement aux Fomóire, le peuple F4- par excellence : notre hypothèse de la nature F4- de ces deux figures est donc vérifiée<sup>3474</sup>.

Enfin, pour Scowcroft, ces trois rois et leurs épouses formeraient une octade noachique puisqu'ils se divisent l'Irlande en trois et qu'ils sont tués par les Fils de Míl pour la mort des trois fils de Bregon : Íth, Cuailnge et Fuat. De plus, le fait que *a* remarque qu'ils ne laissent pas de fils serait peut-être une indication que des dynasties étaient associées aux trois sections de ces rois<sup>3475</sup>. Il y a là en effet une possible influence noachique, mais elle n'est sans doute pas originelle. En effet, nous verrons dans l'avant dernier chapitre, qu'à une division spatiale de l'Irlande, le *TMMEE* fait régner successivement chacun des rois sur toute l'Irlande en un cycle de trois ans, l'Irlande portant alors le nom de l'épouse du roi qui règne durant cette période<sup>3476</sup>. Le fait que Banba est l'épouse de Mac Cuill, que celui-ci est le plus éminent des trois rois durant l'invasion milésienne et que Banba y ait un rôle certain en dialoguant avec les Fils de Míl<sup>3477</sup> donne du crédit à cette théorie.

La symbolique F4- de ce triple règne est donc logique si l'on considère que celui-ci est équivalent à celui des trois rois Fomóire, à celui des trois invasions antédiluviennes ou à celui des trois premiers rois des Túatha Dé Danann avant leur prise de souveraineté complète sur l'Irlande. En outre, c'est le seul règne où des reines ont un rôle important. La prééminence des figures féminines marque justement les trois premières invasions d'Irlande. Il convient donc d'étudier les trois épouses de ces rois.

#### 4. 5. f. Banba, Ériu et Fódla : les trois dernières reines des Túatha Dé Danann.

Les épouses des trois derniers rois des Túatha Dé Danann sont données comme étant Banba, Ériu et Fódla. Elles donnent leur nom à l'Irlande, dont elles sont chacune une incarnation. Ce qui se vérifie à travers leurs noms.

---

3474 Un autre souverain des dieux après leur éviction par les Fils de Míl n'est autre que Bodb Derg, fils d'Eochaid Garb ou du Dagda (Sterckx 2000 : 30-36 ; Ó hÓgáin 2006 : 37).

3475 Scowcroft 1988 : 26.

3476 Cf. Chap. X. 1. 1. C'est également le cas dans les *Annales de Clonmacnoise* (= Murphy 1896 : 18) qui ajoute à ces informations que l'ordre de succession se faisait de l'aîné au cadet.

3477 Cf. Chap. X.

Nous avons déjà évoqué l'étymologie d'Ériu dans le chapitre sur Partholón. Son nom provient du prototype celtique *\*piH-wer-ion-* qui signifie « le Gras Pays » et qui trouve des équivalents dans le sanskrit *pīvarī*, la forme féminine de *pīvan* « gras », le grec *πίερα*, forme féminine de *πίων* « gras » et le toponyme thrace Pieria<sup>3478</sup>. Ce prototype a donné, à l'origine le gallois *Iwerddon* « Irlande », l'Irlandais *íriu* « terre, pays » qui a évolué en Ériu. L'initiale É- est difficile à expliquer si ce n'est par une influence analogique<sup>3479</sup>. On peut ajouter à cela les attestations continentales celtiques Iria qui désignent un oppidum de Ligurie, un port de Galice et deux dédicaces à une déesse Iria, qualifié respectivement de Vénus et d'Augusta<sup>3480</sup>. Il y aurait donc eu, en Istrie, une équivalente de la déesse Ériu. Cette étymologie et l'*interpretatio romana* d'Iria vont dans le sens d'une déesse incarnant l'abondance de la terre<sup>3481</sup>.

Pour ce qui est de Banba, son nom provient de *banb* « (jeune) porc » et signifie « Petite Coche »<sup>3482</sup>. Cela concorde avec l'Irlande qui est vue comme une truie par les Fils de Míl ou leur oncle Íth<sup>3483</sup>, ce qui, nous l'avons vu, concorde avec l'interprétation indienne de la terre comme une truie. L'interprétation de ce théonyme comme provenant d'un ancien *Banbha* « (lieu) de la mort des femmes »<sup>3484</sup> ne nous semble pas valable du fait des éléments irlandais et indo-européens sur la nature porcine de cette déesse<sup>3485</sup>. Cependant, le mot *banb*, qui ne désigne pas une truie mais un « (jeune) porc », a très bien pu être choisi du fait d'un jeu de mot savant avec *Banbha*, car le rôle diluvien de Banba, similaire à celui de Cessair est rappelé par cette étymologie. En effet, elle incarne la terre où mourut une invasion féminine dans sa quasi-totalité<sup>3486</sup>.

---

3478 Cf. n. 1670.

3479 Carey 2010 : 334.

3480 Delamarre 2009.

3481 La principale étymologie alternative proposée pour ce théonyme était celle de T. F. O'Rahilly (1946 : 297) qui voyait en elle une déesse solaire et reconstruisait son nom comme signifiant « la Voyageuse Régulière ».

3482 *eDIL* s.v. *banb* ; *LEIA* B-14. O'Brien 1932 ; Sterckx 1999a : 78.

3483 Cf. Chap. X. 1.

3484 Ó hÓgáin 2006: 30.

3485 Quelle qu'en soit l'étymologie, il est certain que le deuxième *-b-* est lénifié et la lecture moderne (anglophone) avec *-b-* occlusif est certainement erronée.

3486 Néanmoins, il nous faut noter que l'étymologie proposée par M. A. O'Brien, qui repose sur un emprunt au brittonique *\*Banno-magos* désignant à l'origine le nord du Leinster, Mag mBreg, comporte certaines difficultés phonétiques irréductible et que, inversement, Eric Hamp (1973 : 169), suppose que *\*Banno-magos* était la traduction brittonique de Mag mBreg. Plus récemment et prenant en compte les difficultés phonétiques et le rôle théologique de la porteuse de ce nom, Patrizia de Bernardo Stempel (1997) a montré que Banba était formée à partir d'une proto-forme *\*ban-w-yā* qui peut s'analyser comme provenant de *\*g<sup>w</sup>n(H)-w-yā* et dont la première partie de ce composé se retrouve dans le gallois *banw* « femelle, femme ». Ce qui en fait l'équivalent irlandais des théonymes gaulois et gallois, Banona et Banon. Cependant, sachant que *banb*, « petit cochon, porcelet » est l'homophone de Banba et connaissant les affinités entre la terre d'Irlande qu'elle incarne et un suidé, mais aussi le fait que le gallois *banw* est un homonyme qui signifie « jeune porc », on peut se demander s'il n'y a pas eu à un stade ancien de la formation de ce théonyme, un jeu de mots entre le sens de féminité et celui de suidé. En effet, la forme à degré zéro du nom gaulois de la femme *banō-* [*\*g<sup>w</sup>n<sub>h</sub>₂-o-*] a été rapprochée du degré zéro de l'équivalent gaulois de *banb/banw*, *banuo-* [*\*g<sup>w</sup>n<sub>h</sub>₂-uo-*?] par T. Markey (2001 : 115), mais X. Delamarre (2003 : 67) considère cette interprétation comme douteuse.

En ce qui concerne Fódla, anciennement Fótla, le mot proviendrait de *fót* « une motte de terre ou de gazon, un coin de terre, sol, terre, territoire »<sup>3487</sup>. M. A O'Brien a, de son côté, suggéré que Fódla proviendrait d'un ancien *\*Fodlo* provenant d'un composé *\*fo-dolo* du nom verbal *dul* « allant » et de la préposition *fo-* « sous », qui serait une désignation britannique de l'Irlande, signifiant « l'Île du Ponant »<sup>3488</sup>. Cependant, le même auteur, remarquant le caractère très hypothétique de cette étymologie, a également proposé de voir dans ce nom un dérivé de l'adjectif *fotal* « long » similairement à des dénominations de la Terre issues de dérivations analogues, comme *Pr̥thvī*, ce qui ferait de Fódla « la Longue »<sup>3489</sup>. Il n'en reste pas moins que les sens de *fót* s'accordent bien avec l'idée d'une déesse tellurique plus spécifiquement associée avec la surface du sol labouré.

C'est elles ou plus exactement Ériu qui accordent la souveraineté de l'Irlande aux Milésiens, suite à un triple dialogue pouvant apparaître comme une courtoise<sup>3490</sup>. Elles sont donc des incarnations de la déesse de la Souveraineté. L'aspect hiérogamique de cette figure transparaît dans la jalousie ressentie par leurs maris par rapport aux propos élogieux d'Íth<sup>3491</sup>. En outre, le nom de chaque reine et son association avec son mari peuvent aussi être le rappel de cet aspect. Ainsi, Ériu dont le nom désigne la terre fertile a un lien hiérogamique avec son mari, Mac Gréine, Fils du Soleil, dont les rayons vont fertiliser la terre irlandaise. Banba est la femme de Mac Cuill, le Fils du Coudrier, dont les fruits vont engraisser les porcs auxquels le nom de sa femme est apparenté. Enfin, la charrue, présente dans le nom de Mac Cécht, laboure la terre, soulevant des mottes de gazon – ce que désigne Fódla – pour que des graines puissent germer en son sein.

Ces trois reines ont comme trio parallèle celui formé par leurs trois sœurs : la Bodbh, Macha et la Mórrígan. Cette association peut être comprise si l'on a à l'esprit, comme le suggère, J. Carey que les trois dernières reines des Túatha Dé Danann représentent en fait l'aspect positif et souverain de la Grande Déesse celtique, tandis que leurs trois sœurs, représentant la triple déesse de la guerre, en seraient l'aspect sombre<sup>3492</sup>. Ce double aspect est tout à fait correct, si ce n'est que dans les textes qui narrent leur rencontre avec les Milésiens, elles sont souvent entourées d'armées illusoires de l'Autre Monde formées à partir de mottes de terres, comme celles générées par les sorcières des Túatha Dé Danann dans le *CMT*. Il s'ensuit que ces deux triades représentent toutes les deux une forme triple de la Grande Déesse celtique, si ce n'est que l'une représente la Souveraineté dans son aspect

---

3487 *eDIL* s.v. *fót*. Ce terme est plus particulièrement la motte de terre et la terre du cimetière (*fót a bháis*).

3488 O'Brien 1923 : 332-334.

3489 *Ibid.* : 334.

3490 Cf. pp. 877-878.

3491 Cf. Chap. X. 1. 1.

3492 Carey 1983a : 272-275

guerrier, tandis que l'autre représenterait la Souveraineté en tant que hiérogamie tellurique, mais en gardant l'aspect ambigu et versatile de cet archétype divin.

#### 4. 5. g. Les Túatha Dé Danann durant et après l'invasion des Fils de Míl ou le retour à l'Autre Monde.

La manière dont apparaissent les Túatha Dé Danann lors de l'invasion des Fils de Míl contraste particulièrement avec la manière dont ils sont présentés précédemment.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre concernant les Fomóire, ils sont associés à ceux-ci, comme s'ils avaient fusionné leurs deux peuples. Or, les Fomóire et les Túatha Dé Danann ont la même origine surnaturelle, les derniers s'étant différenciés des premiers en passant de la virtualité de l'Autre Monde à la réalité du nôtre. Il y a donc, après la défaite des Fomóire et durant l'invasion des Fils de Míl, le retour à un état antérieur où les deux peuples n'en formaient qu'un et sont liés à F4-, comme les trois derniers souverains et leurs épouses. Ce lien avec l'Autre Monde est renforcé par l'agressivité manifeste que ceux-ci présentent à l'égard des nouveaux arrivants et par leur usage de la magie illusoire<sup>3493</sup>. De plus, un texte obscur les fait apparaître sous forme d'oiseaux dont le déploiement des ailes est vu avec terreur par les Milésiens<sup>3494</sup>, ce qui nous rappelle la vision d'Eochaid mac Eirc, où les Túatha Dé Danann sont des oiseaux noirs menaçants ; évocation là encore de leur appartenance à l'Autre Monde. La victoire des Milésiens sur les Túatha Dé Danann démontre une supériorité transcendante, symptomatique de F4+, l'opposé de la fonction des derniers Túatha Dé Danann.

Une fois vaincus, la destinée des Túatha Dé Danann est diverse. Soit ils sont repoussés à la mer à la suite de la victoire des Milésiens, soit un traité organise le partage de l'Irlande : la moitié supérieure pour les Milésiens, tandis que le sous-sol appartient aux dieux. Dans ce dernier cas, ce traité final est sanctionné par une alliance matrimoniale entre les femmes des Túatha Dé Danann et certains Milésiens<sup>3495</sup>. On peut considérer que la première conception de la victoire des Milésiens sur les Túatha Dé Danann est surtout chrétienne et apparaît dans la droite ligne des conceptions de Flann Mainistrech concernant les dieux irlandais. Pour ce qui est de la destination finale des Túatha Dé Danann, qu'elle soit ultramarine ou souterraine, elle doit être étudiée pour mieux comprendre la nature de ceux-ci après leur défaite. Dans les deux cas de figure, ils sont relégués dans les demeures du *síd*. Ce terme possède la double signification de « colline féérique, tumulus » et de « paix », toutes les deux liées au latin *sēdes* « siège »<sup>3496</sup>. Ce dernier terme signifie par extension « temple »

3493 G. Hily (2012: 248-249) suit se parallèle.

3494 Cf. n. 4278.

3495 Cf. Chapitre XI.

3496 *eDIL* s.v. *síd*, *síth* (1 et 2) ; *LEIA* S-106. Eric P. Hamp (1982) voit davantage un lien entre le premier sens de *síd* et le latin *sēdes*, tandis que le second serait en lien avec le latin *sēdāre* « apaiser, calmer ». Tomás Ó Cathasaigh (1977-1978 : 149 et s. ; suivi par Sims-Williams 1990 : 61) considère que le terme est une spécialisation progressive d'un mot

ou « lieu de sépulture » en latin tardif et est apparenté au grec *ἔδος* « siège, temple », ce qui implique que la signification originelle de ce terme était « résidence [d'une créature surnaturelle, d'une divinité chthonienne] »<sup>3497</sup>. William Sayers ajoute à ces significations le fait que *síd* signifie également « une offrande de paix, une compensation, un contrat de paix ». Le terme *síd* employé pour qualifier le traité entre les Milésiens et les dieux irlandais désignerait également la part de l'Irlande qui leur est allouée dans ce traité et, par élargissement, tout l'Autre Monde, dont les descriptions s'accordent sur un monde d'abondance paisible, idyllique<sup>3498</sup>, à moins que quelque conflit de souveraineté ne survienne et ne demande l'intervention d'un héros, ce qui semble être une exception, significative du point de vue mythologique<sup>3499</sup>. Sayers voit également dans la description du *síd* un monde qui est caractérisé par le pacifisme, l'abondance matériel et la liberté sexuelle de F3<sup>3500</sup>, qui se retrouve également dans les incarnations de la Souveraineté qui en sont issues<sup>3501</sup>. À la suite de Carney et de Carey<sup>3502</sup>, il considère que l'Autre Monde souterrain ou sous-marin est indigène, mais que son insularité est un développement chrétien; en outre, il considère qu'il y a eu un déplacement à 90°, entre le monde souterrain ou sous-marin et l'intérieur des collines ou les îles des mers et des lacs, sous l'influence de la localisation proprement souterraine de l'Enfer chrétien<sup>3503</sup>. Nous ne sommes pas totalement convaincu par cette vision évolutive de l'Autre Monde irlandais. D'une part, on ne peut oublier les multiples traditions indo-européennes, en particulier celtiques pré-chrétiennes<sup>3504</sup>, dans lesquelles l'Autre Monde insulaire a une place de choix, surtout dans le cadre d'une homologie entre ce qui est étranger et ce qui est du ressort de l'Autre Monde, comme nous avons pu le voir à travers les origines des Fomóire et leurs associations historiques avec des ennemis ultramarins, bien antérieurs aux invasions vikings. Cela est visible également dans l'origine des diverses invasions irlandaises qui sont toutes issues d'un Autre Monde ultramarin, qui trouvent leur raison d'être dans le passage de la virtualité à la réalité, comme exemplifiée dans le présent chapitre. On peut cependant considérer que le christianisme a engendré une surexposition de l'Autre Monde insulaire, car en meilleure adéquation avec le paradigme chrétien. De plus, la différenciation que fait Sayers entre le monde des collines féeriques et le monde souterrain ne nous semble pas forcément pertinente surtout si l'on considère qu'il aurait été facile pour les *literati*

---

désignant la demeure des dieux, puis la localisation de celle-ci à l'intérieur des collines. Il suggère que la signification de « paix » est apparue ou s'est rattachée à n'importe quel moment de cette évolution. Cependant, on peut considérer que ce double sens était déjà présent à l'époque de la proto-histoire celto-italique, car *sēdes* a pour dérivé *sēdāre*.

3497 Bondarenko 2014 : 31.

3498 Sayers 2012 : 212.

3499 Sterckx 2010 : 151-175 ; 2015b.

3500 Sayers 2012 : 213-214.

3501 *Ibid.* : 224.

3502 Carney 1963 : 39 ; Carey 1982b.

3503 Sayers 2012 : 210.

3504 Hily 2003 : 7-17 ; Sterckx 2010 : 117-129.

irlandais d'utiliser la localisation souterraine pour démoniser les Túatha Dé Danann. En outre, le lien évoqué entre les caractéristiques F3 du *síd* et les figures de la Souveraineté nous rappelle les affinités entre F3 et F4.

Dans la *Mesca Ulad*, il est dit qu'avant de quitter la surface de l'Irlande, ils laissèrent l'un d'entre eux dans chacune des cinq provinces d'Irlande, pour entretenir les batailles et les conflits entre les Milésiens, les Ulates en particulier. Ces cinq Túatha Dé Danann sont Brea, fils de Belgan, de Brega, Redg Rótbél de Mag Ítha, Tinnell, fils de Boelachtnae, de Slíab Edlicon, Grici de Cruachán Aigli, Gulban Glass, fils de Gráci, de Bend Gulbain Guirt maicc Ungairb<sup>3505</sup>. Ce sont des homonymes de Brea, Redg et Tinnell qui, avec un Greand, sont censés être les quatre derniers Fomóire laissés en Irlande pour détruire la fertilité de l'Irlande jusqu'à ce qu'ils en soient chassés par quatre Túatha Dé Danann, d'après l'*Airne Fíngéin*. Dans le *DGS*, c'est Dagánn c'est-à-dire le Dagda, qui détruit le lait et les récoltes des Fils de Míl, jusqu'à ce qu'ils aient fait un traité avec lui. Ensuite, le Dagda distribue les résidences de l'Autre Monde entre les dieux<sup>3506</sup>. G. Bondarenko considère que le *DGS* a inspiré l'anecdote de l'*Airne Fíngéin*, qui elle-même serait indépendante de l'anecdote de la *Mesca Ulad*<sup>3507</sup>. Cependant, nous pouvons aussi dire que l'anecdote du *DGS* et celle de l'*Airne Fíngéin* sont indépendantes, bien que dans les deux cas nous ayons la même destruction du lait et des récoltes. En effet, dans le *DGS*, nous avons une destruction agricole qui ne dure que jusqu'à ce qu'un traité ait été passé entre les Túatha Dé Danann et les Milésiens, tandis que dans la *Mesca Ulad*, il s'agit d'une persécution socio-politique surnaturelle qui est une vengeance survenue à la suite du traité. Il apparaît donc que les Túatha Dé Danann n'ont véritablement un rôle maléfique que dans la *Mesca Ulad*<sup>3508</sup>, rôle qui semble être dû à leur rapprochement avec les Fomóire, consécutif à leur passage dans l'Autre Monde.

Concernant ce caractère démoniaque associé aux Túatha Dé Danann vis-à-vis des Milésiens, K. McCone considère qu'il est une transposition du rapport entre Cananéens et Hébreux, après la conquête de la Terre Promise. Il suit Scowcroft<sup>3509</sup> qui considère que la description des cinq Túatha Dé Danann laissés en Irlande rappelle les paroles de Dieu condamnant l'alliance des Hébreux avec des Cananéens : « je ne les chasserai point de devant vous, mais ils seront comme une des épines à vos côtés et leurs dieux vous seront un piège »<sup>3510</sup>. De même, il considère que les tertres du *síd* auraient été vus comme similaires aux lieux de cultes impies des Cananéens auxquels il est fait

---

3505 *Mesca Ulad* §2 = Watson 1941: 1.

3506 Cf. n. 4303.

3507 Bondarenko 2014 : 36, 38.

3508 Peut-être dans le but de créer les conditions nécessaires aux tumultes de l'épopée ulate? En tout cas, leur action est antithétique de la signification pacifique du terme *síd*.

3509 Scowcroft 1988 : 38-39

3510 Juges 2: 3.

référence dans le Livre des Rois<sup>3511</sup>. On peut considérer, en effet, que si les Milésiens furent assimilés au peuple élu biblique, les habitants qui les précédèrent sur leur terre promise irlandaise l'ont été naturellement aux Cananéens. Cela peut expliquer, par analogie, les aspects les plus maléfiques des Túatha Dé Danann.

Scowcroft voit également dans l'assimilation démoniaque des Túatha Dé Danann et dans leur agressivité frumentaire vis-à-vis des Milésiens la marque de leur assimilation aux Fomóire dans le cadre d'une opposition binaire entre « hommes d'Irlande » (*fir Érenn*) et « gens de l'Autre Monde » (*aes síde*). Il compare la défaite des Túatha Dé Danann et le traité fait avec le Dagda à la défaite des Fomóire et aux termes agricoles du traité fait avec Bres. Suivant Ó Cathasaigh, qui voyait dans les actions des forces de l'Autre Monde, le pouvoir qui légitime les rois ou leur retire leur pouvoir à travers la paix et la prospérité ou le chaos et la désolation<sup>3512</sup>, il considère que les *aes síde* confirment le pouvoir des souverains irlandais, mais qu'ils ne peuvent l'acquérir pour eux-mêmes et que cela expliquerait le fait que les Fir Bolg, calqués sur les Fomóire, n'ont pas effectué d'actes qui en feraient un peuple véritablement souverain<sup>3513</sup>. Retenons dans cette réflexion une idée qui paraît fondée, la nécessité d'une confrontation entre les nouveaux propriétaires de l'Irlande et les forces atemporelles de l'Autre Monde pour sanctionner la souveraineté nouvelle des premiers.

En effet, par le traité qu'ils font avec les Milésiens, les dieux d'Irlande deviennent les garants de leur abondance agricole, ce qui est en lien avec l'aspect F3 du *síd*. Une symbolique identique est attachée au fait qu'ils fournissent des épouses aux Fils de Míl. Or, nous venons de voir que la paix et la fertilité est une marque de souveraineté sanctionnée par les forces de l'Autre Monde qui, si elles sont une source de danger surnaturel, sont aussi celle du principe fondamental de vie et de souveraineté, qu'incarnent les déesses telluriques de l'Irlande, liées elles aussi à la fertilité du sol, mais, du fait de leur élément associé, appartenant à F4. En outre, nous avons vu que la fertilité qui est apportée par les Fomóire à la fin du *CMT*, à Lug, si ce n'est aux Túatha Dé Danann, était une marque finale de souveraineté. Ce rôle F3 de l'Autre Monde et des dieux d'Irlande<sup>3514</sup>, après leur défaite, semble donc bien être une conséquence de leur assimilation aux Fomóire à ce moment là, mais rien n'implique que cette assimilation soit une transformation de l'époque médiévale. Cette association du *síd* et de ses habitants avec F3 est donc en lien avec la contiguïté existant entre cette dernière fonction et F4. À cela nous pouvons ajouter que le monde du *síd* (F4) est le correspondant

---

3511 McCone 1990 : 70. 2/4 *Rois*, 17, 9-11.

3512 Ó Cathasaigh 1977-1978 : 137-155.

3513 Scowcroft 1988 : 40-41.

3514 On remarquera que la divinité qui négocie le traité, le Dagda, possède à la fois un aspect mitrien, contractuel, et un lien avec l'abondance et la fertilité.



surnaturel de l'*óenach*, comme l'a montré J. Carey<sup>3515</sup>. Or, ces assemblées sont profondément liées à F3, comme nous l'avons montré concernant Nemed.

Cependant, cette coloration tertio-fonctionnelle ne dépend pas seulement d'un phénomène de contiguïté. En effet, nous avons vu que les deux batailles de Mag Tured étaient les expressions irlandaises dédoublées de deux mythes indo-européens mélangés. L'un d'eux, celui de la « guerre syncéciste », exprime normalement l'union de F3 aux deux premières fonctions. Nous avons vu qu'un tel schéma n'était pas envisageable en Irlande, du fait de la place de Nemed dans la structure invasive et que c'est de lui que sont issus les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann. En conséquence, seules des versions altérées de ce mythe unificateur apparaissaient à la fin des deux batailles : à la fin de la première, la société était complétée par les Túatha Dé Danann par leur victoire, mais ils avaient perdu la province du Connacht au profit des Fir Bolg, tandis que dans la seconde, les secrets de l'agriculture faisaient de Lug un roi complet et les Túatha Dé Danann s'unissaient aux Fomóire, tout en récupérant leur bétail. Or, il n'est pas inutile de rappeler la théorie de Scowcroft, selon laquelle l'affrontement entre les Túatha Dé Danann et les Milésiens serait un doublet médiéval de celui entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire, où les dieux irlandais tiendraient le rôle de leur adversaire démoniaque. Il est dommage que les traditions concernant l'opposition entre les dieux irlandais et leurs successeurs humains soient moins bien documentées, en dehors du *LGÉ*, que les deux autres affrontements cités. Néanmoins comme nous le verrons, dans le chapitre dédié aux Fils de Míl, l'invasion de ceux-ci a de nettes affinités avec les épisodes du règne de Romulus et celui de l'enlèvement des Sabines correspond aux mariages établis entre les Milésiens et les Túatha Dé Danann<sup>3516</sup>. Or, cette phase de la fondation de Rome est justement celle qui correspond au mythe de la « guerre syncéciste ». Dans ce cas, peut-on parler, pour l'invasion des Fils de Míl, d'une incorporation de la troisième fonction aux deux autres ?

G. Bondarenko avance que les Milésiens ont une supériorité intellectuelle, sacerdotale sur les Túatha Dé Danann, plutôt que guerrière<sup>3517</sup>. Il est vrai que cette supériorité est essentiellement intellectuelle<sup>3518</sup>, mais il n'en reste pas moins qu'ils combattent physiquement les troupes des dieux d'Irlande. Ainsi, les Milésiens, dans leur conquête de l'Irlande, démontrent en filigrane leur maîtrise de F1 et de F2. Si l'on fait le parallèle avec la guerre syncéciste, les Túatha Dé Danann représenteraient là, par leur femmes et les conditions agricoles du traité, l'incorporation d'une composante F3 aux Milésiens, leur garantissant la perpétuation de leur race royale et leur sécurité alimentaire.

---

3515 Carey 1986: 13-15.

3516 Cf. p. 952.

3517 Bondarenko 2014 : 29.

3518 Plus exactement, elle l'a transcende, cf. pp. 944-947.

Au-delà de cela, le traité entre les Milésiens et le Dagda va entériner deux choses. Premièrement, il sépare officiellement les mondes divin et humain qui étaient précédemment confondus. Cela montre une inversion du mytheme de la « guerre synéciste », puisqu'elle unifie les différentes composantes du monde. Deuxièmement, ce traité va garantir l'approvisionnement alimentaire qui était refusé précédemment par les dieux d'Irlande aux Milésiens. On peut faire le parallèle avec le mythe grec du sacrifice de Mékoné. Il s'agit là aussi d'une séparation entre le monde des dieux et celui des hommes. De plus, il permet de garantir aux hommes leur alimentation à travers la pratique sacrificielle grecque qui réserve aux hommes les meilleures parts de l'animal sacrifié et aux dieux les déchets, alors que, auparavant, les hommes, consacrant des holocaustes aux dieux, étaient menacés par la famine. Il y a donc dans les deux cas la définition de la place respective des hommes et des dieux, en lien avec l'alimentation des premiers. On peut faire l'hypothèse que le traité qui verra la partition de l'Irlande et la garantie agricole du Dagda est en fait un autre équivalent irlandais du mythe du sacrifice de Prométhée. Certes, nous avons vu que ce mythe avait un parallèle dans la mort de Cridenbél et le faux jugement de Bres, mais cette histoire ne recouvre pas la thématique de la séparation des hommes et des dieux et de la refondation de leurs relations. On peut donc concevoir que celle-ci a été utilisée pour former le traité entre les dieux et les Milésiens<sup>3519</sup>. Sachant que le correspondant grec de cette histoire est l'étiologie d'une pratique religieuse de base et que les termes du traité irlandais sont inconnus, il se pourrait que celui-ci soit le mythe étiologique du culte rendu par les Milésiens aux dieux. Ce mythe aurait alors été censuré de ses éléments religieux dans le contexte de la christianisation<sup>3520</sup>.

Cette dernière composante du symbolisme complexe des Túatha Dé Danann après leur retrait dans l'Autre Monde vient faire le lien avec la composante fondamentalement sacerdotale de leur invasion.

---

3519 Cette hypothèse est d'autant plus pertinente que le Dagda intervient dans ces deux récits et dans des contextes alimentaires. On remarquera également que, comme dans les conséquences du sacrifice de Mékoné, il y a apport par les dieux d'une composante féminine manquant aux mortels, en la personne de leurs filles. L'une d'entre elles, Adair, entraînant la guerre fratricide entre les deux lignées milésiennes (cf.p. 887).

3520 On ne peut que faire le lien entre cette hypothèse et les multiples dépôts d'offrandes ou de restes de festins rituels retrouvés à proximité des points d'eau et des collines dans toute l'Irlande, les portes du *sid* (Aitchison 1996 ; McCormick 2009 ; Dowd 2015). On peut faire le parallèle avec la pratiques des fosses cultuelles et des puits à offrandes des Celtes continentaux et britanniques, qui semblent avoir été souvent remplis de restes de festins sacrificiels (cf. Petit 1989), ce qui fait le lien avec l'étiologie du sacrifice grec ici comparé.

## 5. Les Túatha Dé Danann : une invasion sacerdotale.

De même que les Némédiens étaient liés à la fonction productrice et que les Fir Bolg étaient des représentants de la fonction guerrières, les textes présentant les Túatha Dé Danann les présentent comme des membres de la classe sacerdotale, mais aussi de celle des « gens d'arts », qui, du fait de leur statut divin, représentent les forces ordonnatrices de la Culture.

### 5. 1. Les traits sacerdotaux des Túatha Dé Danann avant et durant leur conquête en Irlande.

Les caractéristiques sacerdotales des Túatha Dé Danann apparaissent dès leur séjour initial dans l'Autre Monde et les récits de leur prise de l'Irlande, de leur confrontation avec les Fomóire et avec les Milésiens ne font que renforcer cet élément essentiel de leur nature. De plus, la comparaison avec le matériel romain vient confirmer la nature ancienne de ces éléments.

#### 5. 1. a. L'éducation sacerdotale des Túatha Dé Danann.

Entre le départ de leurs ancêtres d'Irlande et leur retour sur cette île, le séjour des Túatha Dé Danann dans l'Autre Monde est essentiellement lié à leur apprentissage d'un savoir supérieur. Nous avons pu voir que nos traditions connaissaient deux origines possibles à ce savoir, une troisième synthétisant les deux précédentes. L'une d'entre elles faisait remonter le savoir des Túatha Dé Danann aux Athéniens dans un souci de rationalisation évhémériste associé à la renommée de la science des Grecs. L'autre donnait les quatre îles du nord du monde comme étant la source de leur savoir – celui-ci leur étant dispensé par les quatre druides de ces îles dont les noms sont évocateurs de la science sacerdotale.

Le motif de l'apprentissage d'un savoir en rapport avec l'Autre Monde n'est pas propre aux Túatha Dé Danann dans la tradition irlandaise ou celtique. Patrick K. Ford a montré que de nombreux poètes inspirés de cette tradition commençaient leur carrière comme des laids ou des muets, subissant éventuellement une réclusion dans l'obscurité, qui rayonnaient littéralement par leur discours, après leur illumination poétique. Cette dernière étant bien souvent liée à l'*imbas forosnai*, d'origine aquatique<sup>3521</sup>.

Or, le motif de l'apprentissage lors d'une réclusion obscure et celui de l'origine aquatique du savoir poétique se retrouvent dans l'origine du savoir des Túatha Dé Danann. En effet, le premier élément se retrouve dans l'obscurité qui connote le séjour des Túatha Dé Danann dans les îles du Nord, de par leur symbolique directionnelle ; de même Dobur et Iardobur sont des toponymes ayant

---

3521 Ford 1990.

un sens d'obscurité. Pour ce qui est du second motif, il s'agit bien entendu de la localisation insulaire des îles où ils font leur apprentissage.

Enfin, on peut faire l'hypothèse d'un troisième motif qui se retrouve peut-être dans l'une des versions du séjour ultramarin des Túatha Dé Danann donné par *Lc.* P. K. Ford a également montré que des figures féminines pouvaient jouer le rôle d'*alma mater* des poètes, en tant qu'incarnations féminines de leur art, qu'il compare aux incarnations de la Souveraineté et à leur rôle initiatique<sup>3522</sup>. Si le séjour ultramarin des Túatha Dé Danann est fondamentalement lié à leur science sacerdotale, alors la femme qu'ils sont censés rechercher par delà les mers et que nous avons comparée à cette figure galloise de la souveraineté qu'est Branwen n'est-elle pas une autre incarnation de ces figures initiatrices féminines<sup>3523</sup> ? De plus, n'oublions pas que la désignation des dieux irlandais fait d'eux à la fois la tribu d'une déesse Dana donnée comme leur nourrice, donc leur éducatrice, mais aussi des praticiens des arts, en particulier poétiques, auxquels Dana est liée à travers ses trois fils.

Cependant, l'apprentissage dans l'Autre Monde virtuel de ces figures laisse incomplète la nature sacerdotale des Túatha Dé Danann. Il faut une véritable mise au monde du poète, c'est ce que représente l'arrivée de ces divinités en Irlande.

#### 5. 1. b. L'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande : un avènement sacerdotal.

Comme nous avons pu le voir précédemment, l'arrivée des Túatha Dé Danann se fait lors de la grande fête sacerdotale de Beltaine et selon des modalités tout aussi religieuses. En effet, leur arrivée se fait lors d'un incendie de bateaux qui semble être le reflet d'un ancien rituel solaire. Or, l'*imbas forosnai* a une symbolique non seulement aquatique, mais également solaire<sup>3524</sup> et le feu tient aussi un grand rôle comme symbole de l'initiation et de l'inspiration poétique<sup>3525</sup>. De plus, nous avons vu que l'obscurité qui entoure les Túatha Dé Danann à leur arrivée était liée à une symbolique initiatique. Les éléments solaires et fuligineux, ainsi que le passage de l'obscurité – qu'elle soit le résultat de l'incendie ou le vol d'oiseaux noirs qui apparaissent en rêve à Eochaid mac Eirc – à la révélation des Túatha Dé Danann, représentent bien la symbolique de l'initiation poétique selon P. K. Ford.

Cela est d'autant plus vrai que Beltaine est la fête qui marque le passage de la saison obscure à la saison claire. En outre, nous avons vu que les rituels pyrétiques continentaux équivalents étaient en lien avec des sacrifices humains. Or, l'un des récits initiatiques cités par Ford met en scène la

---

3522 *Ibid.* : 35.

3523 L'un des récits initiatiques mentionnés par Ford (1990 : 31-34) est justement la quête ultramarine d'une telle figure, la fille d'Ua Dulsaine, par Senchán Torpéist, selon l'entrée *Prüll* du *Sanas Cormaic* (cf. n. 141).

3524 Nagy 1985: 280 n. 30.

3525 Comme le montre la figure de Brigid, cf. *infra*.

mort factice du jeune Amairgin, futur poète en chef de l'Ulster, qui va déboucher sur son initiation poétique<sup>3526</sup>.

Ce feu et cette fumée sont semblables à ceux du *dindshenchas* de Mide. Ils sont là aussi le synonyme d'un avènement sacerdotal, tandis que les druides de l'ordre ancien sont cloîtrés dans une maison avant de voir leur langue coupée et enterrée. Ces druides sont, *a posteriori*, parallèles aux non-initiés par la claustration, le mutisme, l'obscurité et, peut-être – si, comme nous le pensons, ils sont équivalents aux Fomóire vaincus par Nemed – la laideur. De plus, ce récit toponymique se déroule à Uisnech, le centre majeur des célébrations de Beltaine, dont la date est celle de l'arrivée des Túatha Dé Danann.

### 5. 1. c. La supériorité druidique des Túatha Dé Danann durant la première et la seconde bataille de Mag Tured.

Les Túatha Dé Danann mettent en pratique leur science druidique supérieure durant l'affrontement avec les Fir Bolg. La première attaque menée par les nouveaux arrivants est une attaque druidique, lorsque la Bodbh, Macha et la Morrígan se rendent à Tara pour déverser sur la tête des Fir Bolg une averse druidique, si bien que ceux-ci se plaignent que leurs druides ne peuvent les protéger, jusqu'à ce que ceux-ci réussissent à repousser les trois déesses – manifestant ainsi leur infériorité sacerdotale par rapport à celle des Túatha Dé Danann. Durant le reste de la bataille, les Túatha Dé Danann n'apparaissent pas comme étant spécifiquement des druides. Cependant, leur victoire est due à leur puissance magique. C'est à grâce à leurs druides, qui cachent à Eochaid mac Eirc les différentes sources d'eau d'Irlande, que les Túatha Dé Danann peuvent vaincre les Fir Bolg. Outre le fait qu'elle fut remportée par une ruse magique, cette victoire symbolise également la supériorité sacerdotale des Túatha Dé Danann.

Lors de la seconde bataille de Mag Tured, la supériorité druidique des Túatha Dé Danann est implicite à travers la déclaration de leurs druides et de leurs poètes sur leurs pouvoirs magiques. Le fait qu'ils réussissent à vaincre leurs ennemis montre là encore leur supériorité, comme nous le verrons dans la prochaine partie. Avant cela, nous confirmerons comparativement le caractère sacerdotal de cette invasion à travers son parallèle romain, le règne de Numa Pompilius.

### 5. 1. d. Un parallèle sacerdotal romain à l'invasion des Túatha Dé Danann : le règne de Numa Pompilius.

De la même manière que pour les invasions précédentes, nous allons comparer celle-ci avec l'un des rois de Rome. En effet, puisque les premières invasions irlandaises semblent correspondre aux derniers règnes romains et ont la même nature fonctionnelle qu'eux, il est logique de faire

---

3526 *Amairgin fils d'Ecet Salach* = Best 1931 : 32-34. Cf. Ford 1990 : 28-30.

correspondre l'invasion qui suit celle des Fir Bolg avec le règne romain qui précède celui de Tullus Hostilius, c'est-à-dire la royauté de Numa Pompilius.

Comme nous venons de le confirmer ici pour les Túatha Dé Danann, le règne de Numa Pompilius a bien été considéré comme étant de première fonction. Ce roi romain est le fondateur de grandes institutions sacerdotales romaines<sup>3527</sup>. Certes, les Túatha Dé Danann en tant que divinités ne vont pas mettre en œuvre leur propre culte, mais nous avons vu que, d'une part, leur peuple était défini dans son ensemble comme constitué de druides, donc de prêtres et, deuxièmement, nous verrons, dans la partie suivante, que le traité qui met fin au règne des Túatha Dé Danann sur l'Irlande est en fait un acte fondateur de leur culte par les mortels. La divergence entre le peuple des dieux irlandais et le règne de Numa peut déjà être réduite. Cependant, il existe des parallèles plus précis entre le règne de Numa et le peuplement des dieux irlandais.

Ainsi, Numa, avant d'assumer le gouvernement de Rome, vivait seul dans les espaces sauvages dédiés aux dieux. Il y était en couple avec la déesse Égérie, qui était considérée comme l'origine de sa sagesse<sup>3528</sup>. Celle-ci est également une divinité des sources, puisqu'elle est identifiée avec l'une de celles du sanctuaire de Diane à Aricie<sup>3529</sup>. À Rome, elle est associée au culte des Camènes, à la source de la Porte Capène, où les Vestales allaient chercher de l'eau pour leur liturgie et où Numa rencontrait Égérie, sans être vu de quiconque<sup>3530</sup>. Dans cette perspective, il est intéressant de voir que le nom d'Égérie semble être lié à l'idée d'accouchement<sup>3531</sup>. De plus, les Camènes, en particulier Carmenta, sont liées à l'idée de « chant religieux »<sup>3532</sup>. Elles intervenaient dans l'apprentissage de la parole<sup>3533</sup>. Elles étaient célébrées durant la fête des Carmentalia (11 et 15 janvier) et les deux autres Camènes portaient le nom d'Antevorta et de Postvorta, qui font respectivement référence à l'idée de voir dans le passé ou le futur<sup>3534</sup>. Nous avons des divinités féminines plus ou moins associées à Numa qui connotent l'idée de chant, mais aussi la mise au monde, le passage du mutisme à la parole, du passé au futur, de l'ancienne à la nouvelle année. Si l'on rapporte cela au rôle d'Égérie auprès de Numa, il y a là une symbolique similaire à celle des figures initiatrices irlandaises. D'autant plus que cet enseignement se fait loin du regard des hommes, dans le domaine des dieux, c'est-à-dire l'Autre Monde. Comme les initiations irlandaises, celles-ci sont liées à l'eau, puisque Égérie est liée à une source ou en devient une. En outre, la relation qu'elle partage avec Numa, un

---

3527 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 21-22 Cf. Dumézil 1974 : 156-157.

3528 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 21 3 ; Plutarque, *Vie de Numa*, IV 1-2.

3529 Strabon, *Géographie*, V 3 12 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV 547-551.

3530 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 21 3 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II 60 5 ; Plutarque, *Vie de Numa*, XIII 4. Cf. Dumézil 1974 : 392.

3531 Dumézil 1974 : 410.

3532 *Ibid.* : 396.

3533 Augustin d'Hippone, *la Cité de Dieu*, IV 11.

3534 Dumézil 1974 : 397-398.

roi, la rapproche de celle existant entre les figures royales celtiques et les incarnations de la Souveraineté, ces dernières figures ayant été justement rapprochées des figures initiatrices. Enfin, on remarquera que la source de la Porte Capène est également liée au culte de Vesta, la déesse du feu. Or, Brigit, la protectrice des gens d'arts et, en particulier, des poètes est également liée au feu, car le sanctuaire de sa continuateur chrétienne, sainte Brigitte, possédait un feu perpétuel similaire à celui de la déesse romaine<sup>3535</sup>. D'ailleurs Brigit est parfois donnée comme identique à Dana<sup>3536</sup>. Il s'ensuit que le rôle d'Égérie auprès de Numa Pompilius recoupe fortement l'initiation sacerdotale des Túatha Dé Danann, tout en rendant d'autant plus probable la présence d'une déesse équivalente, sans doute Dana, auprès des dieux irlandais<sup>3537</sup>.

Deuxième élément de comparaison, Numa est né le jour des Parilia (21 avril), le jour anniversaire de Rome et une fête de purification du bétail<sup>3538</sup>. James Fraser a comparé cette célébration à celle de Beltaine et il a été suivi dans cette comparaison par Woodard<sup>3539</sup>, les deux mettant en scène des rituels liés à des purifications par le feu. Il s'ensuit que Numa comme les Túatha Dé Danann viennent à l'existence (au sens métaphysique et figuré pour les dieux irlandais) durant deux fêtes homologues dans leurs traditions respectives<sup>3540</sup>.

De la même façon, Numa est le seul roi cité dans les annales romaines pour avoir fait un festin pour un grand nombre de Romains parmi des plus éminents, qui lui aurait été fourni miraculeusement par Égérie<sup>3541</sup>. S'il est vrai, qu'en Irlande, le premier roi à avoir fait un festin à Tara était Sláine mac Dela, il ne faut pas oublier que l'autre grand festin dont il est question dans les traditions pseudo-historiques irlandaises n'est autre que celui donné par Núadu au moment du rétablissement de sa royauté. Certes, le festin du roi des Túatha Dé Danann a pour particularité d'être réservé aux *áes dána*. Cependant, c'est Numa qui va également inventer les différentes catégories professionnelles de Rome<sup>3542</sup>, de la même façon que nous avons vu que les Túatha Dé Danann se définissaient non seulement comme des dieux, mais aussi comme des gens d'art. Or dès

---

3535 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, II 34 = Boivin 1993 : 224. Cf. MacCulloch 1911 : 69 ; Frazer 1981-1983 : I 398-399.

3536 En tant que mère des fils de Tuireann.

3537 Pour Woodard (2013 : 235-236) la transition entre la mort brutale du violent Romulus et l'avènement du paisible Numa, après son séjour dans des lieux isolés avec une femme clairvoyante, liée à l'eau et avec laquelle il a des relations sexuelles, doit être considérée comme la résolution du mytheme de la "crise du guerrier" d'un point de vue royal. Pour nous, cette vue n'est pas contradictoire avec notre théorie, loin de là, car nous avons montré au chapitre précédent que la mort de Romulus et le mytheme qu'elle représente en général avait comme équivalent la mort d'Eochaid mac Eirc et la transition entre le règne des Fir Bolg et celui des Túatha Dé Danann.

3538 Sur cette fête, cf. Dumézil 1974 : 386-389 ; Woodard 2013 : 25-33.

3539 Frazer 1906-1915 : III 342-343, 363-365. Cf. Woodard 2013 : 29-30.

3540 Notons au passage que la tonalité proprement sacerdotale de Beltaine ne se retrouve pas dans les Parilia. On peut supposer que le caractère sacerdotal du rituel romain a été transféré sur une autre fête ou que c'est Beltaine qui s'est approprié cette symbolique.

3541 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 60 5 ; Plutarques, *Vie de Numa*, XV 1.

3542 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 76 1 ; Plutarques, *Vie de Numa*, XVII 1-3.

avant l'entrée de Lug à Tara, il est procédé une véritable énumération des représentants des différents arts qui sont présents au festin. Ainsi, les deux éléments comparés – le festin royal et la définition des catégories professionnelles – sont séparés à Rome<sup>3543</sup>, mais unifiés en Irlande. En ce qui concerne l'action d'Égérie dans cette anecdote, on remarquera qu'elle fournit un festin équivalent à celui des *áes dána*, dont la figure tutélaire semble être Dana, nourrice des dieux d'Irlande, que nous avons rapprochée d'Égérie.

Numa est également l'initiateur du culte du dieu Terminus, incarnant les limites entre les terrains, et symbolisé par une pierre présente dans le temple de Jupiter capitolin<sup>3544</sup>. Or, nous avons vu que Woodard compare justement la pierre de Terminus à la Lia Fáil.

Enfin, un autre fait romain est peut-être en lien avec un événement de l'invasion des dieux irlandais. C'est celui du bouclier tombé du ciel sur le Palatin, durant le règne de Numa, qui fut ensuite reproduit onze fois, avant qu'ils ne soient tous confiés à la confrérie sacerdotale de Mars, les Saliens. Ces prêtres parcouraient Rome, une fois l'an, en dansant et en chantant un chant archaïque et concluaient leur performance par la célébration de l'exploit d'Hercule contre Cacus à l'Ara Maxima<sup>3545</sup>. Woodard a comparé l'arrivée céleste de l'*ancile* à l'arrivée tout aussi céleste des talismans irlandais avec les Túatha Dé Danann<sup>3546</sup>. Cependant, le bouclier romain ne recouvre que partiellement les talismans irlandais. Ainsi, l'*ancile*, en tant qu'objet rond venu du ciel, transmis par la suite aux prêtres de Mars, dieu de la guerre, peut faire penser aux armes rondes également utilisées par Lug et certains de ses équivalents européens. Or cette arme de Lug est parfois remplacée par une lance, donc l'un des talismans des Túatha Dé Danann. On remarquera qu'en Irlande, l'arme ronde, avant d'arriver à son destinataire guerrier, connaît aussi un trajet aérien, mais cette fois horizontal. De plus, le bouclier romain est multiplié par douze, par un seul forgeron, Mamurius, alors qu'en Irlande et ailleurs dans le monde indo-européen, comme en Inde, nous avons le travail collectif de plusieurs divinités qui aboutit à une seule arme en amont de son apparition, alors qu'à Rome nous avons sa démultiplication par le travail d'un forgeron en aval de son apparition. Enfin, selon Plutarque, la fin d'une épidémie de peste coïncida avec la chute du bouclier<sup>3547</sup>. Il est intéressant de constater que nous avons comparé l'action des Fomóire à des épidémies. Donc, de la même manière que Lug réussit à vaincre le plus puissant des champions des Fomóire grâce à son arme ronde et, par conséquent, le reste de l'armée fomorienne, l'apparition de

---

3543 Cependant, peut-être ces deux événements étaient-ils davantage liés dans le récit originel, car le moment de la définition des différents métiers n'est pas donné.

3544 Plutarques, *Vie de Numa*, XVI 1 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, II 74 2-3.

3545 Tite-Live, *Histoire romaine*, I 20 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, II 74 2-3 ; Plutarques, *Vie de Numa*, XIII ; Ovide, *Fastes*, III 259-392. Cf. Dumézil 1974 : 177-178, 285-287, *passim* ; Woodard 2010 : 9-11, 62, 114, 221.

3546 Woodard 2010 : 62

3547 Plutarque, *Vie de Numa*, XIII 1-5.



*l'ancile* coïncide avec la fin d'une épidémie. De la même manière, la victoire d'Hercule contre Cacus, célébrée par les Saliens, est l'équivalent romain de la lutte contre le tricéphale dont le combat de Lug contre Balor est un autre reflet.

Il apparaît donc que le récit du règne du roi romain Numa Pompilius partage avec les Túatha Dé Danann, non seulement une nature fonctionnelle équivalente, mais aussi un certain nombre de motifs bien précis, ce qui vient confirmer la cohérence d'ensemble des traditions concernant les Túatha Dé Danann et l'antiquité de leur présence au sein de la structure sociogonique irlandaise.

## 5. 2. La lutte des Túatha Dé Danann contre les Fomóire ou la maîtrise des forces chaotiques de la nature par celles ordonnées de la culture.

Nous avons vu que l'opposition entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire était un parachèvement cosmogonique, mais c'est aussi une victoire des représentants de la culture irlandaise sur les forces de la nature.

### 5. 2. a. Les Túatha Dé Danann comme représentation de la culture irlandaise dans la seconde bataille de Mag Tured.

Nous avons vu que le nom des Túatha Dé Danann jouait sur leur catégorisation comme étant des *áes dána*, mais quelle est la réalité qui recouvre ce terme ? Ceux-ci sont une catégorie de personnes qui se distinguent de leurs semblables par leurs compétences et leur savoir. Les autres, sans qualifications particulières, sont désignés comme les *áes trebtha* « les gens de l'agriculture »<sup>3548</sup>. On retrouve dans cette définition le même type de catégorisation que dans le *TBC*. La distinction dont il est question permet aux *áes dána* de représenter de véritables professions, en particulier liées aux activités intellectuelles<sup>3549</sup>. K. McCone met en relief ce lien avec F1, tout en montrant que les activités de médecin (*liaig*) ou d'artisan (*cerd*) ont des liens respectifs avec F3 et F2<sup>3550</sup>. G. Dumézil voyait dans les conceptions indo-européennes de l'artisanat des évolutions locales<sup>3551</sup>. Pour les *áes dána*, il considérait que la pensée celtique avait élaboré une conception élargie de la fonction artisanale, transfigurant et parfois disloquant le système des trois classes fonctionnelles, tout en lui donnant une grande importance. Cette reconnaissance de l'artisanat a eu des expressions diverses, puisqu'elle fut soit rattachée ou associée à F1, soit banalisée dans un cadre nouveau où les spécificités de druide et de guerrier sont des métiers comme les autres<sup>3552</sup>. En ce qui concerne la

---

3548 Charles-Edwards 2000 : 68.

3549 Gray 1982-1983 : XIX 17-18.

3550 McCone 1990 : 163.

3551 Dumézil 1985b : 208-209.

3552 Concernant l'origine des *áes dána*, John Koch considère qu'ils ont émergé comme une caractéristique originale de l'ensemble culturel proto-celtique et que le réseau d'échanges dont ils ont favorisé la mise en place a permis la

première conception, il était logique que l'invasion où apparaissent les *áes dána* soit celle des représentants de F1 dans la série des invasions d'Irlande. Ensuite, concernant la seconde conception, elle nous évoque deux choses. Premièrement, A. et P. Sauzeau ont remis en cause l'interprétation sociologique différenciée de l'artisanat par Dumézil, ils considèrent que chaque art a dû osciller, selon ses caractéristiques, entre une intégration avec assignation à F3 ou une marginalisation en F4<sup>3553</sup>. Cependant, cette distinction ne prend pas en compte l'aspect primo-fonctionnel ou transfonctionnel de la catégorie des *áes dána* en Irlande. En ce qui concerne ce dernier aspect, il faut le remettre dans le contexte où il apparaît. Parlant de celui-ci, Dumézil cite la rencontre des cinq dieux à Grellach Dollaid, puis de ceux-ci avec les principales professions<sup>3554</sup>. Nous avons déjà analysée celle-ci comme une représentation complète de la société, à travers la valeur fonctionnelle de ses différents membres. De la même manière, l'assemblée des *áes dána* et les épreuves imposées à Lug pour y prendre place sont également une représentation totale de la société. Là, cette représentation totale n'est pas transcendante : elle représente l'ensemble des éléments de la société, différenciée par ses arts. Cela nous rappelle donc la définition de la troisième fonction incarnée par Nemed, en tant qu'ensemble de la société, mais aussi la proximité qu'il peut y avoir par moment entre F1 et F3. De plus, le fait que ces artisans soient liés à une fête royale évoque également l'affinité de F1 avec F4(+); ce qui est confirmé par Lug, qui en tant que maître de tous les arts, à lui seul, possède cette dernière nature fonctionnelle.

Nous avons vu, dans le chapitre concernant l'invasion partholonienne, que de nombreuses activités artistiques ou artisanales apparaissaient en Irlande lors de celle-ci. Ceci repose à la fois la problématique du caractère F3/F4 de l'artisanat, mais aussi du caractère ignoble de celui-ci, comparativement à ce qui apparaît dans le récit du *CMT*. On peut comprendre une telle situation de plusieurs manières. La dichotomie entre deux peuplements ayant un caractère artisanal se retrouve dans le fait que dans la classification sociale de l'*Uraicecht Becc*, seuls certains artisans sont considérés comme « libres » (*saer*) par leur art, les autres ayant un statut inférieur. On pourrait donc considérer cette différence de statut comme se reflétant dans la dualité des peuplements artisanaux. Cependant, comme signalé dans notre chapitre sur la quatrième fonction, certains des artisans libres sont représentés dans l'invasion de Partholón, tandis que d'autres, comme les échansons, font partie de l'énumération des arts présents à Tara<sup>3555</sup>. Face à cette situation, nous devons sans doute suivre l'analyse d'E. A. Gray. Le fait que, par exemple, l'office de champion se retrouve dans l'énumération

---

propagation des langues celtiques en Europe occidentale (1991 : 24-25).

3553 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 201-209.

3554 Dumézil 1985b : 210.

3555 En outre, la différence entre ces deux ensembles d'*áes dána* se double d'une proximité fonctionnelle avec F3- (Partholón) et F1+ (les Túatha Dé Danann) qui retranscrit au niveau d'un ensemble trifonctionnel élargi la distinction F4-/F4+.

des arts présents à Tara, alors qu'il n'est pas légalement défini comme *dán*, doit se comprendre comme l'illustration de la nature des arts qui se définissent légalement comme des professions entretenant des liens interdépendants au bénéfice général de la tribu<sup>3556</sup>.

En résumé, les *áes dána* doivent donc correspondre à une catégorie sociale particulière, regroupant à la fois les représentants des arts sacerdotaux et ceux des artisanats les plus valorisés, comme dépositaires d'une science, d'un savoir intellectuel ou pratique, qui les distinguent à la fois des représentants de F3 et F2, mais ils peuvent aussi correspondre, comme dans le *CMT*, à une définition classificatoire des membres de la tribu, basée non pas sur la richesse, mais sur les capacités, l'utilité sociale en général. Cette définition et les liens sociaux qu'elle génère entre les *áes dána* et le souverain donnent un ordre structurel à la tribu, celui-là même qui est mis à mal par Bres lorsqu'il ne daigne pas reconnaître l'importance des arts. On comprend dès lors la distinction opérée entre *aes dána* et *aes Trebtha* dans nos textes et la proximité des premiers avec l'idée de *neimed*.

Dans un récent article, G. Hily a montré, en comparant les différents arts que Lug dit exercer dans le *CMT* et le statut juridique de ceux-ci que les compétences de Lug s'articulent à tous les niveaux de la société irlandaise, du plus haut au plus servile<sup>3557</sup>. Or Lug pouvait, dans son aspect de roi transcendant, représenter la société dans son ensemble. La comparaison de G. Hily montre bien la logique classificatoire des différents arts.

En conséquence, il n'est pas étonnant que la seconde bataille de Mag Tured ait aussi une portée étiologique culturelle, plus particulièrement tournée vers des pratiques sacerdotales ou rituelles, ce qui est logique connaissant la nature des Túatha Dé Danann<sup>3558</sup>.

On peut se demander si les circonstances pyrétiques de leur arrivée en Irlande, à Beltaine, ne sont pas à l'origine de cette fête et de ses rituels eux aussi pyrétiques. Rien n'est dit de cela dans nos textes, mais on peut penser que cela devait être le cas à l'origine et que cette donnée de théologie païenne fut effacée par la censure chrétienne lors de la mise par écrit de cet épisode.

La mort de Míach est l'occasion d'une étiologie concernant l'origine des plantes médicinales. Cet épisode explique la nécessité de posséder un certain niveau d'expertise, mis en parallèle avec l'inspiration du Saint-Esprit, pour pouvoir les utiliser correctement.

Une autre étiologie, beaucoup plus fondamentale dans le contexte du *CMT*, est celle de la satire de Cairpre contre Bres, la première d'Irlande, qui montre son utilité sociale par l'expression même de la réprobation générale des Túatha Dé Danann vis-à-vis de l'iniquité de leur souverain<sup>3559</sup>.

---

3556 Gray 1982-1983 : XIX 34.

3557 Hily 2015.

3558 On notera que la fonction étiologique de cette invasion se retrouve aussi dans l'invasion de Partholón, ce qui doit être lié à la symbolique artisanale de celle-ci

3559 Gray 1982-1983 : XIX 15.

La mort de Ruadán est l'occasion du premier *caoineadh*, déclamé par sa mère Bríg ; fondant ainsi la pratique de ce cri funéraire irlandais.

De plus, la proclamation, par chaque Túatha Dé Danann, de ses capacités au combat définit à la fois les limites de leurs arts respectifs et est un véritable modèle à atteindre pour leurs représentants mortels<sup>3560</sup>.

La circumambulation de Lug autour des Túatha Dé Danann et de leurs ennemis sous une forme imitant la triple unicité organique des Fomóire est peut-être l'étiologie des rituels pratiqués par les Corrguinecht<sup>3561</sup>. Cependant, pour Emmanuel Dupraz, la corrélation entre les deux n'est pas pleinement satisfaisante et doit être complétée, puisque l'opération de Lug ne se borne pas à une simple malédiction de ses adversaires démoniaques. Pour cet auteur, le fait que Lug chante autour de ses propres troupes doit être comparé aux rituels italiens des *lustrationes*, circumambulations rituelles effectuées par un officiant chantant autour d'un référent qu'il s'agit de protéger contre toute agression extérieure. L'attitude de Lug durant la circumambulation représente donc les effets qu'il attend de l'opération magique. Dans le *CMT*, un côté de son corps, sans doute celui situé à l'extérieur de son parcours, est mis symboliquement hors d'état de fonctionner à travers la réduction à l'unicité de deux paires d'organes. Dans le *CMT2*, il y a une double circumambulation, chacune autour de l'une des deux armées avec le motif complet de la triple unicité organique. Son attitude est ainsi protectrice vis-à-vis de son peuple et magiquement hostile par rapport à ses adversaires<sup>3562</sup>.

D'un point de vue purement guerrier, l'action initiale et principale de Lug au cours des combats, le lancement de son projectile, donnant ainsi un avantage certain aux Túatha Dé Danann, en tuant ou en incapacitant gravement Balor, peut être également vue comme l'étiologie d'un rituel poliorcétique. En effet, V. Raydon, citant le récit de la *Guerre des Gaules* par Jules César, remarque que le lancer de pierres et de lances, parfois rougies au feu, comme manœuvre initiale, ressemble étrangement à l'attaque de Lug sur Balor. Il en déduit qu'il devait s'agir d'un « rite d'*inuocatio* adressé au dieu Lugus : en plaçant l'armée ennemie sous un déluge de pierre, on devait escompter appeler sur elle le courroux du dieu chef de la guerre toujours victorieux du panthéon celtique, patronnant au jet des balles de fronde et au délitement céleste. On la vouait par là à une défaite totale, sort habituel réservé aux ennemis du dieu victimes de ses armes dans la mythologie irlandaise (...) »<sup>3563</sup>.

---

3560 *Ibid.* : 30.

3561 McCone 2002 : 56-57.

3562 Dupraz 2015.

3563 Raydon 2013 : 109-112. À cela le même auteur ajoute que la balle de Lug est « considérée comme la première du genre et une glose du Livre de Leinster fait même du dieu l'inventeur de cette arme » (*Ibid.* : 57 ; *Livre du Leinster*, fol. 187C, ll. 24555-24556 = Best – Ó Brien 1965 : 824).

Nous avons vu que l'appropriation par Ogma de l'épée de Tethra, Orna, qui raconte des exploits guerriers, a été comparée au serment fait par les guerriers d'Ulster dans le *Serglige Conculaind* et est également en lien avec des rituels, là guerriers et ordaliques, selon J. Borsje<sup>3564</sup>. Une autre étiologie associant la seconde bataille de Mag Tured à Ogma est aussi l'invention des oghams, l'écriture gaélique<sup>3565</sup>.

Enfin, on remarquera que la proposition finale de Bres lors de ses négociations avec Lug prend un aspect également rituel dont nous avons vu que l'écho tardif se retrouvait dans des formules folkloriques servant à éloigner de mauvais esprits menaçant les récoltes.

D'un point de vue plus politique, le récit de la seconde bataille de Mag Tured peut être considéré comme un véritable traité d'exemples et de contre-exemples du bon gouvernement selon les normes royales irlandaises. À la pingrerie de Bres répond la générosité alimentaire du festin de Núadu qui reconstitue un véritable ordre social mis à mal par les actions de Bres ; aux piètres qualités militaires de Bres et de ses alliés répondent les talents héroïques de Lug pour faire triompher son peuple ; enfin, la bonne tenue des liens diplomatiques est démontrée par l'ambassade du Dagda auprès des Fomóire, même si ces derniers ne respectent pas totalement l'inviolabilité des ambassadeurs<sup>3566</sup>. De la même manière, les relations, guerrières ou non, entre les Túatha Dé Danann et les Fir Bolg ou les Fomóire sont des exemples même de l'évolution des relations qui peuvent exister entre deux tribus, dans une optique socio-politique irlandaise : neutralité, alliance, hostilité implicite, hostilité non-guerrière, domination/sujétion sans conflit, guerre défensive/offensive, victoire/défaite et leurs conséquences<sup>3567</sup>.

Il y a donc, à travers la nature même des Túatha Dé Danann et les événements auxquels ils participent, une véritable fondation de pans entiers de la culture irlandaise dans ses aspects artistiques, sacerdotaux et rituels. Il est donc logique qu'il démontre une véritable supériorité culturelle face aux Fomóire, ce qui leur permet de vaincre ces adversaires démoniaques.

#### 5. 2. b. La supériorité culturelle des Túatha Dé Danann par rapport aux Fomóire.

Cette supériorité culturelle des Túatha Dé Danann passe par de nombreuses comparaisons entre les deux peuples dans le récit de leur confrontation. En outre, le jeu des exemples/contre-exemples énoncés précédemment, les circonstances des naissances de Bres et de Lug sont exemplaires du point de vue social. Le mariage de Cían et Ethne qui donne naissance à Lug est une alliance

---

3564 Cf. n. 1913. Cette auteure (1999 : 231) signale également que la sanction infligée par l'arme du parjure aurait pu prendre la forme d'une défaite mortelle lors d'un combat.

3565 Gray 1982-1983 : XIX 30-31.

3566 Gray 1981-1983 : XVIII 191-192.

3567 *Ibid.* : XVIII 192-193.

(*caratrad*), faisant de la mère et de l'enfant à naître un membre à part entière de la tribu du père, ce qui se vérifie pleinement par les actions de Lug en faveur de sa parentèle paternelle. Inversement, l'union d'Elatha et d'Ériu, informelle et transitoire, donnera un fils qui se conduira mal auprès de la tribu où il est né et qui finalement la trahira au profit de celle de son père<sup>3568</sup>. Cela sera l'explication implicite du mauvais règne de Bres qui détruit la structure même du fonctionnement de la tribu et la laisse subir des impositions de la part d'une puissance étrangère. En outre, le fait qu'Elatha condamne la conduite de Bres tout en l'aidant, pour la perte de son peuple, est le contre-exemple même de la conduite à adopter en ces circonstances : les devoirs d'un roi envers sa tribu sont supérieurs à ceux qu'il a envers son fils<sup>3569</sup>. Inversement, la relation entre le Dagda et le Mac Óc est constructive, puisque, à travers l'application des conseils de son fils, le Dagda récupère sa santé et, indirectement à travers sa vache, permet aux Túatha Dé Danann de récupérer leur prospérité<sup>3570</sup>.

La supériorité culturelle des Túatha Dé Danann est également démontrée par leur maîtrise des forces naturelles (les montagnes, les rivières, le feu du ciel et le propre corps de leurs ennemis)<sup>3571</sup>, à travers leur magie qui, dans le cadre d'une société traditionnelle, est un moyen d'action réel sur l'environnement.

D'un point de vue sacerdotal, on remarquera que, même si le personnage de Cridenbél est considéré comme un Túatha Dé Danann, sa monstruosité et sa proximité implicite avec Bres, lui donne une nature (pseudo-)fomorie. Or, il est, dans le *CMT*, l'incarnation même du mauvais poète, praticien de la mauvaise satire, et qui est puni en conséquence de cela<sup>3572</sup> ; alors que, inversement, Cairpre est un poète exemplaire qui n'utilise sa satire que pour sanctionner justement un déséquilibre social.

La supériorité des Túatha Dé Danann transparaît aussi à travers leurs activités artisanales et médicales : les Fomóire voient leurs armes s'abîmer et leurs morts s'accumuler, tandis que les morts des dieux d'Irlande se relèvent après leur immersion dans la source de santé de Sláine et que leur armée est perpétuellement ravitaillée en lances par le travail continu des trois dieux artisans. De plus, cette efficacité artisanale est non seulement quantitative, mais aussi qualitative, puisque Goibniu commence par déclarer qu'aucune de ses armes ne manquera sa cible et que chacune des blessures qu'elles infligeront seront fatales<sup>3573</sup>.

---

3568 *Ibid.* : XVIII 201-209.

3569 *Ibid.* : XIX 2-5.

3570 *Ibid.* : XIX 9. Inversement, la relation entre Míach et Dían Cécht se révèle compétitive et destructrice, puisqu'elle entraînera la mort de Míach et la perte de son savoir médical pour la tribu (*Ibid.* : 9-10).

3571 *Ibid.* : XIX 27.

3572 *Ibid.* : XIX 6-7.

3573 *Ibid.* : XIX 30.

Les Túatha Dé Danann démontrent également une supériorité sociale, car, lors de l'ambassade du Dagda, celui-ci respecte parfaitement les conditions – manger un plat gargantuesque – qui lui sont imposées par les Fomóire, dans le but de le tuer. Inversement, le Fomóire Rúadán ne respecte pas les principes de l'hospitalité, car il essaie d'attenter à la vie de l'un de ses hôtes, le forgeron Goibniu. Face à un tel manque de « savoir-vivre », non seulement Rúadán échoue à tuer le forgeron des dieux, mais il meurt de la blessure que celui-ci lui inflige.

Nous savons que la posture de Lug était une imitation rituelle de la triple unicité organique des Fomóire. Or, la circumambulation se révèle supérieure à la force maléfique brute de ses adversaires, car, par la symbolique de son rituel, il utilise la même magie que les Fomóire mais en la retournant contre eux, tout en protégeant son propre peuple contre eux. Seule la maîtrise des forces surnaturelles, que représentent les démons irlandais, permet cela.

Concernant le repas du Dagda chez les Fomóire, F. Le Roux signale que « la bouillie des Fomóire est une contrefaçon de la nourriture sacrée et le trou creusé en terre est une caricature du chaudron d'abondance »<sup>3574</sup>. Ce contraste dans les pratiques alimentaires est d'autant plus vrai que l'unique acteur divin de cet épisode est justement le propriétaire du chaudron en question.

De la même manière, la connaissance des différentes pratiques agricoles permet à Lug de réfuter les propositions fallacieuses de Bres lors du règlement du conflit.

Il en ressort que la victoire des Túatha Dé Danann est celle d'une société socialement et culturellement ordonnée en comparaison des forces chaotiques qui lui font face<sup>3575</sup>. Joan N. Radner a bien montré que la victoire de la société irlandaise face à un oppresseur étranger expliquait parfaitement que, dans la tradition irlandaise, le pouvoir anglais était comparé à l'oppression de Balor. Le succès des récits mettant en scène Lug – en tant que représentant de la totalité de la société irlandaise – et Balor sont autant de rappels de la tonalité socio-culturelle, voire politique, qu'a prise l'affrontement entre ces deux figures<sup>3576</sup>, véritable climax de la seconde bataille de Mag Tured.

Les Túatha Dé Danann sont l'archétype même de la tribu irlandaise, de l'unité socio-politique de base, donc un modèle à suivre, qui, du fait de la nature divine de ses membres, se double d'une dimension cosmique.

---

3574 Le Roux 1966: 381.

3575 Gray 1981-1983 : XIX 34.

3576 Radner 1992.

### 5. 2. c. L'affrontement des Túatha Dé Danann et des Fomóire : un conflit cosmogonique.

Une fois admise la supériorité culturelle des Túatha Dé Danann sur ces étrangers paradigmatiques que sont les Fomóire, une autre interprétation se profile dans le prolongement de celle-ci. En effet, l'Autre Monde dont sont originaires les Fomóire est le monde des forces chaotiques du non-être. Sachant qu'elles sont maîtrisées par la supériorité culturelle des Túatha Dé Danann et qu'elles sont liées à des éléments naturalistes, on ne peut que penser à une victoire des forces de la Culture sur celles de la Nature qu'elles ordonnent. Cela est particulièrement visible dans les garanties agricoles données par les Fomóire à Lug, c'est là une application concrète de la maîtrise des forces naturelles pour une société agraire. Cependant, cette victoire de la Culture sur la Nature peut non seulement se manifester au niveau microcosmique d'une société, mais également au niveau macrocosmique, en tant qu'acte cosmogonique.

Selon C. Sterckx, l'actualisation de la virtualité est, en mode mythologique, « autant de victoires des dieux (le processus actualisateur, l'Acte Créatif) sur les démons (la tendance naturelle du Non-Être à rester la virtualité qu'il est) ». Le Bien et le Mal étant respectivement, au niveau cosmique, ce qui assure et ce qui menace l'existence et la durée de l'Être. Il en résulte, selon le même auteur, que la seconde bataille de Mag Tured doit être reconnue comme étant celle qui « ouvre – comprendre « crée » - notre monde humain rendu fonctionnel par la mise en place préalable de toutes les lois structurelles nécessaires<sup>3577</sup>. Elle se rangerait ainsi parmi les conflits indo-européens classés comme appartenant au mytheme de la « bataille finale », Il s'agit donc bien de la transformation d'un monde « naturel » par la délimitation d'un espace « culturel ». À cela, il nous faut ajouter les réflexions de G. Hily, qui suit cette interprétation d'un combat entre les forces du chaos et celles de l'ordre, et qui ajoute un double rapport générationnel. D'une part, il y a les Fomóire, ancêtres des Túatha Dé Danann, qui sont chassés par ceux-ci et, d'autre part, à l'intérieur du peuple des dieux, nous avons les « pères » et les « fils » : les premiers instaurant la vie sur terre, tandis que les seconds la réalisent pleinement<sup>3578</sup>.

L'interprétation de C. Sterckx nous semble correcte, mais elle évacue un peu trop rapidement le caractère eschatologique de certains des affrontements ultimes indo-européens, en particulier scandinaves et indiens. Sachant que, dans la pensée polythéiste, eschatologie et cosmogonie sont les deux faces d'une même pièce<sup>3579</sup>, une fin ultime n'est que l'aube d'un nouvel âge, qu'il faut comprendre, ici, comme étant celui des hommes, des Fils de Míl.

---

3577 Sterckx 2011d : 126-127.

3578 Hily 2012: 247-248.

3579 Cf. p. 999.



Comme nous avons pu le voir à travers ce chapitre, la tradition du *LGÉ* concernant les Túatha Dé Danann est principalement centrée sur leur généalogie, leur séjour ultramarin antérieur, les batailles de Mag Tured, leur souveraineté jusqu'à l'arrivée des Milésiens et le destin de leur peuple et de ses membres les plus importants. Ces différentes thématiques s'expliquent tout d'abord par un héritage pré-chrétien remontant aux temps des origines indo-européennes de la tradition irlandaise, au vu des nombreux parallèles présentés. Le point central autour duquel se regroupent ces éléments, est formé par les récits concernant les deux batailles de Mag Tured qui sont la combinaison irlandaise de deux mythes indo-européens voisins. Ce double récit, inséré au sein de la structure des invasions d'Irlande, est l'un des axes majeurs de cette dernière. Cette fusion a entraîné une nécessaire imbrication des Túatha Dé Danann au sein de la chronologie du *LGÉ*, qui se signalent par leurs liens généalogiques avec Nemed et ses fils. Ces liens généalogiques, gardant des aspects théogoniques, ne sont pas liés à la christianisation de la tradition du *LGÉ*. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que l'histoire des Túatha Dé Danann n'a pas été soumise à une influence chrétienne, comme nous l'avons vu à travers les différents avis des lettrés irlandais à leur sujet.

Ce peuplement sera suivi par celui des Fils de Míl, les ancêtres des Gaels. C'est là, par contre, une invasion dont la tradition sera fortement modelée par la culture chrétienne médiévale, même s'il y subsiste des éléments traditionnels, comme nous allons le découvrir.

# **TROISIÈME PARTIE**

## **LE PEUPLEMENT GAÉLIQUE ET L'ACHÈVEMENT DU CYCLE DES INVASIONS D'IRLANDE**

## Chapitre IX : les origines des Gaels.

Comme nous venons de l'évoquer dans le chapitre précédent, le règne des Túatha Dé Danann prendra fin avec l'arrivée des Fils de Míl ou Milésiens en Irlande, les supposés ancêtres de la plupart des Irlandais, d'après les érudits médiévaux. Cependant, nous avons vu, dans la présentation de nos sources, que le *LGÉ* est structuré d'une telle manière que le récit des invasions pré-milésiennes de l'Irlande est intercalé entre l'histoire des ancêtres des Fils de Míl et l'arrivée de ces derniers en Irlande. Il convient donc, avant de s'intéresser à la conquête milésienne de l'Irlande, de se pencher sur les origines supposées de ce peuple dans la tradition pseudo-historique irlandaise.

Le *LGÉ* donne aux Milésiens une origine très ancienne, plus ou moins liée aux peuplements antérieurs de l'Irlande, même si ceux-ci ont une nature tout à fait différente de la leur. Ce dernier point pouvait indiquer une élaboration médiévale complexe.

Il convient donc de présenter et d'analyser les origines des Milésiens, en identifiant les différentes influences qui se sont mêlées pour aboutir à ces traditions. Cela permettra de donner une image de leur processus d'élaboration, tout en expliquant leurs raisons d'être et leur implication dans le processus rédactionnel de la pseudo-histoire irlandaise.

### 1. L'histoire des Gaels des suites du Déluge jusqu'à la conquête de l'Espagne.

Le récit des origines du peuple des Gaels se déroule des suites du Déluge – avec l'origine des différentes lignées humaines, jusqu'à la conquête de l'Espagne, en passant par les épisodes bibliques de la Tour de Babel et de l'Exode.

## 1. 1. Les trois ascendances prêtées aux Gaels.

Dans toute la pseudo-histoire irlandaise, tous les peuples ayant habité l'Irlande descendent de Iaphet. D'après la Bible, Iafeth avait sept fils : Gomer, Magog, Madai, Iauan, Thubal, Mosoch et Thiras<sup>3580</sup>.

A partir de cette base, la généalogie des Gaels présente deux divergences. La première concerne l'identité du descendant de Iaphet à l'origine des Gaels. La seconde touche aux deux conceptions chronologiques de la pseudo-histoire irlandaise que nous aborderons dans ce chapitre et le dernier. Résumons-la rapidement.

La chronologie courte, donnée par  $\mu$ , présente Fénius Farsaid comme étant présent lors de la construction de la Tour de Babel et son petit-fils, Gáedel Glas, comme témoin des événements de l'Exode. Ses descendants séjournent en Scythie, puis en sont exilés et atteignent l'Espagne après un long périple. Par la suite, les Fils de Míl font la conquête de l'Irlande à l'époque du roi David. Dans la chronologie longue, présentée par  $\beta$ , c'est Rifath Scot qui est présent à la Tour de Babel. Son lointain descendant, Gáedel Glas est toujours un contemporain de Moïse. Ses descendants se rendent toujours en Scythie, mais lorsque l'un d'entre eux en est exilé, Míl, il se rend en Egypte, peu avant la conquête de celle-ci par Alexandre le Grand ; c'est alors qu'il quitte l'Egypte, entamant un long périple pour se rendre en Espagne, d'où l'expédition des Fils de Míl partira pour prendre l'Irlande vers la fin du règne d'Alexandre.

Nous allons examiner les généalogies appartenant à ces deux chronologies tout en y ajoutant une troisième, non attestée dans le *LGÉ* en lui-même mais remontant aux strates les plus anciennes de la tradition pseudo-historique irlandaise.

### 1. 1. a. Les deux ascendances des Gaels selon la chronologie courte.

Les recensions *a* et *m* divergent au sujet de l'origine de la lignée des Gaels. Dans la première, la lignée provient de Gomer, tandis que, dans la seconde, elle provient de Magog.

Ainsi, dans *a*, nous avons le lignage Gomer – Ibath – Baath – Fénius Farsaid – Nél – Gáedel Glas. La même recension signale explicitement que c'est de Fénius Farsaid que descendent les Gaels et les Scythes<sup>3581</sup>. Ibath a un frère, Emoth, dont descendent « les peuples du nord du monde » (*fine thuascirt in domuin*), et un deuxième fils, Bodb, dont voici la généalogie :

Le fils de Bodb fut Dói. Elanius, fils de Doí avait trois fils : Armen, Negua, Isicón. Armenon eut cinq fils : Gotus, Cibidus, Viligotus, Burgandus et Longbardus. Negua avait trois fils : Saxus, Boarus, Vandalus. Isicón, cependant, le troisième fils d'Elanius, avait quatre fils : Romanus, Francus, Britus, Albanus. C'est Albanus qui prit Alba en

---

3580 Genèse 10 :2-3.

3581 *Lebor Gabála Éirenn* §103 = Macalister 1938-1956 : II 8-9.

premier, et elle est nommée Alba d'après lui ; ensuite, il fut chassé au-delà de la Muir nIcht par son frère Britus, si bien que l'Albanie sur le continent est dérivée de lui aujourd'hui<sup>3582</sup>.

Les noms apparaissant parmi les descendants d'Elanius sont clairement ici les éponymes de nombreux peuples européens. On rappellera que cette version place, entre la description de la descendance de Bodb et celle de Baath, un passage faisant dériver tout les habitants pré-gaéliques de l'Irlande de Fattecht, fils de Magog. La recension *c* reprend ces informations, en précisant que l'Albanie du continent est ici celle du Latium<sup>3583</sup>.

Dans *m*<sup>3584</sup>, mais aussi dans le *Sex Aetates Mundi*, dans le poème *Rédig dam, a Dé, do nim* de Dublittir ua hUathgaile qui y est attaché, dans l'*ANE* et dans les *Annales de Clonmacnoise*, le lignage de Fénius est : Magog – Baath – Fénius Farsaid– Nél – Gáedel Glas<sup>3585</sup>. Dans la version du *Sex Aetates Mundi* du Rawl. B 502 et dans l'*ANE*, Fénius est donné comme l'ancêtre des Scythes et des Goths. Dans les autres versions de ce texte, il n'est que l'ancêtre des Scythes. Ibath n'apparaît pas dans cette généalogie, sauf dans l'*ANE* où il n'est présent qu'en qualité de frère de Baath. Il y est le père d'Elonius/Alanius, dont les trois fils Armon, Negua et Hissicón sont là encore les ancêtres de nombreux peuples européens. Keating, de son côté, donne une généalogie de Fénius, qu'il attribue au *CDS*, où Magog a trois fils : Baath, Ibath et Fáthachta. Baath y est le père de Fénius, dont descendent les Gaels ; Ibath y est l'ancêtre des Amazones, des Bactriens et des Parthes ; tandis que Fáthachta y est celui de Partholón et Nemed<sup>3586</sup>. La recension *m* donne, dans le même passage, l'ascendance par Magog des peuplades pré-gaéliques de l'Irlande similairement à *a*.

Enfin, *c* mentionne aussi ce lignage, puisqu'il donne Fénius pour fils de Baath et ancêtre des Scythes<sup>3587</sup>. Dans le manuscrit H de *c*, une autre généalogie des Gaels est donnée. Elle donne quatre frères à Baath : Ibath, Barachan, Emoth et Aithechta. Fénius y est donné comme l'ancêtre des Scythes. Elle reprend les mêmes informations que celles énoncées dans *a* pour les descendants de Bodb et ceux de Fattecht, ici appelé Aithechta, si ce n'est qu'il ajoute confusément un cinquième fils à Isicon, en la personne d'Albanactus, fils de Britan, fils de Silvius, fils d'Ascagne, fils d'Énée, éponyme de l'Écosse, l'Alba de l'ouest ; Albanus devenant l'éponyme de l'Alba de l'est, sur le continent<sup>3588</sup>. Plus loin, on trouve un autre lignage pour les Gaels provenant de Magog: là, il est leur

---

3582 *Lebor Gabála Éirenn* §9 = Macalister 1938-1956 : I 22-23.

3583 *Lebor Gabála Éirenn* §§95 (M), 98-99 = Macalister 1938-1956 : I 156-157, 160-163.

3584 Tout en signalant l'ascendance par Gomer (*Lebor Gabála Éirenn* §103 = Macalister 1938-1956 : II 8-9).

3585 *Lebor Gabála Éirenn* §102 = Macalister 1938-1956 : I 166-167 ; *Sex aetates Mundi* §§24-25, 70 = Ó Cróinín 1983 : 73-74, 103, 107, 115-116, 135, 137 ; *Auraicept na n-Éces* ll. 180-181, 186-188, 2487-2488 = Calder 1917 : 14-15, 178 ; *Annales de Clonmacnoise* = Murphy 1896 : 20.

3586 *Foras Feasa ar Éirinn* I 13 = Comyn 1902 : I 226-227.

3587 *Lebor Gabála Éirenn* §134 = Macalister 1938-1956 : II 44-45.

3588 En ce qui concerne le pays dont Albanus est l'éponyme, on peut soit y voir la cité latine d'Alba Longa ou l'Albanie du Caucase (Macalister 1938-1956 : I 217).

ancêtre à travers Etheor, fils de Bai, fils Tai, fils de Barachan<sup>3589</sup>. Ó Cléirigh reprend les mêmes informations que H, si ce n'est qu'il évacue complètement celles concernant les frères de Baath et leur descendance, excepté pour celle d'Aitheacht, et fait de Fénius l'aîné des fils de Baath<sup>3590</sup>.

### 1. 1. b. L'ascendance des Gaels selon la chronologie longue.

Cette généalogie place Fénius Farsaid bien plus loin dans un lignage à la structure modifiée. Elle fait remonter son origine à Ibath/Rifath (Scot), fils de Gomer. Nous allons en présenter les différentes sources sous la forme du tableau suivant<sup>3591</sup> :

« Énna Labraid, luad cáich » <sup>3592</sup>	« Núadu Necht, ní dámaid anfhlaith » <sup>3593</sup>	« Cú cen Máthair, maith clann » <sup>3594</sup>	<i>b</i> <sup>3595</sup>	Poppleton <sup>3596</sup>	<i>Scéla Moshaului m</i> <sup>3597</sup>	<i>ANE</i> <sup>3598</sup>
Iafeth						
Gomer						
Riafad	Ibath	Rifad	Rifaith Scut	Riafich	Iabath	Riafath
Boad	Baoth-Ethrocht	Baad <sup>3599</sup>	Baaith	Boid	Baath	Boath
Esru				Esro	Esru	
Sru	Zru-Seth	Sru-Seth	Sru	Srau		Sru
Iara	Sara	Iare	Iarra	–		Iara
Ara		Are	Ara	–	Rachiarara	Ara
Aoy <sup>3600</sup>	Abor	Or <sup>3601</sup>	–	Aoth	Áor	Aoi
Aboth <sup>3602</sup>	Boath	Aor-Athiecht	Abuith	*Hieridach	Áoth	Abodh
Aurthecht	Aurthacht	–	Aurthacht	*Aduir	Arthecht	Aurthecht
Ethecht		Ethiecht	–	*Esro	Athecht	Ethecht
Mair		Móir	Mair	Maír		Mair
Seim		Seir	Sem		Éoin	Semh
Bainb <sup>3603</sup>	Banb	Buaid	Boidb	Boi	Buith	Boinb

3589 *Lebor Gabála Éirenn* §95 (M,N, O, P) = Macalister 1938-1956 : I 154-157. Seul le premier paragraphe donne les quatre frères de Baath et leur descendance.

3590 *Do Ghabhálaibh Éirend* §§122-124 = Macalister – Mac Néill 1916 : 190-193.

3591 Nous reproduisons ici le tableau présent dans Jaski 2003 : 48-49.

3592 *Généalogies du Rawlinson B 502*, 116a1-b53 = O'Brien 1962 : 4-7. Les variantes du *Livre du Leinster* (= Meyer 1913-1914 : I 27-31) et de la généalogie de Domnall, roi des Osraige (Rawlinson B 502, 117e39-57 = O'Brien 1962 : 15-17) sont données en note.

3593 *Généalogies du Rawlinson B 502*, 115a20-c46 = O'Brien 1962 : 1-4.

3594 *Généalogies du Rawlinson B 502*, 148b30-149a11 ; *du Livre de Lecan*, 214<sup>a</sup>21-<sup>b</sup>20 ; *du Livre de Ballymote*, 173b10-c14 = O'Brien 1962 : 199-202.

3595 *Lebor Gabála Éirenn* §16 = Macalister 1938-1956 : I 36-37.

3596 *La généalogie du roi William d'Écosse* = Anderson 1980 : 256-258.

3597 *Scéla Moshauluim 7 Maic Con 7 Luigdech* §3 = Meyer 1910 : 30-31.

3598 *Auraicept na n-Éces* ll. 181-186, 2465-2470 = Calder 1917 : 14-15, 177.

3599 Baath dans Lc et B.

3600 Aur dans N.

3601 Aoth dans Lc et Aor dans B.

3602 Aur dans N.

Toe		Toi	Thoe	Thrí	Thaite	Toe
Agnoman <sup>3604</sup>			–	Agmemnoni	Agnomin	Agnoin
Fethiur	Etheoir	Feithiar	Etheoir	Iair-Ethori	–	Etheoir
Lamfhind		Lamfind	Lamfhind	Lauínd	Lámfhind	Laimfind
Glunfhind				Glunud	Glúnfhind	Ébir Glúnfhind
Angno <sup>3605</sup>	Aingno	Angnio	Eogein/Eber	Eoganí	*Glais	Eogan
Foenius <sup>3606</sup>	–	–	Feniusa F.	Fenius Farsaid	*Scuitt	Fénius Farsaid
Nel <sup>3607</sup>	–	–	Niuil	Neuil	–	
Glass <sup>3608</sup>	Gaedel Glass	Glas	Gaidel Glass	Goidil Glais	*Aingi	

Dans *b*, Rifath Scot est simplement donné comme ancêtre des Scots, dont il est l'éponyme, et qui apporta la langue depuis la Tour de Babel, en tant que l'un des six principaux meneurs qui étaient à sa construction, car il y avait une impossibilité, d'après les synchronismes, quant à la présence de Fénius lors de cet événement, comme nous le verrons plus bas. Les auteurs de *c* ont tenté de fusionner la généalogie longue et la courte, puisqu'ils présentent cette dernière par Gomer, tout en faisant de Rifath Scot un autre nom d'Ibath. Ce passage est suivi d'une explication du fait que les Gaels sont donnés comme étant des Grecs de Scythie, en dépit du fait qu'ils ne sont pas du lignage de Nemed, fils d'Agnoman, car ils sont du peuple de Scythie, car Fénius avait la souveraineté (*flaithus*) sur la Scythie et ils sont de Gomer dont tous les Grecs procèdent<sup>3609</sup>. Le passage de l'*ANE* est précédé de la généalogie courte par Magog et est suivi de la mention que Fénius est l'ancêtre des Scythes et des Goths, sans que l'on puisse savoir si cette assertion se réfère au premier ou au second lignage.

Outre la différence de longueur entre cette généalogie et la précédente, ces deux traditions diffèrent également par leur chronologie. En effet, en dépit de l'âge de certains documents de la généalogie longue, il a été montré par J. Carey que celle-ci est la plus récente et qu'elle doit être datée entre la mise par écrit du noyau vieil irlandais de l'*ANE* et la compilation de l'*Historia Brittonum*, vers le IX<sup>e</sup> siècle<sup>3610</sup>. Ensuite, nous pouvons remarquer que ces deux traditions généalogiques sont poreuses puisque l'auteur de « Núadu Necht... » a fait des additions et des

3603 Boidb dans N.

3604 Agnon dans Lc et B.

3605 Seulement dans N.

3606 N'apparaît pas dans N.

3607 *Id.*

3608 Gaedail dans *CGH* 15-17.

3609 *Lebor Gabála Éirenn* §153 = Macalister 1938-1956 : I 152-153.

3610 Carey 1990 : 111.

sélections indépendantes, car il met, comme dans  $\mu$ , I bath à la place de Riphath Scott<sup>3611</sup>. À cela, nous devons ajouter la tradition suivante qui, contrairement aux deux précédentes, est indépendante.

### 1. 1. c. Iauan fils de Iafeth : un autre tradition généalogique des Gaels.

La découverte d'une troisième ascendance gaélique issue de Iafeth est due aux travaux de B. Jaski. Celui-ci a découvert que les généalogies des descendants d'Éremón dans les livres de Ballimote et de Lecan contenaient une petite section concernant les origines légendaires des Gaels. Ce récit qu'il nomme, *Diluuium factum est*, d'après ses premiers mots, est composé d'une première partie en latin qui consiste en une paraphrase de la Genèse dans laquelle des parties sont sautées par deux fois en liant entre elles des phrases de deux passages différents de ce livre biblique. En suivant le chapitre dix de la Genèse, les trois fils de Noé et les sept fils de Iafeth sont énumérés, ainsi que les trois fils de Gomer et quatre fils de Iauan (orthographié Iaban ou Ianan dans ce texte) qui sont Elisa, Tarsis, Chetim et Dodanim. Il est alors dit que « d'eux » (*ab his*) les îles des peuples (*insole gentium*) sont divisées selon leur langue. Cette première partie est alors suivie d'une seconde, plus courte, en irlandais :

De plus, les trois fils de Cethim fils de Iauan fils de Iafeth, c-à-dire Taurus, Agnoman et Éber. Agnoman, ensuite, c'est de lui qu'(est) Éogan Glas. En outre, c'est d'Éber que sont les Gaels<sup>3612</sup>.

Le « eux » du texte latin semble faire référence aux quatre fils de Iauan plutôt qu'à tous les descendants de Iafeth. Ce texte ferait donc des Gaels, qui vivent sur une île tout en ayant leur propre langue, des parents des Grecs, puisque Jérôme cite Cethim<sup>3613</sup> (ancêtre des Chypriotes) et Dodanim (ancêtre des Rhodiens) avant de donner l'extension des Grecs jusqu'à « l'Océan Breton » précédemment évoqué<sup>3614</sup>. Ici l'inclusion de Taurus parmi les fils de Cethim établit la dépendance de ce texte vis à vis des écrits de Jérôme. B. Jaski note que ce texte est problématique, car il ne donne pas la manière dont le lignage gaélique d'Éber se poursuit et il passe ensuite à la descendance de Nél, Breogand et Míl de manière assez confuse. Pour notre auteur, on doit comprendre ce texte de deux manières : soit la partie présentée ici du *Diluuium factum est* est un texte séparé qui a été rassemblé avec la suite que seule la *Lecan Miscellany* conserve, soit le début de cette suite est corrompu, mais peut être attaché à Éber, formant ainsi un texte complet<sup>3615</sup>. Nous laissons en

---

3611 Scowcroft 1988 : 15-17.

3612 Jaski 2003 : 15-16. Outre le passage cité, nous tirons de ces pages la présentation de ce texte et le résumé de sa partie latine. La même référence contient le texte original complet du « *Diluuium factum est* ». Ce texte se trouve aux folios 67al-34 du *Livre de Ballymote* (Atkinson 1887) et aux folios 53'al-38 du *Livre de Lecan* (Mulchrone 1937).

3613 Jaski (2003 : 17 n. 53) note que dans 1 Maccabées 1:1 et 8:5 le pays de Cethim est désigné comme étant la terre natale d'Alexandre le Grand.

3614 Jérôme, *Questions hébraïques sur le livre de la Genèse*, 10 4-5 = Hayward 1995 : 39-40. Jaski (2003 : 17 n. 53) note que l'interprétation de Jérôme apparaît également dans le *Sex Aetates Mundi* (§26 = Ó Cróinín 1983 : 75, 116).

3615 Jaski 2003 : 16-17.



suspens cette question que nous examinerons plus en détail dans l'analyse des traditions concernant Míl et ses frères. Cependant, nous pouvons déjà établir que cette ascendance des Gaels par Iauan, fils de Iafeth, et ne comprenant pas Fénus est hétérodoxe par rapport à la tradition du *LGÉ*.

## 1. 2. De la Tour de Babel au séjour égyptien.

C'est avec l'épisode de la Tour de Babel et ses suites que le récit des origines gaéliques passe de l'énumération généalogique à un véritable récit pseudo-historique. En effet, c'est l'événement biblique de la dispersion des langues à Babel qui va permettre l'émergence de l'identité ethnique des Gaels. Plusieurs versions de cet événement nous sont données. Elles dépendent en partie des logiques entre chronologie longue et courte.

### 1. 2. a. Le récit de la chronologie courte selon *a* et *m*.

Le texte de *a* nous raconte la chose suivante concernant Fénus Farsaid :

(...) Il était l'un des soixante-douze chefs qui allèrent construire la tour de Nimrod, quand les langages furent divisés. Bien que Nemrod lui-même fut le fils de Cush, fils de Ham, fils de Noé, c'est ce Fénus susmentionné qui ramena de la Tour le *Berla Féne* et c'était lui qui avait la grande école, apprenant la multiplicité des langues. Fénus, en outre, avait deux fils : Noenual, qu'il laissa derrière lui en Scythie ; et Nél, qui naquit à la Tour et qui fut un expert dans de nombreux langages. Pour cette raison, quelqu'un fut envoyé par Pharaon pour l'appeler, pour apprendre la multiplicité des langues de lui. Mais Fénus revint d'Asie en Scythie, qu'il avait quitté pour la construction de la Tour ; si bien qu'il mourut dans la principauté de Scythie, à la fin de quarante années et passa le pouvoir à son fils, Noenual. À la fin de quarante-deux ans après la construction de la Tour, Ninus, fils de Belus, prit la royauté du monde (...) <sup>3616</sup>. Alors ce fut l'époque où Gáedel Glas (de qui sont les Gáedels) naquit de Scota, la fille de Pharaon. C'est d'après elle que les Gaels sont nommés « Scots », comme il est dit :

Les Féni sont nommés d'après Fénus,  
viguer sans retenue ;  
les Gaels d'après le généreux Gáedel Glas,  
les Scots d'après Scota.

C'est Gáedel Glas qui forma le Gaélique (*Gáedilg*) à partir des soixante-douze langues [suivent alors les noms de ces langues dans le poème XI] <sup>3617</sup>.

La recension *m* se distingue de *a* en ne donnant pas les deux premières phrases citées, en ne mentionnant pas Scota et le poème X sur les éponymes des Féni, des Gaels et des Scots <sup>3618</sup>.

On retiendra de ce récit que Fénus est présent lors de la construction de la Tour de Babel, d'où il a rapporté après la dispersion une forme de l'Irlandais, le *Berla Féne*, et que son fils Nél, né à Babel, était un savant linguiste qui fut appelé en Egypte par Pharaon, du fait de ses compétences. Celui-ci lui donna sa fille, dont il eut un fils, Gáedel, qui forma l'Irlandais à partir de soixante-douze langues.

---

<sup>3616</sup> Ce passage non-cité, décrivant la royauté de Ninus, n'apporte rien à notre propos et n'est pas présent dans *m*.

<sup>3617</sup> *Lebor Gabála Éirenn* §§103-107, X, XI = Macalister 1938-1956 : II 8-13, 86-91.

<sup>3618</sup> *Id.*

## 1. 2. b. Le récit de la chronologie longue selon *b*.

Dans *b*, Rifath Scot, qui a été vu comme ancêtre de Fénius Farsaid, est le patriarche des Gael présent à Babel et dont procède la langue des Scots :

(...) Rifath Scot duquel proviennent les Scots. Maintenant c'est Rifath Scot qui rapporta la langue « écossaise » de la Tour, car il était l'un des six principaux chefs qui étaient à la construction de la Tour de Nemrod.

De cela il est clair que Fénius n'était pas à la construction de la Tour, comme les historiens qui n'ont pas harmonisé les synchronismes le disent. C'est pourquoi nous disons que Fénius fut le seizième descendant de Rifath, qui rapporta le Scot de la Tour.

Soixante-deux ans depuis la dispersion de la Tour jusqu'à la souveraineté de Ninus, fils de Belus. Huit cent soixante-quatorze ans depuis le début de la souveraineté de Ninus jusqu'à la fin de la souveraineté de Tutanes, roi du monde. C'est vers cette époque que fut prise Troie pour la dernière fois. Il y eut sept ans après cette capture, jusqu'à ce que Énée (fils d'Anchise) prit (Lavinia), fille de Latinus, fils de Faunus : si bien qu'il y a neuf cent quarante-trois ans depuis la dispersion de la Tour jusqu'à ce qu'Énée prit la fille de Latinus et que Latinus fit ses traités avec lui.

De cela il est clair que les auteurs de l'*Auraicept* ne parviennent pas à une conclusion correcte, que Latinus était l'un des six chefs de la Tour, voyant que la durée entre eux est de quarante ans, depuis la dispersion de la Tour jusqu'à ce que Fénius Farsaid vint du nord, depuis la Scythie avec son école, à la recherche des langues : car ils pensaient qu'ils les trouveraient là-bas puisque c'est à partir de là qu'elles s'étaient dispersées. Il s'est passé deux ans après la venue de Fénius depuis le nord jusqu'à Ninus.

C'est Néel (...), fils de Fénius Farsaid, que le Pharaon Cincris, roi d'Égypte, invita, à cause de la grandeur de son art, de son savoir et de sa connaissance et Pharaon lui accorda un domaine et sa fille, Scota était son nom, lui fut donnée.

Certains disent que la raison pour laquelle elle fut appelée « Scota » fut que « Scot » était le nom de son mari, et « Scots » le nom du peuple dont il venait ; d'où il est dit « Scotus » et « Scota »

Si bien qu'il est dit la chose suivante de ces sujets [Suit alors le poème V qui commence avec la création du monde et que nous reprenons au niveau de l'épisode babélique] :

(...) Trois fois cinquante milles avec victoire  
était la hauteur de la fameuse Tour de Nemrod ;  
cinquante miles de chaque côté  
la puissante Tour royale contenait.

Trois fois quatre hommes et trois en plus, vraiment,  
le compte des chefs et des rois puissants  
par lesquels la Tour fut construite dans l'Est,  
en incluant Nemrod et Nabcodon.

En incluant Assur et le noble Ibad,  
Latinus et Longbardus,  
Grecus et le brillant Gomer,  
le grand Éber, fils de Saile.

En incluant Bodb et Britus sans tromperie,  
Germanus et Garad,  
Scithus et le pur Gothus,  
Dardan et le rapide Sardan.

(...) <sup>3619</sup> Les langues furent dispersées à cause d'eux,  
pour l'affaiblissement de Nemrod, grand en puissance ;

---

3619 Le quatrain 50 est une digression de l'auteur.

et la Tour fut renversée,  
si bien que leur orgueil fut humilié.

quarante et cinq belles années,  
plus mille sept cent ans,  
depuis le superbe commencement du monde,  
jusqu'à ce que la Tour de Nemrod tombe.

Dans la plaine de Senar, après la Tour,  
fut la belle école assemblée,  
dans la ville d'Ibitena,  
pour l'apprentissage des multiples langues.

Ceux qualifiés dans les langues – c'est une renommée mélodieuse –  
pour leur intelligence je les énumère :  
y compris Fénius Farsaid avec grâce  
et Caí Caínbrethach.

Hiruath, Nenual frère de Nél,  
Gáedel, fils d'Ettheor,  
David, Loth des épées,  
Saliath, Nabcodon, Forand.

Talemon, Cainan, il n'y a pas de dissimulation,  
Caleph, Mored, Gad, Gomer,  
Etrochius, Bel, le mélodieux Bobel,  
Ossi, Iessu, Iochim.

Hidomus et le noble Ordmor,  
Achab et le très rude Ruben,  
Hemelchus, le brillant Ionan,  
Affraim, Srú, Iar, fils de Nema.

Nél, fils de Fénius qui n'était pas faible  
alla en Égypte, chez Pharaon ;  
dans la terre d'Égypte par la suite,  
naquit Gáedel notre père<sup>3620</sup>.

Ici, le rôle de Fénius n'est évoqué, aussi bien dans la prose que dans le poème V, que pour mieux le réfuter. La tradition le concernant évoque ici sa présence à la suite de la destruction de la Tour de Babel pour étudier les langues, car c'est de là qu'elles s'étaient dispersées. Concernant la version de Fénius acceptée par *b*, il n'est que le père de Nél, qui est appelé en Égypte pour des raisons similaires à *a* : ses grandes connaissances, même si leur caractère linguistique n'est pas explicitement signalé. Comme dans *a*, Scota lui est donnée en mariage et en sus un domaine lui est accordé. Une explication du nom de Scota par celui de son mari et du peuple de celui-ci est ensuite ajoutée.

### 1. 2. c. La narration confuse de *c*.

Dans *c*, des récits contradictoires, comme autant de tentatives d'harmonisation entre les traditions de  $\mu$  et  $\beta$ , donnent des détails sur Fénius. Ainsi, H nous signale :

---

3620 *Lebor Gabála Éirenn* §§16-19, V = Macalister 1938-1956 : I 36-39, 190-197.

[Des fils de Noé, il y eut] en tout soixante-douze peuples. Et il y eut soixante-douze langues qui leur furent données après la confusion de la Tour de Nemrod : si bien qu'à la fin de dix ans après cela, Fénius Farsaid extrait le langage des Gaels à partir des soixante-douze langues et il l'exposa à son fils adoptif, le fils d'Agnoman, Gáedel.

Ou peut-être ce fut à la fin des dix ans après la dispersion de l'école de tout côté que Fénius Farsaid [le sage] extrait le langage des Gaels à partir des soixante-douze langues et il le donna ensuite à Nél, son propre fils.

Il le donna à Gáedel Glas, fils de Nél, et à ses fils, si bien que c'est d'eux que le langage est nommé<sup>3621</sup>.

H signale également qu'il est donné comme l'ancêtre commun des Gaels et des Scythes, car il avait la souveraineté sur la Scythie<sup>3622</sup>. Plus loin, le même manuscrit donne à la fois la généalogie courte de Fénius et la longue aboutissant à Rifath Scot<sup>3623</sup>.

Les autres versions de *c* signalent simplement que c'est à partir des soixante-douze langues des soixante-douze peuples descendant de Noé que Fénius a extrait la langue des Gael, dix ans après la confusion des langues<sup>3624</sup>. Ensuite, elles donnent la généalogie courte de Fénius et ajoutent qu'il « fut l'un des seize meilleurs hommes en savoir qui fut à la Tour de Nemrod »<sup>3625</sup>.

Toutes les versions de *c* disent ensuite que c'est Rifath Scot qui apporta la langue scote à la Tour puisqu'il était l'un des huit meneurs ayant participé à son érection. Ensuite, elles signalent les noms de ces huit chefs dont Caí Caínbrethach, fils d'Éber, fils de Saile, fils d'Arfaxad ; Gáedel, fils d'Étheor, fils de Bai, fils de Tai, fils de Barachan, fils de Magog. Ce passage confond Rifath Scot et Fénius, juste après les avoir distingués, puis elle réfute de nouveau sa présence à la Tour, mettant cela sur le compte des historiens qui n'harmonisent pas les synchronismes tout en affirmant que c'est « Fénius Farsaid, qui était l'un des seize hommes les plus érudits et du plus haut degré de la descendance de Rifath Scot, qui ramena la langue scote de la Tour »<sup>3626</sup>. Ensuite, toutes les versions de *c* donnent les mêmes détails que *μ* sur ses deux fils, tout en rappelant, en contradiction avec ce qui précède, qu'il y a quarante ans entre la dispersion depuis la Tour jusqu'à la venue de Fénius, du nord, depuis la Scythie, jusqu'à la Tour à la recherche des langues, deux ans avant le règne de Ninus, juste avant d'énoncer que Fénius revint en Scythie depuis l'Asie, où il participa à la construction de la Tour, et y mourut quarante ans plus tard<sup>3627</sup>. Plus loin, il est signalé que Nél vécut en Égypte et prit la fille du Pharaon Cincris, Scota, comme femme et que d'elle lui naquit Gáedel d'où sont issus les Gaels. Ensuite la prose donne le lien éponymique des Féni, des Scots et des Gaels et cite le poème X<sup>3628</sup>. La version *c* du *Livre de Lecan* fait suivre ce passage de la glose suivante :

---

3621 *Lebor Gabála Érenn* §90 = Macalister 1938-1956 : I 146-147.

3622 *Lebor Gabála Érenn* §95 = Macalister 1938-1956 : I 152-153.

3623 *Lebor Gabála Érenn* §136 = Macalister 1938-1956 : II 46-47.

3624 *Lebor Gabála Érenn* §92 = Macalister 1938-1956 : I 148-149.

3625 *Lebor Gabála Érenn* §136 = Macalister 1938-1956 : II 46-47.

3626 *Id.*

3627 *Lebor Gabála Érenn* §137 = Macalister 1938-1956 : II 48-51.

3628 *Lebor Gabála Érenn* §140, X = Macalister 1938-1956 : II 52-53, 86-87.

Ou peut-être « Scota » est le nom de la communauté de laquelle ils vinrent [la famille de Fénius] vers la Tour de Nemrod, de la Scythie Petraea, de l'est. Cela est la raison pour laquelle Fénius Farsaid acquit l'art poétique, car chacun des chefs qui l'accompagnaient était désolé que la communauté à laquelle ils appartenaient, les *Scotitsianos*, son histoire était partie se perdre dans les mains des anciens des Grecs. Si bien que c'était pour chercher l'histoire des Scots, desquels il était issu, qu'il vint pour apprendre l'art poétique et c'est de là qu'il fut nommé Fénius Farsaid, c'est-à-dire « Celui qui avait le savoir des choses anciennes » (*fis na n-arsanda aici*), en hébreu, en grec, en latin et dans toutes les langues en général ; car il fit continuellement des progrès dans celles-ci<sup>3629</sup>.

L'explication raciale de l'éponymie de Scota est tirée de *b* ou de la même source que cette dernière recension, puisqu'elle apparaît plus loin dans le récit de celle-ci.

Puis, toutes les versions de *c* excepté H signalent que c'est Gáedel qui forma le gaélique à partir des soixante-douze langues<sup>3630</sup>.

La version de H reprend en outre les données de *b* sur la venue de Nél en Egypte ; la glose concernant le nom de Scota ; le fait que Fénius vint à Babel quarante ans après la dispersion des langues pour les étudier ; ainsi que la réfutation de la doctrine de l'*Auraicept*<sup>3631</sup>. Plus loin, l'invention du gaélique est attribuée à Fénius dans les termes suivants :

Après la dispersion de chacun de la Tour, et après qu'ils furent mélangés et rendus confus par Dieu à cause de leur non-respect de la loi et après la dispersion des langues à travers le monde, Fénius resta à la Tour et il résida là : il envoya alors un homme vers chaque quartier du monde pour collecter les langues et les rapporter en un seul lieu. Et après qu'il eut assemblé l'école et collecté les langues, Fénius Farsaid sélectionna la langue des Gael à partir des soixante-douze langues, à la fin de dix ans après la dispersion de la Tour. Et il le transmit à son fils Nél et Nél le transmit à son fils Gaedel Glas et à sa descendance pour l'éternité : et c'est de lui (Gaedel) que cela est nommé. Celles-ci sont les langues [suit une liste des soixante-douze langues utilisées]<sup>3632</sup>.

Toutes les versions de *c* contiennent la liste des langues dont est tiré le gaélique et le poème XI qui lui sert d'autorité, ainsi qu'une longue digression mêlant prose et poésie au sujet du gaélique et de son rapport avec d'autres langues<sup>3633</sup>.

Par rapport aux recensions *a* et *b*, il n'y a de nouveau que la liste des huit chefs présents à Babel et leur généalogie ; l'assimilation harmonisante confuse de Rifath Scot à Fénius Farsaid ; la glose étymologique concernant Scota et Fénius du *Livre de Lécan* ; et les précisions, données par H, concernant la méthodologie de Fénius et son école pour mener leur recherches linguistiques.

#### 1. 2. d. La plus ancienne source concernant Fénius et ses développements postérieurs : l'*Auraicept na n-Éces*.

L'origine même de la figure de Fénius Farsaid et de son séjour babélique nous vient de la partie canonique de l'*Auraicept* :

---

3629 *Lebor Gabála Érenn* §141 = Macalister 1938-1956 : II 52-53.

3630 *Lebor Gabála Érenn* §142 = Macalister 1938-1956 : II 52-53.

3631 *Lebor Gabála Érenn* §§137, 139 = Macalister 1938-1956 : II 48-51.

3632 *Lebor Gabála Érenn* §142 = Macalister 1938-1956 : II 52-55.

3633 *Lebor Gabála Érenn* §142, XI, XV, XVI, XVII = Macalister 1938-1956 : II 54-57, 86-89, 118-123.

Maintenant les auteurs des Irlandais disent que la cause de l'invention du langage des Féni fut un acte étrange et merveilleux qui prit place dans le monde, c'est-à-dire la construction de la tour de Nimrod. Qui a inventé cette langue, en quel lieu fut-elle inventée et à quelle époque fut-elle inventée ? Cela n'est pas difficile : Fénius Farsaid l'inventa à la Tour de Nemrod à la fin de dix ans après la dispersion de la tour et c'est chacun parlant la même langue qui vint de là jusqu'à son territoire et aucun de la même parenté, comme par exemple Caí Caínbrethach, le pupille de Fénius Farsaid, le soixante-douzième étudiant de l'école : il était des Hébreux et c'est en Égypte qu'il fut envoyé. Et c'est là que Fénius lui-même resta, à la tour, et c'est là qu'il vécut, jusqu'à ce que l'école lui demandât d'extraire une langue à partir des nombreuses langues si bien qu'ils ne parleraient plus qu'elle, eux ou quelqu'un qui l'aurait apprise d'eux. C'est là que la langue fut extraite de nombreuses langues et cela fut assigné à l'un d'eux, si bien que c'est de son nom que la langue est appelée, si bien que le Goidelc est ainsi de Gáedel fils d'Angin fils de Glúfnind fils de Lámfínd fils d'Agnoman des Grecs. Maintenant Góidelc fils d'Ether est identique à Góidelc fils d'Angin, c'est-à-dire que son père avait deux noms : Angin et Ether. C'est là que la langue reçut ses règles : ce qui était alors le meilleur de chaque langue et ce qui en était le plus grand et le plus beau fut rassemblé dans l'irlandais<sup>3634</sup>.

La partie non-canonique nous donne d'autres versions de l'histoire de Fénius. Le prologue donne Fénius comme l'inventeur du gaélique<sup>3635</sup>. Dans le même passage, il est dit que Gaedel est fils d'Ether fils de Toe fils de Baracham des Grecs de Scythie, et qu'il est né dans la plaine d'Ucca, au sud-ouest de l'Égypte<sup>3636</sup>. Plus loin, il est dit que les auteurs du gaélique furent Sachab fils de Rochemhurcos et le Gaedel déjà cité. La cause de cette invention est ensuite donnée comme étant la construction de la Tour de Nemrod ou, selon certains parce que Gaedel, retournant dans son pays, fut le premier à mettre cette langue par écrit sur des tablettes et des pierres en un lieu nommé Calcanensis<sup>3637</sup>.

Le livre de Cennféalad nous donne une autre explication. Il commence par présenter les circonstances de la construction de la Tour de Babel, puis la confusion des langues, et explique que les poètes vinrent de Scythie pour y apprendre les langues à la Tour, comme dans *b*, puisqu'elles s'étaient dispersées à partir de là. La différence était qu'il est ici question de soixante-quinze sages, un pour chaque langue, plus un sage pour l'un des trois principaux langages : l'hébreu, le grec et le latin. Leur chef à tous est donné comme étant Fénius Farsaid, qui est décrit comme étant un chef dans ces trois langues avant même sa venue de Scythie. Il y est dit que puisque Fénius ne trouva pas la langue parfaite à la Tour, il dispersa ses disciples pour qu'ils apprennent les langues, leur fournissant nourriture et habits pendant les sept ans d'apprentissage et restant lui-même à la tour et y instruisant les différents peuples durant ce temps<sup>3638</sup>. Après quoi il est dit que, d'après d'autres auteurs, les enfants de Ionan, fils de Japhet de qui les Grecs descendent et dont Fénius est issu n'étaient pas à la construction de la Tour<sup>3639</sup>. En conséquence, plusieurs généalogies de Fénius sont données, comme celle qui le fait descendre de Baath fils de Magog ; puis celle consignée dans le

---

3634 *Auraicept na nÉces* 1,1-1,13 = Ahlqvist 1983 : 47-48.

3635 *Auraicept na nÉces* ll. 2-7 = Calder 1917 : 2-3.

3636 *Auraicept na nÉces* ll. 15-20 = Calder 1917 : 2-3.

3637 *Auraicept na nÉces* ll. 39-45 = Calder 1917 : 4-5.

3638 *Auraicept na nÉces* ll. 104-175 = Calder 1917 : 9-15.

3639 *Auraicept na nÉces* ll. 175-177 = Calder 1917 : 14-15.

tableau<sup>3640</sup>. Il est expliqué que Gaedel fils d'Ethéor a donné son nom au gaélique, car c'est l'un des deux sages de la compagnie de Fénius et que Gaedel vient d'*ealg* « noble » et que Gaedel Glas fils d'Agnon ou Angin, fils du frère aîné du père de Fénius, était aussi un sage, ce qui permet de distinguer le Gaedealg qui est du fils d'Ethéor et le Gaedil qui est du fils d'Agnon/Angin<sup>3641</sup>. Juste après, une autre version est donnée nous disant que Fénius Farsaid, fils d'Eugénus, Iar fils de Nema et Gáedel fils d'Ethéor furent les trois sages qui sélectionnèrent les subdivisions de l'Irlandais et qu'ils les inventèrent dans la ville Eotenam ou Athena<sup>3642</sup>. Après la mention des différents peuples et, par conséquent, des langages présents à la tour, une présentation similaire à celle de la version canonique est faite de Caí, si ce n'est que son envoi en Égypte est expliqué par la présence de ses parents dans cette contrée, qui est aussi celle où il fut élevé<sup>3643</sup>. Plus loin il est dit qu'après leur apprentissage des langues à l'étranger, les disciples de Fénius passaient trois ans à exposer leur savoir à la tour<sup>3644</sup>.

Dans le livre de Fénius, il est dit que Fénius, Iar mac Nema et Gaedel fils d'Ethéor sont les auteurs du gaélique, à l'époque où les juifs sortirent d'Égypte et que c'est en Dacie qu'il fut inventé ou dans la plaine de Shinar<sup>3645</sup>. La raison pour laquelle il fut écrit fut que l'école demanda à Fénius, Iar et Gaedel fils d'Ether qu'il soit sélectionné pour eux comme leur principe après qu'il fut donnée par Moïse et apprise avec lui par Caí Caínbreathach, si bien qu'après cela les alphabets furent inventés sur une seule table<sup>3646</sup>. Plus loin, il est dit que les six chefs principaux par lesquels la tour fut construite furent Eber mac Saile, Grecus mac Gomer d'où viennent les Grecs, Latinus fils de Faunus d'où sont les Latins, Riabad Scot fils de Gomer, Nimrod fils de Cush et Fenius Farsaid<sup>3647</sup>. Fénius Farsaid est donné comme l'inventeur des quatre alphabets, l'hébreu, le grec, le latin et le Beithe Luis Nin et c'est parce que ce dernier fut créé en premier qu'il est le meilleur et les noms des vingt-cinq lettres de ce dernier sont les noms des vingt-cinq plus nobles élèves de son école<sup>3648</sup>. Un passage de la version canonique remplace Angin par Amairgin comme père de Gaedel<sup>3649</sup>.

## 1. 2. e. L'école de Fénius et l'arrivée en Égypte, d'après le *Senchas Mór*.

Le prologue du *Senchus Mór* connaît la tradition de *b* concernant l'établissement d'une école par Fénius et le séjour de sa famille en Égypte :

---

3640 *Auraicept na n-Éces* ll. 180-186 = Calder 1917 : 14-15.

3641 *Auraicept na n-Éces* ll. 202-211 = Calder 1917 : 16-17.

3642 *Auraicept na n-Éces* ll. 212-214 = Calder 1917 : 16-17.

3643 *Auraicept na n-Éces* ll. 215-236 = Calder 1917 : 16-19.

3644 *Auraicept na n-Éces* ll. 238-241 = Calder 1917 : 18-19.

3645 *Auraicept na n-Éces* ll. 1102-1106 = Calder 1917 : 82-83.

3646 *Auraicept na n-Éces* ll. 1106-1110 = Calder 1917 : 82-85.

3647 *Auraicept na n-Éces* ll. 1116-1119 = Calder 1917 : 84-85.

3648 *Auraicept na n-Éces* ll. 1132-1136 = Calder 1917 : 88-89.

3649 *Auraicept na n-Éces* ll. 1051 = Calder 1917 : 78-79.

Le premier auteur qui fut un jour en Irlande fut Amairgin Glúngel, le poète qui fut le pupille de Caí Caínbrethach, l'un des soixante-douze disciples de l'école de Fénus Farsaid. Ce Caí avait appris la loi de Moïse avant qu'il ne vienne de l'Est, et c'était le jugement de Moïse qu'il avait l'habitude d'appliquer. Et c'est cette histoire qui est racontée.

Quand Fénus envoya ses soixante-douze disciples apprendre les diverses langues à travers le monde, Caí fut celui qui alla en Égypte, bien qu'il dérivât son lignage des Hébreux, et il apprit la langue des Égyptiens et c'est lui qui demanda à Pharaon, roi d'Égypte, la dispersion de l'école à travers le monde, c'est avec Caí que des messagers partirent de la part de Pharaon pour demander à Fénus de venir chez lui. Le prix qu'il leur donna fut que Scota, fille du Pharaon, fut donnée à Nél, fils de Fénus. C'est de là que les *Scuit* sont appelés *Scoti*.

Après l'arrivée de l'école et de son tuteur chez Pharaon, ils apprirent la langue égyptienne avec Caí (...) <sup>3650</sup>.

Ici, reprenant la même tradition que *b* concernant l'école de Fénus, ce texte en diffère grandement. Il est centré sur le rôle de Caí dans la venue des Gaels en Égypte, comme explication du lien culturel supposé entre la science sacerdotale des Irlandais et celle des Hébreux. Là, ce n'est pas Nél, mais son père, Fénus, qui est demandé par le Pharaon. Néanmoins, le mariage de Nél et Scota apparaît, comme prix de la venue de Fénus. Cette union permet une explication ethnonymique, le fait que le peuple des *Scuit* (les Scythes de Fénus) va devenir les *Scoti* (les Scots).

#### 1. 2. f. Les patriarches des Gaels selon le *Can a mbunadus na nGaédel*.

Dans ce poème de Mael Muru Othna, Fénus est décrit comme venant de Scythie à l'appel de Nemrod pour la construction de la Tour de Babel. Il y est décrit comme étant « un homme illustre, sage, érudit, ardent et guerrier ». Il est dit ensuite que lorsqu'ils se rencontrèrent, il n'y avait qu'un seul langage et que quand ils se séparèrent, il y en eut soixante-douze. Il est alors mentionné la fondation d'une école par Fénus qui est décrit comme « un homme profondément savant, qui excellait dans tous les langages ». Il est ensuite dit que de lui, lors de la construction de la tour, naquit un fils, Nél, qui « fut séparé de lui pour toujours ». La nouvelle des connaissances de Nél dans toutes les langues du monde atteint Pharaon qui le fait venir, vers le sud, en Égypte. Il lui est donné ensuite la fille de Pharaon, la « belle Scota », qui lui donne un fils, Gáedel Glas. Le quatrain qui suit cela nous donne les explications éponymiques des Fénis, des Gaedil et des Scots par Fénus, Gáedel et Scota <sup>3651</sup>.

#### 1. 2. g. Fénus et son fils dans les annales irlandaises.

Ils n'apparaissent que dans deux annales. La première est le *Chronicon Scotorum* qui mentionne que Fénus créa la langue irlandaise dix ans après la destruction de Babel à partir des soixante-douze langages et la transmet à Gáedel, fils d'Agroman <sup>3652</sup>. Les *Annales de Roscrea* mentionnent la même chose, excepté qu'elles donnent à Gáedel son surnom de Glas et ajoutent que Nél, fils de

---

3650 *Senchas Már* = Neilson *et al.* 1865 : I 20-21. Notons au passage que le manuscrit A 9 de ce texte ne contient que les trois premières lignes citées (McLaughlin 2013 : 33.)

3651 *Can a mbunadus na nGaédel* II. 37-72 = Todd 1848 : 227-231.

3652 *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 4-5.



Fénius, qui était savant dans de nombreuses langues, vint en Égypte à l'époque du séjour de Moïse en Égypte<sup>3653</sup>.

Ces deux sources peuvent très bien avoir été inspirées du *LGÉ*, puisqu'elles sont tardives et n'apportent rien de neuf par rapport aux traditions déjà rencontrées. Cependant, comme nous l'avons vu au niveau de la présentation de nos sources, elles pourraient remonter à un archétype aussi ancien que l'*ANE*.

## 1. 2. h. Les origines babéliques des Irlandais et de leur langue, selon Giraud de Cambrie.

Les Irlandais ont été aussi appelés Goidels et Scots. En effet d'après les récits anciens un certain Gaidelus, neveu de Phenius, était devenu, après la confusion des langues à la tour de Nembrod, très savant dans de nombreuses langues. Cette science lui valut de recevoir du roi Pharaon sa fille Scotia comme épouse. Et c'est parce que les Irlandais descendent, dit-on, de cet homme et de cette femme, parce qu'ils sont nés de Gaidelus et Scotia, qu'ils ont été nommés Goidels et Scots. Ce Gaidelus a, dit-on, inventé la langue irlandaise, que l'on appelle *Gaidelach*, pour signifier qu'elle a été constituée de toutes les langues<sup>3654</sup>.

La tradition que nous avons ici ne diffère pas, dans sa première partie, de celle donnée par la tradition de l'*ANE*, du *LGÉ* ou des annales irlandaises. Cependant, ici, la seconde partie attribuée à ce Gaidelus ce que ces traditions disent sur Nél. Nous verrons plus loin que ce n'est pas la seule source à effectuer une telle « simplification ».

### 1. 2. I. Les versions d'Ó Cléirigh et de Keating.

La version d'Ó Cléirigh reprend la même tradition que *a*, tout en ajoutant que Fénius envoya soixante-douze étudiants à travers le monde pour apprendre toutes les langues et les lui rapporter en un seul endroit, comme dans *b* et H, mais en ne parlant pas de l'invention du gaélique et en ajoutant que Fénius fournissait à ses étudiants de la nourriture et des vêtements durant les sept ans d'apprentissage et les trois années de présentation et c'est pour cela que Nél fut savant dans toutes les langues et qu'il fut renommé pour cela<sup>3655</sup>.

Chez Keating, la tradition concernant Fénius et son école suit aussi *b*, Concernant la localisation de son école dans la Plaine de Senar, il est dit, d'après le *CDS*, que cela se fit dans la ville appelée Eathena, tout en citant le quatrain suivant :

Dans la Plaine de Senar après la Tour,  
la première école fut assemblée,  
dans la ville d'Eathena,  
pour apprendre les diverses langues<sup>3656</sup>.

---

3653 *Annales de Roscrea* = Jaski – Mc Carthy 2012: 1.

3654 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 7 = Boivin 1993 : 241-242.

3655 *Do Ghabhálaibh Érend* §124 = Macalister – Mac Néill 1916 : 193.

3656 *Foras feasa ar Éirinn* I 15 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 6-7.

Ce texte est identique à l'un de ceux du poème V<sup>3657</sup>, tout en donnant une orthographe différente à la ville dont il est question. Il cite ensuite les trois maîtres de l'école donnés comme étant Fénius, Gáedel, fils d'Etheor, de la race de Gomer venu de Grèce et Caí venu de Judée ou Iar, fils de Nema. Il cite deux quatrains justifiant chacune des deux versions concernant le dernier des trois maîtres.

Il est exposé ensuite que c'est ce trio qui mit par écrit sur des tablettes de bois les alphabets du latin, du grec et de l'hébreu, selon ce que rapporte Cenn Fáelad. D'après le même auteur, il date cette période du règne de Ninus, fils de Bél, et déclare que c'est à cette époque que naquit le fils de Fénius, Nél, qui fut élevé à l'école durant vingt ans pour devenir un expert en linguistique. Ensuite, Fénius retourne en Scythie, y établit des écoles et fait de Gáedel, fils d'Etheor, le directeur de celles-ci. Il lui commande alors d'arranger le gaélique en cinq divisions. Il affirme ainsi que le gaélique vint de ce Gáedel et non pas de Gáedel Glas. Il explique ensuite que c'est du fait de l'amitié entre Gáedel, fils d'Etheor, et Nél que ce dernier nomma son fils, qu'il eut de Scota, fille de Pharaon, Gáedel, comme raconté par Cenn Fáelad. Plusieurs étymologies populaires de Gáedel sont ensuite données : l'une le donne comme provenant de *goethin*, « noble » et de *uile* « entièrement » ; une autre le fait venir de l'hébreu *gadhál* « grand », car il était grand par sa sagesse et ses connaissances linguistiques ; enfin, certains font venir son nom de *gaoith dhil* « amoureux de la sagesse » que Keating rapproche du grec *philosophos*. Keating signale ensuite que Fénius avait deux fils, se basant sur l'autorité du poème XIII, signalant que leur père laissa le royaume à l'aîné et les connaissances linguistiques au cadet qui dirige les écoles de Scythie. Il s'ensuit une digression de Keating sur le fait que la science des Égyptiens leur vint des Scythes via Nél. Celui-ci vint en Égypte sur l'invitation du Pharaon Cincris, qui lui donne un domaine près de la Mer Rouge et sa fille en mariage, citant deux autres quatrains l'un du *Can a mbunadus na nGaédel*, l'autre du poème XIII. Ce domaine étant signalé comme le lieu de l'école que Nél fonde en Égypte et comme le lieu de naissance de son fils Gáedel. Il justifie ensuite, que Nél, distant de cinq générations de Iaphet, ait cependant été contemporain de Moïse par le fait que, à cette époque, une telle longévité n'était pas étrange<sup>3658</sup>.

---

3657 *Lebor Gabála Éirenn* V §53 = Macalister 1938-1956 : I 194-195.

3658 *Foras feasa ar Éirinn* I 15-16 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 6-17.

### 1. 3. De la sortie d'Égypte à la souveraineté sur l'Espagne : la longue errance des Gaels.

Comme dans le cas de la Tour de Babel, la fin du séjour égyptien des ancêtres des Gaels est parallèle à un épisode biblique, celui de la sortie d'Égypte des Hébreux. Comme pour ceux-ci, il s'en suivra une longue errance qui les amènera au seuil de leur terre promise, l'Irlande.

#### 1. 3. a. Le récit selon la chronologie courte de *a* et *m*.

Le départ des Gaels d'Égypte coïncide avec celui des Hébreux conduits par Moïse. Ainsi, la recension *a*, très proche de *m*, nous raconte que :

C'est Srú, fils d'Esrú, fils de Gáedel Glas qui mena les Gáels hors d'Égypte, après que Pharaon se fut noyé (avec son armée dans la Mer rouge en poursuivant les enfants d'Israël)<sup>3659</sup>, cela se produisit quatre cent soixante-dix ans après le Déluge<sup>3660</sup>.

Srú partit d'Égypte avec quatre navires et il y avait vingt-quatre couples et trois mercenaires dans chaque navire. Srú et son fils Éber Scot étaient les chefs de cette flotte. (C'est alors que Noenual, fils de Baath, fils de Noenual, fils de Fénius Farsaid souverain de la Scythie mourut)<sup>3661</sup> ; et immédiatement après être arrivé en Scythie, Srú mourut aussi.

Éber Scot prit la royauté de Scythie par la force sur les enfants de Noenual, jusqu'à ce qu'il fût tué par le fils de Noenual, Noenius. Il y eut une lutte entre Noenius et Boamain, le fils d'Éber Scot. Boamain prit la royauté jusqu'à ce qu'il fût tué par Noenius. Noenius prit la souveraineté jusqu'à ce qu'il fût tué par Ogamain, fils de Boamain, en vengeance de son père. Ogamain prit la royauté jusqu'à sa mort. Refill, fils de Noenius, prit la royauté jusqu'à ce qu'il tombât de la main de Tat, fils d'Ogaman. Après cela Tat tomba de la main de Reflóir, fils de Refill. Il y eut alors une lutte concernant la souveraineté, entre Reflóir, [petit-]fils de Noenius<sup>3662</sup> et Agnoman, fils de Tat, jusqu'à ce que Reflóir tombât des mains d'Agnomain.

C'est pourquoi les descendants de Gáedel, à savoir Agnomain et son fils Lámfhind, furent envoyés en exil sur la mer, si bien que pendant sept ans ils voyagèrent autour du monde vers le nord. Ils souffrirent plus de difficultés qu'il ne peut en être compté. (La raison pour laquelle le nom Lámfhind [« Main Blanche »] fut donné au fils d'Agnoman était que la lumière des chandelles n'était pas plus lumineuse que ses mains ramant). Il y avait trois navires et une chaîne entre eux si bien qu'aucun d'entre eux ne pouvait quitter les autres. Il y eut trois meneurs après la mort d'Agnoman sur l'étendue de la grande Mer caspienne : Lámfhind, Alloth et Caicher le druide.

C'est Caicher qui leur donna un remède lorsque la sirène était en train de les envoûter – car le sommeil les accablait à cause de la musique. Cela est le remède que Caicher trouva pour eux : verser de la cire dans leurs oreilles. C'est Caicher qui s'adressa à eux lorsque le vent les entraîna sur l'océan, si bien qu'ils souffrirent grandement de la faim et de la soif. A la fin d'une semaine ils arrivèrent au grand promontoire qui s'étend au nord des Monts Riphées. Sur le promontoire, ils trouvèrent une source ayant le goût du vin, et y festoyèrent, si bien qu'ils dormirent pendant trois jours et trois nuits puis Caicher le druide parla : « Levez-vous ! », dit-il. « Nous n'aurons pas de repos jusqu'à ce que nous atteignons l'Irlande ». « En quel lieu est cette Irlande ? » dit Lámfhind fils d'Agnoman. « Plus loin que la Scythie », dit Caicher, « et ce n'est pas nous qui l'atteindrons mais nos enfants, trois cents ans à partir d'aujourd'hui »<sup>3663</sup>.

---

3659 Le contenu de la parenthèse ne se trouve pas dans *m*.

3660 A ce niveau, *F* inclut une digression signalant que, entre le départ des Gaels d'Égypte et leur arrivée en Irlande, quatre cent quarante ans s'écoulèrent et le poème XII (= Macalister 1938-1956 : II 90-91.) est cité à la suite.

3661 Cette parenthèse dans *m* signale simplement que Noenual est le petit-fils de Fénius.

3662 Dans *m*, Reflóir est donné comme fils de Refill.

3663 Dans *m*, le fait que la mélodie des Sirènes entraîne le sommeil n'est pas signalé.

Ensuite, ils s'installèrent dans les Marais Maéotiques. Et c'est là qu'un fils naquit de Lámfhind : Éber Glúnfhind [« Genou Blanc »], parce qu'il y avait des marques blanches sur ses genoux. Il fut le chef après son père. Son petit-fils fut Febri Glúnfhind<sup>3664</sup>, dont le petit-fils fut Núadu<sup>3665</sup>.

Bráth fut le fils de Deáith, fils d'Ercaid, fils d'Alloth, fils de Núadu, fils de Noenua, fils de Febri Glas, fils d'Agni Find, fils d'Éber Glúnfhind [la généalogie continue à rebours jusqu'à Fénius Farsaid]<sup>3666</sup>. C'est Bráth qui quitta les marais<sup>3667</sup>, passant à travers la mer Torrienne jusqu'en Crète et en Sicile ; et ils atteignirent l'Espagne après cela<sup>3668</sup>. Ils prirent l'Espagne par la force<sup>3669</sup>.

(Agnoman, fils de Tat, est le meneur des Gaels qui vint de Scythie. Il avait deux fils : Lámfhind et Alloth. Lámfhind avait un fils : Éber Glúnfhind. Alloth avait un fils, Éber Dub, [né] en même temps qu'ils étaient dans les marais. Deux de leurs petits-fils se partagèrent la souveraineté : Toithecht, fils de Tetrech, fils d'Éber Dub, et Noenua, fils de Febri, fils d'Agni, fils d'Éber Glúnfhind – aussi Soithecht, fils de Mantán, fils de Caicher.) Ucce et Occe, les deux fils d'Alloth, fils de Noenua, fils de Nemed, fils d'Alloth, fils d'Ogaman, fils de Toithecht, fils de Tetrech, fils d'Éber Dub, fils d'Alloth.

Les Gaels vinrent en Espagne sur quatre navires : ils étaient quatorze couples dans chaque navire, et sept mercenaires sans femmes. Bráth dirigea un navire de la compagnie. Occe et Ucce menèrent deux navires de la compagnie. Ils étaient frères, les fils d'Alloth, fils de Noenua, fils de Nemed, fils d'Alloth, fils d'Ogaman. Mantán dirigea un navire de la compagnie. Il était le fils de Caicher, fils d'Ercaid, fils d'Oithecht.

Ils gagnèrent trois batailles après avoir atteint l'Espagne : une bataille contre les Toscans, une bataille contre les Lombards, une bataille contre les Barchu. Alors une épidémie les atteint si bien que vingt-quatre d'entre eux périrent, y compris Occe et Ucce. Aucun ne réchappa des deux navires excepté dix hommes, dont Én fils d'Occe et Ún fils d'Ucce

Bráth eut un fils méritant : Bregon, par lequel fut construit la tour et la ville [Brigantia fut le nom de la ville]. C'est de la Tour de Bregon que l'Irlande fut vue par un soir d'hiver par Íth, fils de Breogan<sup>3670</sup>.

Cette prose est alors suivie du poème XIII par Gilla Coemáin. Celui-ci reprend la plupart des éléments présentés dans la prose, tout en ajoutant certains. On y apprend que ce sont Noenua et Refill, les deux fils de Reflóir, fils de Refill qui exilèrent Agnoman<sup>3671</sup>. Les successeurs de celui-ci sont différents :

(...) Elloth, Lámfhind et le zélé Lámglas  
étaient les trois fils du brillant Agnoman ;  
Caicher et Cing, renommé par la victoire,  
étaient les deux fils d'Éber Echruad (...) <sup>3672</sup>.

---

3664 Dans *m*, le surnom de Febri est remplacé par Glas qui apparaît dans le paragraphe suivant de *a*.

3665 Dans *m*, ce paragraphe est suivi du rappel de la raison pour laquelle les Gaels furent chassés de Scythie : le meurtre de Reflóir.

3666 Dans *m*, elle s'arrête à Éber Scot. Il est alors signalé deux généalogies qui se retrouvent plus loin dans *a* : Celle d'Occe et Ucce et celle Mantán, qui est prolongée, car il est dit là « fils de Caicher, fils d'Ercha, fils de Coemthecht, fils de Soethecht, fils de Mantán, fils de Caicher le druide ».

3667 Dans *m*, le mot « marais » est remplacé par « Albanie orientale ».

3668 Dans *m*, un long trajet nous est fourni qui les fait arriver en Espagne, vers les Pyrénées, en les faisant passer depuis le pays de Narboscorda (situé dans la péninsule balkanique mais difficilement identifiable selon Macalister 1938-1956 : II 131) sur la rivière Euxine (le Bosphore) à travers différents lieux de la Mer méditerranée, avant de franchir le détroit de Gibraltar.

3669 Dans *m*, il est alors mentionné qu'ils firent cinquante quatre batailles, qu'une cité fut construite par Breogan, fils de Bráth et qu'une tour fut construite d'où l'Irlande put être aperçue un soir d'hiver par la suite.

3670 *Lebor Gabála Éirenn* §§108-117 = Macalister 1938-1956 : II 14-33.

3671 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §16 = Macalister 1938-1956 : II 96-97.

3672 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §18 = Macalister 1938-1956 : II 96-97.

Les circonstances de la mort d'Agnoman et les péripéties suivantes de leur voyage sont également développées :

(...) Agnoman mourut, cela n'est pas une disgrâce,  
dans les îles de la grande Mer Caspienne –  
un endroit où ils furent pendant un an,  
ils le trouvèrent à l'écart.

Ils arrivèrent sur la large Mer Lybienne,  
une navigation de six journées complètes d'été ;  
Glas fils d'Agnoman – il n'était pas méprisable –  
mourut là à Caronis.

Ils trouvèrent une belle île là-bas,  
dans la Mer Libyenne des guerriers des épées ;  
pendant une année et une saison, avec renommée,  
ils résidèrent dans cette île.

Ils prirent la mer, effort illustre,  
par le jour et la nuit ;  
la luminosité des mains du brillant Lámfhind  
était comme de belles chandelles.

Ils avaient quatre meneurs, qui n'étaient pas méprisables,  
après avoir franchi la Mer Lybienne :  
Alloth, Lámfhind rapide à travers l'abîme,  
Cing et son frère Caicher (...) <sup>3673</sup>.

Le poème diffère ensuite de la prose en mentionnant la prophétie de Caicher aux Monts Riphées, mais il ne semble pas avoir compris, à l'origine, l'anecdote de la source <sup>3674</sup>. Leur séjour dans les Marais maéotiques est là ici estimé à trois cents ans <sup>3675</sup>. Le poème signale seulement six mercenaires dans chaque navire qui arrive en Espagne <sup>3676</sup>. Il mentionne également le fait que Bregon a vaincu de nombreux ennemis en Espagne <sup>3677</sup>. Le poème se termine par la postérité de Bregon, dont Míl <sup>3678</sup>.

### 1. 3. b. Le récit selon la chronologie longue de *b*.

Dans *b*, l'Exode se déroule du temps de Nél et de son fils Gáedel :

Nél, fils de Fénus Farsaid résida au sud de l'Égypte. C'est là qu'était le domaine qu'il reçut, sur les rives de la Mer rouge et autour de Phi-Hahiroth et il fut là jusqu'à ce que les Fils d'Israël échappent à Pharaon et à l'armée d'Égypte. C'est alors qu'il advint que les Fils d'Israël, dans leur fuite, vinrent au domaine où était Nél et son fils, Gáedel Glas. Les Fils d'Israël établirent leur camp à Phi-Hariroth <sup>3679</sup>, sur les bords de la Mer Rouge. Alors Nél, fils de Fénus vint pour converser avec eux : et là Aaron [frère d'Abraham (sic)] rencontra Nél ; et Aaron lui raconta les

---

3673 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §§20-24 = Macalister 1938-1956 : II 98-99.

3674 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §§28-29 = Macalister 1938-1956 : II 100-101.

3675 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §32 = Macalister 1938-1956 : II 102-103.

3676 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §35 = Macalister 1938-1956 : II 104-105.

3677 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §39 = Macalister 1938-1956 : II 104-105.

3678 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §§40-43 = Macalister 1938-1956 : II 106-107.

3679 Ce lieu est le dernier où les Israélites stationnèrent avant de franchir la Mer Rouge, selon Exode 14:2 et Nombres 33:7.

nouvelles des Fils d'Israël, les miracles et merveilles de Moïse et comment les dix plaies – [une clarté de témoignage] – furent amenées sur le peuple d'Égypte à cause de leur esclavage. Et ils conclurent là une amitié, et Nél donna du vin et de la farine au peuple de Dieu comme provision. Alors Aaron alla ensuite à l'endroit où Moïse était, et il lui raconta l'accueil qu'il avait reçu des mains de Nél, et la bonté qu'il avait promis aux Fils d'Israël. Moïse fut reconnaissant à Nél pour cela.

Alors, au beau milieu de la nuit, un serpent mordit le petit fils qui était né de Nél, à savoir Gáedel Glas, et la mort était près de lui. [C'est dans ces circonstances qu'il reçut son nom, Gáedel Glas]. Et le garçon fut apporté à Moïse, et Moïse fit une fervente prière devant Dieu, et posa le noble bâton sur l'endroit où le serpent l'avait mordu, si bien que le garçon fut guéri. Et ensuite Moïse dit : « Je commande, par la permission de Dieu, qu'aucun serpent ne blesse ce garçon, ou n'importe qui de sa descendance pour toujours ; et qu'aucun serpent ne séjourne dans la patrie de sa progéniture ». « Il y aura », dit-il, « des rois et des seigneurs, des saints et des justes, de la descendance de ce garçon ; et dans l'île au nord du monde sera la résidence de sa race ». C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de serpents en Irlande, et pourquoi aucun serpent ne blesse personne de la descendance de Gáedel Glas.

Alors, voilà ce que dit Nél : « Pharaon viendra à nous », dit-il, « et il nous mettra en esclavage, pour l'accueil que nous t'avons donné, et pour la faute de ne pas vous avoir arrêtés ». « Viens avec nous », dit Moïse, avec ton peuple, sur la route de demain, et si tu le désires, tu recevras une part égale d'héritage dans le pays que Dieu a promis aux Fils d'Israël. Ou, si tu préfères, nous allons mettre à ta disposition les péniches de Pharaon : Embarquez dedans sur la mer et restez y, pour savoir par quels moyens nous allons nous séparer de Pharaon et ensuite faites selon votre bon plaisir ».

La compagnie qui était dans les navires se mit en route et ils se tinrent là pour voir les événements du jour suivants : la division de la Mer Rouge dans le sillage du peuple (sic), et l'engloutissement de Pharaon avec ses troupes, à savoir cent vingt mille fantassins et cinquante mille cavaliers, cela est le nombre de ceux du peuple de Pharaon qui trouvèrent la mort dans la Mer Rouge<sup>3680</sup>.

Alors quand Nél vit Pharaon et ses troupes noyés, il resta dans le même domaine, car il n'avait alors plus peur : et sa progéniture et sa descendance se multiplièrent en Égypte par la suite, si bien que sa progéniture était faite de guerriers de grande valeur. Ensuite, Nél mourut, après un long moment, en Égypte. Gáedel Glas et sa mère prirent son domaine. Ensuite, un fils naquit de Gáedel, Esru, fils de Gáedel : et de lui naquit un fils né dans le même pays, Sru, fils d'Esru, fils de Gáedel Glas.

(...) Pharaon Tuir prit la souveraineté après Pharaon Cincris (...) qui fut noyé dans la Mer Rouge (...).

Alors Pharaon Tuir et la troupe d'Égypte, quand ils retrouvèrent leur force, se rappelèrent leur hostilité héréditaire contre la progéniture de Nél et la famille de Gáedel : l'amitié que ceux-ci avaient montrée aux Fils d'Israël et la prise des bateaux de Pharaon par Nél lorsque les Fils d'Israël s'échappèrent. La guerre et les hostilités augmentèrent contre la progéniture de Nél par la suite, jusqu'à ce qu'ils furent chassés d'Égypte.

Srú [et son fils Eber Scot], étaient les chefs des Gaels au moment de l'expulsion. Sept cent soixante-dix ans du Déluge jusqu'à eux. Quatre cent quarante ans depuis cette époque, quand Pharaon fut noyé et que Srú, fils d'Esru partit d'Égypte, jusqu'à l'époque où les Fils de Míl vinrent en Irlande, comme il a été dit [le poème XII rappelant ce dernier intervalle est alors cité].

Alors la progéniture de Nél, et de Scota, fille de Pharaon, se rassembla dans quatre navires, avec vingt-quatre couples mariés dans chaque navire, sur la Mer Rouge, jusqu'à l'Île de Taprobane, autour des Monts Riphées par le nord, jusqu'à ce qu'ils atteignent la Scythie et la progéniture de Nél et de Noenual, les deux fils de Fénius Farsaid, luttèrent pour la souveraineté de la Scythie, depuis cette époque jusqu'à l'époque de Reflóir, fils de Nema et de Míl, fils de Bile [dont le nom était Galam]. De nombreuses batailles, conflits, guerres et meurtres de parents, ils menèrent entre eux durant ce temps, jusqu'à ce que Míl, fils de Bile, inflige une blessure mortelle à Reflóir, fils de Nema. Neuf cent douze ans cette lutte dura.

Ensuite, Míl partit en exil. Il avait quatre navires, avec quinze couples mariés et un mercenaire dans chaque navire. Ils allèrent par le sud-est autour de l'Asie jusqu'à l'île de Taprobane. Ils restèrent là trois mois. Trois autres mois ils furent sur la mer, jusqu'à ce qu'ils atteignent l'Égypte : cela était à la fin des mille trois cent cinquante quatre ans après la première prise de l'Irlande par Partholón. Ils atteignirent l'Égypte au terme de neuf cent quatorze ans après l'engloutissement de Pharaon dans la Mer rouge.

---

3680 A partir de là jusqu'à la mention du poème XII, la citation n'existe que dans Y.

Le Pharaon Nectanebus était le roi d'Égypte à cette époque. Il était le trente-cinquième Pharaon après celui qui s'était noyé dans la Mer rouge. C'est en ce temps là qu'Alexandre le Grand, fils de Philippe, vint en Asie et arriva en Égypte et soumit l'Égypte à l'obéissance pour lui-même, ravagea l'Égypte et chassa son roi Nectanebus d'Égypte en Éthiopie ; et une capitale, appelée Alexandrie, fut fondée par lui en Égypte. Alors Míl, fils de Bile, demeura huit ans en Égypte et son peuple apprit là les principaux arts : Setga, Sobairce et Suirge apprirent l'artisanat ; Mantán, Caicher et Fulmán apprirent le druidisme. Parmi les autres, Goscen, Amairgin et Donn furent arbitres et juges ; les trois autres, Míl, Occe et Ucce, furent des conquérants de batailles.

Quand Míl perçut la faiblesse et la perte de puissance qui arriva sur Pharaon, il prit congé de celui-ci : (non pas à cause de la peur, mais parce que ses druides avait promis d'obtenir une royauté et un territoire pour lui). Míl partit par la suite, (avec le même équipage) et Scota, fille du Pharaon Nectanebus avec lui comme épouse. C'est pour cette raison qu'elle était appelée Scota, son mari était appelé Scot, c'est-à-dire selon l'origine de la race appelée « Scots » ; et chaque femme dans ce pays est surnommée selon l'origine de son mari.

Ensuite, ils vinrent sur la Mer rouge. Ils ramèrent jusqu'à l'île de Taprobane et demeurèrent là un mois. Alors ils firent le tour, au-delà de l'Inde et de l'Asie, et autour de la Scythie Petraea à l'extérieur, sur la Mer indienne vers le nord, jusqu'à ce qu'ils atteignent l'Océan nordique (sur la Mer extérieure), jusqu'à l'estuaire de la Mer Caspienne. Ils se turent durant trois semaines, sur la Mer Caspienne, à cause du fredonnement des Sirènes, jusqu'au jour où Caicher le druide les en délivra. Voici le remède qu'il trouva pour eux : il versa de la cire dans leurs oreilles, si bien qu'ils ne devaient pas entendre ce fredonnement. Ensuite, ils ramèrent [une navigation de six jours d'été] sur l'Océan Occidental, jusqu'à ce qu'ils atteignissent la Mer Libyenne et Cercina ; et sur la surface de la Mer Pontique ; et ils ramèrent au-delà du promontoire des Monts Rhipées vers le nord. C'est là que Caicher leur dit « *Inill aro, ni anfem de* », ce qui signifie « Nous n'aurons pas de repos jusqu'à ce que nous atteignons la noble île [l'Irlande] ».

Ensuite, ils ramèrent jusqu'à la fin d'une année sur l'Océan Occidental jusqu'à ce qu'ils atteignent les Marais Maéotiques dans le nord : au-delà de la Germanie, à côté de la Thrace, jusqu'à ce qu'ils atteignissent la Dacie. Ils s'attardèrent un mois en Dacie dans le nord ; depuis la Mer Égée, au-delà de la Gothie, sur la Mer Hellespontique, jusqu'à l'Île de Tenedos sur la Mer Torrienne à l'ouest, jusqu'à la Crête, jusqu'à la Sicile, jusqu'à la Belgique et la Bourgondie (?), jusqu'aux Colonnes d'Hercule, jusqu'à Gadis, dans l'Espagne aux trois côtés.

Ils gagnèrent cinquante quatre batailles contre les Frisons, les Langobards, les Barchu et ils prirent l'Espagne par la force : et une cité fut fondée là par Breogan, fils de Brath, à savoir Brigantia, avec une tour pour la protéger. C'est de cette tour que l'Irlande fut vue un soir d'hiver. Íth fils de Breogan la vit<sup>3681</sup>.

La recension *b* est alors suivie du poème XIV qui raconte la même chose que la prose, sauf pour certains détails. Il est précisé que la blessure mortelle que Míl fit à Reflóir fut faite avec un javelot<sup>3682</sup>, et le récit de son arrivée en Espagne est différent :

quatorze batailles et deux vingtaines  
la grande compagnie de guerriers mena,  
en vérité, à propos du droit sur l'Espagne –  
ils furent défaits devant Míl le grand.

Alors il eut le nom de « Míl d'Espagne » (*Milig Espáine*) –  
à cause des batailles qu'il remporta ;  
Golam était son nom, un fidèle père adoptif,  
mon maître, sans mépris abject.

Il vint une peste sur sa maisonnée,  
quinze couples mariés en moururent,  
incluant les trois rois que j'ai mentionnés<sup>3683</sup>,  
en une rencontre que je n'ai pas critiqué dans une bataille [suit alors un récit de la venue en Irlande des Fils de Míl]<sup>3684</sup>.

3681 *Lebor Gabála Érenn* §§118-133 = Macalister 1938-1956 : II 32-45.

3682 *Lebor Gabála Érenn* XIV §1 = Macalister 1938-1956 : II 107.

3683 Il s'agit de Míl, Occe et Ucce.

3684 *Lebor Gabála Érenn* XIV §§11-13 = Macalister 1938-1956 : II 112-113.

Contrairement à la recension *a*, Nél, dont l'identification du domaine est précisée, est le témoin de l'Exode hébraïque, durant lequel il sympathise avec Aaron et offre aux Israélites des provisions. Par la suite, Moïse guérit son fils, Gáedel, d'une morsure de serpent, qui est à l'origine de son surnom, *glas*, et, par là même, empêche tout serpent de le blesser, lui et sa descendance par la suite, expliquant ainsi l'absence de serpent en Irlande. Par la même occasion, il prophétise la souveraineté des Gaels sur l'Irlande. Ensuite, Moïse propose à Nél et aux siens de partager le destin des Hébreux ou d'embarquer sur les navires de Pharaon, ce que Nél fait, lui permettant d'observer le dénouement du passage de la Mer rouge. Rassuré, il regagne son domaine et à sa mort sa femme et son fils lui succèdent. Comme dans *a*, sa descendance est mentionnée jusqu'à Srú et Éber Scot et il part alors d'Égypte, mais la raison du départ est qu'il redoute des représailles pour l'aide apportée aux Hébreux dans leur fuite. Puis, le passage par l'île de Taprobane et les Monts Riphées est mentionné avant l'arrivée en Scythie. Ensuite, le conflit de souveraineté en Scythie est évoqué allusivement puisqu'aucun nom des protagonistes n'est cité ni le nombre des générations, jusqu'à Reflóir et Míl. Ce dernier remplace l'Agnoman de *a* en tant qu'exilé de Scythie et suit le chemin inverse de ses aïeux en passant par Taprobane pour retourner en Égypte. Là-bas, à l'époque de la conquête de l'Égypte par Alexandre le Grand, une autre Scota, fille d'un autre Pharaon, lui est donnée comme femme et il séjourne à Alexandrie où lui et certains de ses compagnons apprennent de nouvelles connaissances. Ils partent ensuite sur la prophétie de ses druides qui lui prédisent un royaume et là le récit reprend les étapes du périple d'Agnoman l'exilé et de ses descendants, et mentionne l'épisode des Sirènes et de la prophétie de Caicher. Le périple qui est décrit à la sortie des Marais Maéotiques est similaire par l'énumération des lieux à celui de *m*, sans qu'il en soit la source directe. Comme dans *m*, cinquante-quatre batailles sont mentionnées en Espagne, mais les Toscans sont remplacés par les Frisons. La prose ne mentionne pas la mort de Míl, ni celle de ses deux collègues, Ucce et Occe, les deux meneurs de l'expédition vers l'Espagne en *a*, mais le poème XIV qui lui est associé mentionne ensuite la mort de ces trois-là de la peste, avant de passer au récit de la conquête de l'Irlande par les Fils de Míl.

### 1. 3. c. Le récit synthétique de *c*.

Cette recension mentionne la rencontre de Nél et des Hébreux et la mésaventure de Gáedel Glas avec le serpent, sa guérison et sa bénédiction par Moïse, comme dans *b*, sauf que Nél rapporte aux siens l'alliance qu'il a faite avec les Israélites. Lorsque son fils est mordu par le serpent, la famille de Nél lui suggère d'aller voir les Hébreux au vu des miracles qu'ils sont capables de faire. Cette version diffère également par l'ajout du poème XVIII, qui ne se trouve que dans le *Livre de*



*Ballymotte*, reprenant l'anecdote de la morsure du serpent et l'intervention de Moïse, tout en expliquant le surnom Glas par la marque laissée sur lui par le reptile<sup>3685</sup>. Le passage de la Mer rouge est raconté comme dans *b*, si ce n'est la mention de Nél embarquant avec trois mille hommes sur les navires de Pharaon pour éventuellement aider les Hébreux, ce qui explique que ces derniers n'auraient pas utilisé ces bateaux<sup>3686</sup>. La recension *c* suit alors *b* jusqu'à l'expulsion des Gaels<sup>3687</sup>. Ensuite, elle reprend le départ de Srú et d'Éber Scot, où le premier est donné comme le chef des Gaels à l'époque de leur expulsion, comme dans *a* ; elle donne également la composition de leur expédition selon la même recension<sup>3688</sup>. Ensuite est ajouté le même trajet vers la Scythie que dans *b* et le même récit allusif du conflit qui s'y déroule jusqu'à Míl, puis *c* reprend le récit de *a*, mentionnant la mort de Srú à l'arrivée en Scythie<sup>3689</sup> et les affrontements entre les deux lignées, tout en introduisant Míl, similairement à *b* :

Éber Scot, fils de Srú, prit la royauté de la Scythie par la force à la progéniture de Noenual, fils de Fénius, jusqu'à ce qu'il tombe des mains de Nema, fils de Noenual. Alors, après le meurtre d'Éber, il y eut un grand affrontement, à cause de la souveraineté, entre Nema, fils de Noenual, et Boaman, fils d'Éber Scot. Boaman prit la royauté par la force du combat depuis la Scythie du nord jusqu'aux rives de la Mer Caspienne, jusqu'à ce qu'il tombe dans une bataille lors d'une embuscade des mains de Nema, fils de Noenual. Nema prit la souveraineté ensuite jusqu'à ce qu'il tombe des mains d'Ogamain, fils de Boaman, en vengeance pour son père. Ogamain prit la royauté par la suite jusqu'à ce qu'il meurt dans celle-ci – c'est-à-dire la royauté. Il y eut un affrontement à cause de la souveraineté à cette époque, quatre ans après cela, entre Reflóir, fils de Refill, et Míl, fils de Bile. Cependant, Reflóir avait une charmante fille du nom de Seng, fille de Reflóir, et Reflóir offrit cette jeune fille à Míl, fils de Bile. Míl, fils de Bile, la prit et fut avec elle dans une relation d'amour, jusqu'à ce qu'elle lui donne deux enfants : Airech Februd et Donn étaient leurs noms. Ce fut alors que Reflóir intrigua pour tuer son gendre, car il craignait qu'il n'aille contre lui pour la royauté. Ces nouvelles vinrent au fils de Bile, c'est-à-dire que son beau-père complotait. Ensuite, il alla lui-même au combat et lui et Reflóir s'affrontèrent et il blessa sévèrement et douloureusement Reflóir à travers sa cuisse – une blessure de mort et de vengeance. Les armées de Scythie ressentirent une grande défaite que leur seigneur avait été affaibli et mortellement blessé par le fils de Bile et il fut chassé de Scythie. Si bien que Míl partit et prit ses enfants avec lui (...) <sup>3690</sup>.

Ensuite, le récit reprend exactement celui de *b*, si ce n'est que *Scota* est donnée ici comme la mère d'Amairgin Glúngel et d'Éber (Finn) et que nous avons vu que l'éponymie ethnique de *Scota* avait été déplacée antérieurement dans le texte de *c*. De plus, le poème XIX est introduit ici : il a pour sujet les circonstances du départ de Míl et n'y ajoute rien<sup>3691</sup>. Ensuite, une fois sur la Mer Rouge, un trajet alternatif à *b* est donné par *c* :

Un grand vent vint sur eux, qui les emporta vers l'est sur l'océan, au-delà de l'Inde, au-delà de Cirord, au-delà de Golgardoma, au-delà de l'estuaire du Gange, jusqu'à l'île de Taprobane et ils y accostèrent [ils y restèrent un mois].

3685 *Lebor Gabála Érenn* §§143-144 = Macalister 1938-1956 : II 58-60.

3686 *Lebor Gabála Érenn* §145 = Macalister 1938-1956 : II 60-61.

3687 *Lebor Gabála Érenn* §§146-149 = Macalister 1938-1956 : II 62-63.

3688 *Lebor Gabála Érenn* §§150-151 = Macalister 1938-1956 : II 64-65.

3689 *Lebor Gabála Érenn* §152 = Macalister 1938-1956 : II 66-67.

3690 *Id.*

3691 *Lebor Gabála Érenn* §§152-154 = Macalister 1938-1956 : II 66-69.

Ensuite, ils voyagèrent au-delà de l'Inde, au-delà du Mont Caucase à partir de l'ouest, au-delà d'Ithia, au-delà de la rivière Boria, au-delà de la Scythie occidentale à l'ouest, jusqu'à l'estuaire de la Mer Caspienne (...) <sup>3692</sup>.

Il s'en suit le passage des sirènes et le sauvetage des Gaels par Caicher <sup>3693</sup>. Après ce passage, la narration diffère totalement de *a/m* et *b*, puisqu'ils pénètrent dans le pays des Amazones, où il est fait mention de leur pratique de se brûler le sein droit, pour améliorer leur pratique guerrière ou du tir à l'arc, et que leur nombre est estimé à trente deux tribus. Ils les affrontent avec un gros effectif <sup>3694</sup>, si bien que :

(...) les Fils de Míl laissèrent là les équipages de vingt navires de leurs gens et que quarante-quatre compagnies [rentèrent] en Scythie.

Ils allèrent au-delà de l'Albanie, vers l'ouest, au-delà des Monts Riphées dans le nord, au-delà de l'Alanie, jusqu'à ce qu'ils s'installent en Asie. Ils restèrent là un mois. Caicher le druide leur dit : « Nous ne connaissons pas le repos jusqu'à ce que nous atteignons l'Irlande ». Ensuite, ils voyagèrent au-delà de la Gothie jusqu'en Germanie : cinquante-quatre tribus étaient leur nombre quand arriva l'expédition des Fils de Míl et ils s'installèrent en Germanie, dans l'Est. Trente-six soldats de Thrace vinrent lors d'une expédition chez les Fils de Míl, qui fut attirée par la renommée de cette expédition : si bien qu'ils firent une alliance avec les Fils de Míl. Les anciens leur avaient promis qu'ils pourraient atteindre un territoire avec eux, s'ils devaient prendre eux-mêmes un pays. C'est pour cette raison que les Gaels attaquèrent par la force le pays où les Cruithne étaient. Ces soldats vinrent de Thrace jusqu'au pays des Pictes. Ils naviguèrent ensuite sur le Rhin, passèrent de Gaule en Belgique, où il y avait dix-huit provinces et cent quinze cités. Ils passèrent le Golfe de Lyon, la Gaule Aquitaine jusqu'au sud de l'Espagne, au-dessus de Druim Sault jusqu'au nord de l'Espagne, au-dessus des Pyrénées (?), jusqu'à ce qu'ils atteignent la cité de Breogan. Elle était vide devant eux et il restait en son sein trente de leurs demeures. Ils menèrent cinquante-quatre batailles avec les Hispani, les Langobardi et les Barcu et ils furent tous vaincus par Míl, fils de Bile, en ce qui concerne la possession de l'Espagne : toutes ces batailles furent menées jusqu'à ce qu'il obtienne la souveraineté sur l'Espagne par la force. C'est pourquoi il est appelé Míl d'Espagne, car Golam était son premier nom. C'est en Espagne que deux fils de Míl naquirent Éremón et Arandan [Erennan], les deux plus jeunes. Les deux plus âgés, Donn et Airech Februa, c'est en Scythie qu'ils étaient nés, et Seng, fille de Refloir, fille de Nema fut leur mère. Colptha naquit dans les marais ; Ir naquit sur la Mer de Thrace ; Éber Finn et Amairgin en Égypte. Six des fils de Míl naquirent de Scota, deux d'entre eux en Espagne [suit alors le poème XX qui parle des lieux de naissance des Fils de Míl].

Et c'est de cette façon que fut la route de Míl avec son peuple, depuis la Scythie orientale jusqu'à l'Égypte et de l'Égypte jusqu'en Espagne. Alors vint une peste, si bien que douze couples de son peuple moururent alors, y compris les trois rois d'Espagne : Míl, Occe et Ucce ; comme Cenn Fáelad le dit dans la version suivante [le poème XIV suit alors] <sup>3695</sup>.

Ensuite, *c* présente explicitement une version alternative de cette histoire, celle de l'exil scythique, de l'errance et de l'arrivée finale en Espagne de *a*, où c'est Agnoman qui est exilé pour le meurtre de Reflóir. Deux différences avec *a* y apparaissent : Éber Dub est confondu avec Éber Donn et ce n'est pas un soir d'hiver, mais de Samain, que Íth voit l'Irlande du haut de la tour <sup>3696</sup>.

---

3692 *Lebor Gabála Érenn* §155 = Macalister 1938-1956 : II 68-69.

3693 *Lebor Gabála Érenn* §155 = Macalister 1938-1956 : II 68-71.

3694 *Lebor Gabála Érenn* §155 = Macalister 1938-1956 : II 70-71.

3695 *Lebor Gabála Érenn* §§155-156 = Macalister 1938-1956 : II 70-73.

3696 *Lebor Gabála Érenn* §§157-165 = Macalister 1938-1956 : II 72-79.

### 1. 3. d. Une tradition alternative de l'origine des Milésiens dans *b*.

Cet autre récit des origines milésiennes est intercalé entre la fin de celui de l'invasion des Túatha Dé Danann et celui de l'arrivée en Irlande des Fils de Míl :

Quelle est la vraie histoire des Fils de Míl ? [Leur origine est celle] d'un peuple qui est dans les montagnes d'Arménie, appelé *Hiberi*. Ils avaient un roi fameux, Míl, fils de Bile, fils de Nema. Il avait détenu la royauté contre le frère de son père, Refloir fils de Nema ; et il vint avec les équipages de quatre navires, en expédition. Ils étaient quinze couples mariés dans chaque navire, et un mercenaire célibataire en outre. Ils avaient deux chefs célèbres Uicce et Oicce. Ils allèrent sur la Mer Caspienne, sur l'Océan Extérieur, longèrent l'Asie vers le sud-est jusqu'à l'île de Taprobane. Ils y restèrent trois mois. Ils eurent trois autres mois en mer, jusqu'à ce qu'ils atteignent l'Égypte, à la fin des 1354 années après la prise de l'Irlande par Partholón ; 914 ans après la noyade de Pharaon dans la Mer Rouge. Ils atteignirent l'Égypte. Pharaon Nectanebus était roi d'Égypte à cette époque, et il était le quarante-cinquième pharaon après Pharaon Cenchres, qui se noya dans la Mer Rouge. Il fut 8 [recte 16] années sur l'Égypte jusqu'à ce qu'il fût noyé [les 8 années de Pharaon Acherres furent omises]. Pharaon Cherres fut roi après lui, 15 ans. Il est bon de savoir que Pharaon était le nom de chaque roi en Égypte, de même que chaque roi à Rome est appelé César et chaque roi à Alexandrie est appelé Ptolémée : de quibus dicitur [une liste de rois égyptiens tirée de la Chronique d'Eusébe est alors donnée]<sup>3697</sup>.

Il [Nectanebus] est celui qui fut roi d'Égypte lorsque Míl fils de Bile vint avec son expédition ; et il [Míl] trouva là la bienvenue durant l'espace de huit années et il [le roi] lui donna sa fille, Scota. Alors ce fut l'époque où Alexandre le Grand, fils de Philippe, vint en Asie ; et il soumit l'Égypte à son autorité, et chassa Pharaon Nectanebus de l'Égypte en Ethiopie ; et il chasse en premier Artaxerxes, à un autre moment, en Égypte. Ensuite, une cité royale fut fondée par Alexandre en Égypte, elle s'appelait Alexandrie, et le pouvoir propre de l'Égypte fut supprimé, et les Grecs prirent alors l'autorité ; et le gouvernement de l'Égypte fut en la possession des Grecs d'Alexandrie à partir de là. C'est alors que Míl vint d'Égypte vers son propre peuple. *Finit*<sup>3698</sup>.

Selon Van Hamel, ce passage est la trace d'une tradition alternative de l'origine des Gaels qui a été incorporée dans le corpus pseudo-historique irlandais<sup>3699</sup>. Ici, Míl et son peuple ne sont pas originaires de Scythie mais d'Arménie et, s'il y a bien conflit familial, ce n'est pas entre deux lignées remontant à deux frères, mais entre un oncle et son neveu, Reflóir et Míl, tous les deux descendants de Nema. Le reste du texte reprend bien le récit précédent de *b*, si ce n'est qu'il omet l'explication ethnique du nom de Scota et l'apprentissage des membres de l'expédition à Alexandrie. Le départ de Míl est toujours motivé par l'arrivée d'Alexandre, mais ce n'est pas là pour conquérir la royauté d'un autre pays, mais pour revenir vers son peuple. Peu après cette mention, le texte se termine, ne mentionnant nullement l'errance et l'arrivée en Espagne.

### 1. 3. e. Le départ d'Égypte et l'errance des Gaels, d'après la tradition du *Senchas Mór*.

Le récit du *Senchas Mór* donne une vision elliptique du destin des Milésiens :

(...) C'est à cette époque que les grands signes furent mis en œuvre en Égypte, c'est-à-dire l'épidémie mortelle et les autres choses qui sont inscrites dans la Loi, etc.

Maintenant, quand Fenius et tous les savants virent les grands jugements exécutés par les serviteurs de Dieu, ils allèrent apprendre avec eux, car ils pensaient que c'était à travers leur supériorité en science et étude que les

3697 La formule latine n'apparaît que dans les versions de *b* du *Livre de Lecan* et du manuscrit Stowe. Le poème qu'elle précède est absent de tous les manuscrits (Macalister 1938-1956 : V 49 n. 47).

3698 *Lebor Gabála Éirenn* §§409-410 = Macalister 1938-1956 : V 49-51.

3699 Van Hamel 1915 : 138.

Israélites surpassèrent les druides égyptiens et mirent en œuvre les nombreux miracles, etc. Donc, quand les Israélites prirent la fuite, Caí alla avec Moïse.

Les Scoti en général s'enfuirent par peur des signes susdits, et ils n'allèrent pas dans l'armée avec Pharaon ; et par peur de Pharaon et de ses rétorsions après son retour, Fénius prit la mer. Caí fut pendant ce temps aux côtés de Moïse, et était dans sa troupe alors qu'ils traversaient le désert, mais il se sépara de lui lorsqu'il eut appris la loi de Moïse ; et ce n'est pas jusqu'à la Terre Promise, mais en Grèce, et il aborda en Thrace.

Maintenant, quand la flotte des Fils de Míl fut venue en Germanie, c'est-à-dire dans sa partie orientale, après cela trente-six champions, des soldats de Thrace, partirent en bateaux de leur pays, tellement était grande la renommée et la célébrité de cette flotte, et ils s'unirent avec les Fils de Míl, qui leur promirent des terres s'ils devaient eux-mêmes acquérir des terres. Ayant après cela traversé la mer, les Gael débarquèrent de force ces champions, qui étaient partis de Thrace, dans le pays des Cruithne, si bien que les Cruithne descendent d'eux.

Caí était dans la flotte qui avait pris la mer depuis la Thrace pour rejoindre son propre peuple et il leur montra son œuvre depuis qu'ils s'étaient séparés, c'est-à-dire la loi de Dieu pour les hommes et ses jugements. Après cela, Caí fut juriste pour la flotte entière. De lui est nommé Brethchath ou Brathcaí « le jugement de Caí ». « Brath » est la signification de chaque « breth », car c'est le jugement qui suivra chaque accord, comme la fin du monde est appelée « bráth », puisqu'il est aussi le jugement dernier que Dieu rendra sur ses créatures<sup>3700</sup>.

Dans le manuscrit A 9 du prologue du *Senchas Már*, il n'est pas fait mention de l'épisode égyptien et du séjour en Thrace de la biographie de Caí. Par contre, il est dit que, après son apprentissage mosaïque, « Caí vint avec l'expédition qui vint de Troie pour rencontrer son propre peuple et leurs exploits depuis qu'ils partirent leur furent révélés : la Loi de Dieu et ses jugements pour l'humanité »<sup>3701</sup>.

Comme dans *b*, le séjour égyptien est mis en parallèle avec les événements de l'Exode. Ils permettent d'expliquer le lien entre la science sacerdotale hébraïque et celle des Irlandais, du fait de la supériorité de Moïse sur les sorciers égyptiens. Fénius tient à ce moment là encore le rôle de Nél dans *b*, car il ne rejoint ni Moïse ni Pharaon. Ensuite, le texte se recentre sur Caí qui va perfectionner son savoir juridique auprès de Moïse, jusqu'au moment où il le quitte pour passer en Grèce, puis en Thrace. Suit alors un intermède expliquant le lien entre les Milésiens et l'origine Thrace des Cruithne, comme dans *c*. C'est l'occasion, non mentionnée dans cette dernière recension, de réintroduire Caí auprès des Milésiens, qui deviendra alors le juriste de la flotte, permettant ainsi de transmettre le savoir de Moïse à Amairgin Glúngel.

On notera que ce texte ne parle des origines milésiennes que pour expliquer la pratique irlandaise de la loi mosaïque par l'intermédiaire de Caí, présenté alors comme l'auteur d'un traité juridique. Le récit des tribulations des Gaels est allusif : nous ne savons rien du destin de Fénius Farsaid après son départ d'Égypte ; du temps s'étant écoulé entre le départ de Caí et ses retrouvailles avec les Milésiens ; de la composition de l'expédition de ceux-ci et de leur destination.

Un autre texte concernant Caí et se rattachant à cette tradition est celui expliquant l'origine d'une procédure ordalique pratiquée par Cormac mac Airt :

Cela est une preuve qu'ils utilisaient à cette époque pour distinguer entre la vérité et le mensonge, c'est à dire, l'attente à l'autel, qui était d'aller neuf fois autour des autels et après de boire de l'eau au dessus de laquelle l'incantation d'un druide avait été prononcée. Maintenant si il [l'accusé] était coupable le signe de son péché était

---

3700 *Senchas Már* = Neilson et al. 1865 : I 20-23.

3701 McLaughlin 2013 : 33. Dans ce texte, l'explication donnée ensuite à son nom reste inchangée.

manifeste sur lui mais s'il était innocent elle [l'eau] ne lui ferait aucun mal. Maintenant Cai Cainbrethach – le pupille de Fénus Farsaid, le douzième ou le soixante-douzième disciple de l'école que Fénus dispersa depuis la Grèce dans le but d'apprendre les nombreuses langues des pays du monde, - c'était ce Cai qui apporta cette ordalie du pays d'Israël. Il vint au Peuplé Elu (*Tuath Dé*) et il apprit la Loi de Moïse, et c'était lui qui délivrait les jugements dans l'école après qu'elle avait été rassemblée de chaque côté et c'est lui qui édicta les Bretha Cai. En outre, ce fut le même Cai qui le premier établit en Irlande la loi des quatre chemins de la saisie (*Cetharshlecht Athgabála*) car seulement deux de l'école vinrent en Irlande : Amairgin Glúngel le poète et Cai le juge. Et Cai resta en Irlande jusqu'à ce qu'il ait vécu neuf générations, en conséquence de la véracité de ses jugements, car les jugements qu'il avait l'habitude de délivrer étaient les jugements de la loi de Moïse, et c'est pourquoi les jugements de la Loi [de Moïse] sont très abondants dans la loi irlandaise (*fénechas*). Ceux-ci sont les jugements de la Loi dont se servit Cormac<sup>3702</sup>.

Ici aussi Caí est envoyé par Fénus auprès des Israélites pour apprendre leur langue et leurs lois, mais de nombreuses différences sont à signaler. Ainsi, l'école est située en Grèce et non à Babel ; la rencontre entre Caí et les Hébreux ne semble pas avoir lieu durant l'Exode, mais postérieurement à celui-ci, car il est question de leur pays. De plus, aucune référence n'est faite à l'expédition milésienne ou à son parcours, si ce n'est qu'Amairgin est mentionné comme étant un autre membre de l'école de Fénus, ce qui, d'un point de vue chronologique, entre en contradiction avec toutes les autres sources. Cependant, on peut comprendre cette appartenance du poète des Milésiens à l'école de Fénus comme le résultat de la filiation intellectuelle entre Amairgin et cette institution, par l'intermédiaire de l'enseignement de Caí.

Enfin, signalons que le *Sanas Cormaic* mentionne, suivant la même tradition, que Caí Cainbrethach fut le pupille de Fénus, qu'il l'envoya auprès des Hébreux pour apprendre leur langue et qu'il fut le juge de la flotte de Míl. Il y est aussi expliqué qu'il fut appelé Caí Cainbrethach ( Caí aux bons jugements) et qu'il donna des jugements de la Loi (de Moïse) ; raison pour laquelle ils sont abondants dans la loi irlandaise<sup>3703</sup>.

### 1. 3. f. Selon l'*Historia Brittonum* et le *Lebor Bretnach*.

L'*Historia Brittonum*, après avoir présenté les différentes invasions d'Irlande, présente sa version des origines des Gaels :

Si quelqu'un, maintenant, veut savoir, quand ou à quelle époque l'Irlande fut inhabitée et déserte, voici ce que les Irlandais savants m'ont expliqué. Quand les enfants d'Israël traversèrent la Mer Rouge, les Égyptiens vinrent, les poursuivirent et se noyèrent ainsi qu'il est écrit dans la loi. Il y avait, parmi les Égyptiens, un scythe de noble naissance avec une grande famille. Il avait été chassé de son royaume et était là quand les Égyptiens furent noyés, mais il n'était pas allé poursuivre le peuple de Dieu. Ceux qui avaient survécu tinrent conseil et ils le chassèrent afin qu'il ne s'emparât pas de leur royaume et ne l'occupât point, leurs champions ayant été noyés dans la Mer Rouge. Il fut chassé et il voyagea pendant quarante-deux ans en Afrique. Ils vinrent aux Autels des Philistins, par le lac des Salines ; passèrent entre Rusicada et les montagnes de Syrie ; traversèrent le fleuve Malva, passèrent par la mer jusqu'aux Colonnes d'Hercule, naviguèrent sur la Mer Tyrrhénienne et arrivèrent jusqu'en Espagne et vécurent là-bas pendant de nombreuses années ; et ils prospérèrent et se multiplièrent au-delà de toute mesure, et leur peuple se multiplia considérablement. Alors, ils vinrent en Irlande mille deux ans après que les Égyptiens se fussent noyés dans la Mer rouge (...)<sup>3704</sup>.

3702 *Scél na Fír Flatha* §24 = Stokes 1891a : 192-193, 211.

3703 *Sanas Cormaic* §144 = Meyer 1912 : 14, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 22.

3704 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §15 = Lot 1934 : 158-159.

La version du *Lebor Bretnach* ne diffère véritablement que par quelques détails. Le pharaon noyé est identifié à Cincris et la crainte des Egyptiens vis à vis de la prise du pouvoir par le noble scythe est expliquée par le fait qu'il est le beau-fils de Pharaon. Ensuite, certains détails géographiques de leur périple changent<sup>3705</sup>. Une fois qu'ils sont arrivés en Espagne, le texte est complètement différent de celui de l'*Historia Brittonum*. Il est dit qu'ils restèrent en Espagne jusqu'à la venue des Fils de Míl en Irlande, avec trente navires et trente couples dans chacun, mille deux ans après l'engloutissement de Pharaon<sup>3706</sup>.

### 1. 3. g. Dans le *Can a mbunadus na nGaédel*.

Dans ce poème, après la description de la prospérité des Gaels sous le règne de Pharaon, où ils apparaissent comme récitant des poèmes dans leurs assemblées et des histoires de batailles<sup>3707</sup>, le récit du départ des Hébreux, de la traversée de la Mer rouge et de la noyade de Pharaon et de ses troupes nous est racontée. On apprend, dans ce poème, que les enfants de Nél suscitent la colère de Pharaon, car ils ne se joignent pas à lui. Après la mort de celui-ci, « le peuple d'Egypte fut redouté par les fils de Nél, de peur qu'ils ne les asservissent »<sup>3708</sup>. Les Gaels « saisirent les vaisseaux de Pharaon » et s'enfuirent par la Mer Rouge. De là, ils passèrent par l'Inde et l'Asie jusqu'en Scythie, via la Mer Caspienne. Il est dit ensuite qu'« ils laissèrent Glas à Coronis, sur la Mer de Lybie ». Ensuite est mentionné Sru, fils d'Esru, qui fit le tour par le nord jusqu'aux Monts Riphées avant de s'installer en Golgathia<sup>3709</sup> où ses descendants s'installèrent durant deux cents ans. Les deux quatrains suivants, ne se retrouvent que dans la version du *Livre de Leinster*, qui passe paradoxalement du Gaethligh jusqu'aux îles de la méditerranée en passant par le nord. Ensuite, ils naviguent par la Sicile, la Crête, par les Colonnes d'Hercule jusqu'à l'Espagne. Bregond prend alors possession de ce territoire. La ville de Brigantia, décrite comme « la cité d'une centaine de chefs », est mentionnée ensuite ; ainsi que la Tour de Breogan, le « délicieux siège sur lequel il s'asseyait »<sup>3710</sup>.

---

3705 *Lebor Bretnach* §11 = Todd 1848 : 52-55. Ainsi, le lac des Salines est remplacé par « les sources de Salmara », Rusicada par « les Ruiseagdae » - vu comme un nom de peuple, les Monts Azaré par « le Mont Iasdaire », le fleuve Malva par « la rivière Mbalb », la Mer Tyrrhénienne par « la Mer de Gadidon ».

3706 *Lebor Bretnach* §11 = Todd 1848 : 54-55.

3707 *Can a mbunadus na nGaédel* ll. 73-76 = Todd 1848 : 230-231. Une autre traduction de ce passage serait selon Todd (1848 : 231 n. 14) « ils aimaient la poésie dans leurs assemblées et ils étaient belliqueux (ou nombreux) ».

3708 *Can a mbunadus na nGaédel* ll. 77-92 = Todd 1848 : 232-233.

3709 *Can a mbunadus na nGaédel* ll. 93-110 = Todd 1848 : 232-235.

3710 *Can a mbunadus na nGaédel* ll. 111-132 = Todd 1848 : 234-241.

### 1. 3. h. L'histoire des Gaels, d'après le *Suidigud Tellaig Temra*.

Dans ce texte, ce récit est exposé, à la demande de Trefuilngid Tre-Eochair, par le roi Conaing Bec-Eclach. Il lui raconte que les Goïdels sont issus des enfants de Míl d'Espagne et des Grecs. Il évoque la venue de leurs ancêtres en Egypte après la dispersion babélique. Nél, fils de Fénus et Gáedel Glas sont nommés comme étant leurs princes là-bas. Ensuite, il explique, en paraphrasant et citant le poème X du *LGÉ*, les éponymes Féni, Gael et Scot. Scota est présentée comme étant la fille de Pharaon, l'épouse de Nél et l'ancêtre des Gaels<sup>3711</sup>.

Ils s'enfuirent ensuite, consécutivement à la sortie d'Égypte des Hébreux et la noyade de Pharaon, par peur du retour de Pharaon ou de leur mise en esclavage par les Égyptiens, car ils n'ont pas poursuivi les Hébreux. Ils prirent alors dix navires de Pharaon, en passant par la Mer Rouge, l'Inde, la Scythie, la Mer Caspienne, les Marais Maéotiques, la Méditerranée et, enfin l'Espagne au-delà des colonnes d'Hercule<sup>3712</sup>.

Après avoir situé l'Espagne à la demande de Trefuilngid, Conaing poursuit en indiquant que c'est Íth fils de Breogan qui vit les montagnes d'Irrus, au sud de l'Irlande, depuis la Tour de Breogan et qu'il alla espionner l'Irlande pour les Fils de Míl et que c'est en suivant sa trace qu'ils arrivèrent, neuf ans après la sortie d'Égypte des Hébreux<sup>3713</sup>.

Ce texte est intéressant, dans le sens où il nous donne une version condensée de l'histoire des Gaels, tout en les faisant partir d'Égypte peu après la mort de Pharaon et en omettant les différentes figures de l'errance des Gaels, ce qui est logique, vu que, entre la fuite d'Égypte et la conquête de l'Irlande seules neuf années s'écoulèrent.

### 1. 3. i. Une origine différente des Gaels, d'après les *Scottorum Origines Fabulosae*.

Ce récit est inséré au début de la *vita* de Cadrée, un obscur saint écossais actif à Metz entre 950 et 975<sup>3714</sup>. Le manuscrit original de ce texte, désormais perdu, appartenait au monastère ardennais de Saint-Hubert. Il fut édité d'après celui-ci par John Colgan dans ses *Acta Sanctorum Hiberniae*, publiés à Louvain en 1645<sup>3715</sup>. Contrairement aux textes précédents qui étaient tous liés, de près comme de loin, à la tradition du *LGÉ*, ce récit, inséré au début de la vie de saint Cadrée, ne semble pas s'y rattacher, si ce n'est par certains détails :

Un ancien groupe était alors établi sur la rivière Pactole – qui sépare les royaumes de Carie et de Lydie – la cité de Choriscon, dont les habitants, grecs par la langue et la lignée, étaient engagés dans diverses formes de travaux. Dans la poursuite [de ceux-ci], ils embarquèrent en bateau au-delà de Patmos et Abydos – des îles de l'Hellespont –

3711 *Suidigud Tellaig Temra* §16 = Best 1910 : 140-141.

3712 *Suidigud Tellaig Temra* §17 = Best 1910 : 142-143.

3713 *Suidigud Tellaig Temra* §18 = Best 1910 : 142-143. Le reste du texte ne décrit pas la conquête de l'Irlande par les Milésiens.

3714 Sur ce saint, cf. Macquarrie 1997 : 199-210 ; Dumville 2001.

3715 Ó Riain 2009 : 33.

jusqu'à ce qu'ils arrivent en Thrace supérieure. Captivés par la richesse de ce royaume, ils retournèrent vers leur terre natale et, peu de temps après, ayant construit une flotte, ils embarquèrent avec leurs femmes, leurs enfants et tous leurs biens meubles, en alliance avec les habitants de Pergame et Lacédémone, vers le pays dont ils désiraient prendre possession.

Peu après être entrés dans l'Hellespont, le vent du nord se leva, et, tandis qu'ils luttèrent vainement contre cela, les îles d'Éphèse et de Mélos tombèrent loin d'eux. De cette façon, laissant derrière eux Ortygia, ils passèrent par les îles des Cyclades, à travers la Mer des Carpathes, jusqu'à ce qu'ils arrivent en Crète, une péripétie de laquelle ils s'émerveillèrent. De là, espérant une patrie à eux, ils remontèrent dans leurs navires, et, le vent Vulturnus s'étant levé à leur proue, ils obliquèrent dans la baie de Sicile. Et ils auraient atteint rapidement la grande Mer Africaine, si la force excessive du vent ne les avait pas conduits entre la Corse et la glorieuse Sardaigne – des lieux, merveilleux à raconter, qui guérissent les yeux affectés et frappent les voleurs d'aveuglement – si bien que, égarés sur la mer Gallicane, ils approchèrent des côtes de Ligurie.

Alors, que devaient-ils faire ? Le soleil s'était caché et, à la fois, la lune et les étoiles avaient condamné le jour à une profonde obscurité. Il n'y avait pas de terre, mais une tempête si effrayante que vous l'auriez cru confondre les vagues terrestres avec les célestes, et le chaos, comme vous l'imaginez, faisait un mélange de tout, comme dans les temps anciens. L'espoir de survie avait été enlevé à ces malheureux gens : en effet, qui parmi eux n'aurait pas frémé face à d'aussi grands dangers ? Car pas même Énée ou Ulysse, qui endurèrent beaucoup, comme les histoires le relatent, n'auraient pu supporter de telles choses.

Et, alors, laissant dans leur sillage les déluges liguriens, ils naviguèrent entre les îles Baléares, jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'espagnole Ibiza. Pas longtemps après, tout en étant entraînés au-delà des rochers, appelés, par une ancienne erreur, parce qu'ils étaient plus hauts qu'aucune personne vivante, Colonnes d'Hercule, ils entrèrent dans l'Océan occidental par les eaux gaditanes. De là, avec un vent s'élevant du sud-ouest, ils arrivèrent finalement, après d'immenses dangers, à Ultima Thulé. En vérité, sous le regard céleste, par pitié pour ce qui était à venir, il dit : « j'appellerai un peuple qui n'est pas le mien mon peuple et ceux qui ne reçurent aucune pitié la recevront ». Il apaisa les vents, et lissa la surface de la mer. Et puisqu'ils ne savaient pas où ils étaient, ayant passé un certain temps à se restaurer et à réparer leurs navires, ils s'en remirent, à la manière des païens, à la Fortune ; ils confièrent leurs voiles aux vents et leur flotte à Neptune. Et avec Dieu les orientant sur un parcours prospère, ils touchèrent finalement terre près d'une montagne en Irlande, appelée Crúachán Féile (*Cruachan feli*).

Crassus avait [alors] teinté la Chaldée de son propre sang ; le grand Pompée était consul sur la République de Rome ; Jules César punissait les Gaulois rebelles dans la guerre qui dura sept ans. Touchant terre, alors, pour explorer, comme il est de coutume, la situation du lieu et les mœurs et le comportement de ses habitants, ils trouvèrent le peuple picte. Les habitants de l'ancienne ville irlandaise de Clon[macnoise] (*Cloin*) sur la rivière Shannon, venus pour mettre le feu à leurs navires, furent rapidement défaits et privés de leurs armes. Voyant que le pays était fertile en lait et en miel, les Chorischi, à force de batailles fréquentes avec les insulaires, envahirent la métropole d'Armagh (*Artmacham Metropolim*) et toute la terre entre le Lough Erne et le Lough Neagh (*lacus Erne & Ethioch*). Alors, se répandant dans toutes les directions, ils saisirent la cité de Kildare (*Celdar ciuitatem*) et celle aussi de Cork (*Cor[c]ach*), une ville des gens du Munster (*Muminensium vrbem*). Et ainsi rassurés, ils assiégèrent et prirent possession de la ville de Bangor en Ulster (*Benchor Vllidiaie vrbem*).

De nombreuses années passèrent jusqu'au jour où, traversant la mer la plus proche d'eux, ils occupèrent l'île d'Euea, maintenant appelée Iona. Nullement satisfaits, après avoir exploré la mer proche de Bretagne, ils s'installèrent le long de la rivière Rosis dans le royaume de Rossia. Se dirigeant vers les villes de Rigmonath et Bellethor, lesquelles ne sont pas éloignées l'une de l'autre, ils en prirent possession. De cette manière, tout le pays fut appelé Chorischia d'après leur nom. Plus tard, après que Nelus ou Niulus, fils d'Énée de Lacédémone, qui était leur prince, et avait auparavant gagné son épouse égyptienne, Scota, par la guerre, ils l'appelèrent Scotia, d'après le nom de son épouse, le transformant depuis la forme dans la langue natale. Après le passage des années, ayant été équipés avec les armes de la foi par le bienheureux Patrick, ils courbèrent leurs nuques devant le seigneur Christ et nombre d'entre eux, rivalisant alors dans le stade de la foi, atteignirent la récompense éternelle de la palme [du martyr] et, portant une couronne dans le sanctuaire de Dieu, ils se tiennent à côté du Christ. [l'auteur exprime ensuite le fait que, puisque leurs actes sanctifiés ont déjà rempli des pages, il ne va pas se charger d'un travail supplémentaire qui a déjà été écrit]<sup>3716</sup>.

Ce texte nous présente un voyage des ancêtres des Scots, ayant pris pied en Irlande avant de prendre possession de l'Écosse. Leur périple commence en Asie Mineure et se termine en Irlande, à

3716 *Scottorum origines fabulosae* = Ó Riain 2009 : 35-38, 40-42.



Ultima Thulé. Ce périple, est ponctué d'incohérences géographiques<sup>3717</sup>. Les références à l'histoire romaine placent l'arrivée des futurs Scots dans les années 60-50 avant J.-C., ce qui est tout à fait incohérent avec la chronologie du *LGÉ*<sup>3718</sup>. De plus, les différentes localisations apparaissant dans le récit de la conquête de l'Irlande et de l'Écosse sont en lien avec leur passé chrétien et la royauté écossaise. Leur arrivée à Crúachán Féile se situe près du site du pèlerinage patricien de Croagh Patrick. Clonmacnoise, Bangor, Kildare et Cork sont de grands centres ecclésiastiques. Armagh est la grande métropole de l'Irlande. Enfin, avant d'arriver en Écosse, ils prennent Iona, le point d'origine du christianisme écossais<sup>3719</sup>. Pour ce qui est des références à la royauté écossaise, Rigmonath « Colline Royale » est un ancien nom de Saint Andrew, l'un des grands sièges de cette royauté ; et Bellethor est un ancien nom de Scone, le site de couronnement des rois écossais<sup>3720</sup>. La référence aux Pictes peut être en rapport avec les origines écossaises de Cadrée, voire avec une localisation au nord de l'Irlande de ce peuple, déduite du récit des origines pictes selon Bède<sup>3721</sup>.

Au vu de cela, on peut légitimement se demander le lien entre ce texte et la tradition du *LGÉ*. Cependant, plusieurs points communs avec nos textes apparaissent. Le plus étroit est la mention de Scota comme femme égyptienne d'un certain Nelus ou Niulus, prince des Scots, et éponyme des Scots et de leur pays. Ce Nelus/Niulus est dit ici fils d'Énée de Lacédémone. Le nom d'Énée apparaît à la fois comme une corruption de celui de Fénius Farsaid et une possible référence érudite à un ambassadeur spartiate homonyme de la Guerre du Péloponnèse<sup>3722</sup>, du fait de l'association des ancêtres des Scots avec des Lacédémoniens. Enfin, on remarquera que ce récit fait des Scots un peuple de langue et d'origine grecque, un détail que l'on retrouve dans le *LGÉ*.

Selon P. Ó Riain, le paysage christianisé développé à travers ce texte devait servir à donner du sens à cette *vita* pour ses lecteurs continentaux. Il considère que l'hagiographe devait être continental, et devait l'essentiel de ses informations au monastère de Metz où il rédigea ce texte, tandis que sa connaissance des éléments les plus rares de la géographie irlandaise devaient lui venir d'un ecclésiastique d'Armagh et peut-être même d'un proche de la famille d'Eochaid úa Flainn, voulant promouvoir les intérêts de sa communauté<sup>3723</sup>. Cependant, selon M. Clarke, la différence de style entre le reste de la *vita* et ce prologue, ainsi que les détails sur l'Irlande donnés dans celui-ci

3717 Ainsi, comme remarqué par P. Ó Riain (2009 : 35-36 n. 16-20), les lieux décrits dans le périple jusqu'en Irlande ne représentent pas une géographie réelle. Ainsi, La Lydie et la Carie sont, non seulement, deux royaumes du sud-ouest de l'Asie Mineure qui ne sont pas séparés par le Pactole, mais aucune cité dont le nom ressemble à Choriscon n'y est localisée. L'île de Patmos est dans les Cyclades et non pas sur l'Hellespont, tandis qu'Abydos n'est pas une île, mais une ville côtière. Ephèse n'est pas une île et Melos fait aussi partie des Cyclades, ainsi que Ortygia, qui est un autre nom de Délos.

3718 Ó Riain 2009 : 42.

3719 *Ibid.* : 42-43.

3720 *Ibid.* : 41 n. 36.

3721 *Ibid.* : 40 n. 33.

3722 *Ibid.* : 42 n. 38, 43 n. 41.

3723 *Ibid.* : 43-44.

tendent à donner une origine purement irlandaise à cette partie du texte<sup>3724</sup>. Cela rejoint finalement une hypothèse d'Ó Riain qui voyait dans l'informateur un compagnon de Cadróe originaire d'Armagh<sup>3725</sup>.

### 1. 3. j. La fuite de Gáedel, d'après le *Saltair na Rann*.

Ce passage suit le récit que fait ce poème de l'engloutissement des troupes de Pharaon :

Gáedel était dans le pur pâturage en Egypte à cette époque ; il lui avait été donné devant tous les enfants, la fille respectée de Pharaon.

Gáedel le vertueux n'alla pas après l'armée, car il était un prophète, discernant les histoires, par peur du Dieu d'Israël.

Après cela, Gáedel Glas alla par bateau au large de la grande mer. Il fit face aux difficultés de la mer lente par peur de la colère de Pharaon.

Le beau Gáedel alla alors avec victoire au nord-est de l'Inde jusqu'à ce qu'il ait touché terre, un rapport clair, sur l'île de Taprobane.

Il quitta l'île de Taprobane, que les troupes remplirent, pour un certain temps vers le nord-ouest ; il fut dans leurs villages durant un certain nombre d'années, dans les régions caspiennes<sup>3726</sup>.

Ce texte nous présente un départ d'Egypte des Gaels en décalage avec les témoignages précédents. Ici, Gáedel prend la place de Nél, en tant que beau-fils de Pharaon et contemporain de l'Exode. Nél n'apparaît même pas et nous ne savons rien des origines de Gáedel. Le nom de Scota n'apparaît pas et l'on peut se demander si la fille de Pharaon mentionnée ici n'est pas identique à celle qui sauve Moïse et qui est nommée dans ce poème comme s'appelant Termod<sup>3727</sup>.

Le statut de Gáedel est également augmenté, puisqu'il apparaît dans ce texte comme étant un prophète capable de discerner la volonté de Dieu et c'est la crainte de Pharaon qui le fait s'enfuir par mer. En dépit de la brièveté du récit, le périple incomplet de Gáedel mentionne Taprobane et les régions caspiennes.

Ce Gáedel prenant le rôle égyptien et l'épouse de Nél, que nous avons déjà rencontré plus brièvement dans les écrits de Giraud de Cambrie, sera beaucoup plus développé dans les chroniques écossaises.

---

3724 Clarke 2015 : 469-470.

3725 Ó Riain 2009 : 45.

3726 *Saltair na Rann*, ll. 3993-4012 = Greene.

3727 *Saltair na Rann*, ll. 3697-3708 = Greene. La princesse égyptienne qui recueille Moïse est nommée Tharmuth dans le *Livre des Jubilés* (47:5 = Charles 1971 : 248) et sous la forme Tharmutis chez Flavius Josèphe (*Antiquités Judaïques*, II 9 5 = Thackeray 1930 : 260-263). Au vu du nom dans le *Saltair na Rann*, la source de celui-ci semble être Flavius Josèphe.

### 1. 3. k. L'origine des Scots d'après les chroniques écossaises.

De la comparaison entre  $\alpha', \gamma$  et  $\delta$ , Dauvit Broun déduit les traits suivants concernant le récit des origines écossaises qui nous intéressent, selon la *Legenda Sancti Brendani*<sup>3728</sup>. Cette pseudo-histoire commence en Grèce, à Athènes, où un certain guerrier régnant (Fordun), un noble chevalier (Grey) ou Sir Newil (= Nenuial), un Scythe qui vint jusqu'en Grèce et qui descend par Iaphet de Noé à la vingtième génération (Wyntoun) avait un fils nommé Gaythelos (Fordun), Gaidel (Grey) ou Gedil-Glayis (Wyntoun) qui épousa la fille de Pharaon, Scota. Ce Gaythelos/Gaidel qui était fort et courageux (Fordun), chevaleresque (Grey) ou d'une grande essence (Wyntoun : *of gret pithe*) fut accompagné en Égypte par les jeunes gens de son pays (Fordun, Grey). Seul Fordun mentionne que Gaythelos fut chassé de Grèce à cause de sa turpitude et de celle de ses suivants. Grey et Wyntoun disent qu'il eut de Scota une belle descendance (Grey : *bele engendrure* ; Wyntoun : *barnys fair*)<sup>3729</sup>. Par la suite, Gaythelos/Gaidel/Gedil-Glayis part d'Égypte et arrive en Espagne par la Mer Méditerranée, après en avoir été chassé (Fordun, Wyntoun). Là, après avoir conquis le pays, il fonde Brigantia, une tour sur les bords de l'Èbre (Fordun, Wyntoun) ou un château en haut d'une montagne au bord de la mer Hibernique (Grey), lieu à partir duquel il tient le pays en obéissance (Grey, Wyntoun)<sup>3730</sup>.

La tradition  $\varepsilon$  ajoute à  $\alpha'$  l'identité du père de Gaythelos comme étant un certain Neolus ou Heolus<sup>3731</sup>. Puis, elle mentionne que, après l'engloutissement de Pharaon et de ses troupes – six cent chars, cinquante mille chevaux et deux cent mille fantassins – dans la Mer Rouge trois mille six cent ans après la création du monde, Gaythelos Glas, qui avait refusé de poursuivre les Hébreux est chassé d'Égypte, avec tous les nobles des Grecs et tous ceux, égyptiens, ayant survécu<sup>3732</sup>. Puis ces nobles élisent Gaythelos comme leur chef et voyant qu'ils sont confrontés à une trop grande force populaire et que le retour en Grèce est impossible du fait de ses crimes, Gaythelos décide, sur l'avis de ses conseillers, de conquérir un nouveau pays occupé ou d'en coloniser un qui n'est pas peuplé, après avoir pris la mer<sup>3733</sup>. Accablé par les épreuves de leur voyage, ils accostent en Espagne à la recherche de provisions. Ils sont accueillis agressivement par les indigènes. Après les avoir vaincus, Gaythelos retourne sur le rivage et installe son campement sur une certaine colline d'où il peut voir aisément ses ennemis. C'est celle-ci qui deviendra, après la soumission des indigènes qui

---

3728 Nous nous référons donc à ses conclusions et ses résumés, tout en citant les références des différentes sources qu'il emploie plutôt que de citer directement celles-ci, ce qui complexifierait et allongerait inutilement notre propos.

3729 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* VIII 3 = Skene 1871 : 9 ; Thomas Grey, *Scalacronica* = Broun 1999 : 87 ; Andrew Wyntoun, *Original Chronicle* II 8 631-649 = Broun 1999 : 98.

3730 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XIV 2 = Skene 1871 : 13-14 ; Thomas Grey, *Scalacronica* = Broun 1999 : 87 ; Andrew Wyntoun, *Original Chronicle* II 8 650-680 = Broun 1999 : 98-99.

3731 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* VIII 1 = Skene 1871 : 9. cf. Broun 1999 : 74-75.

3732 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* X 1 = Skene 1871 : 10-11. cf. Broun 1999 : 75.

3733 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XI 1 = Skene 1871 : 11-12. cf. Broun 1999 : 74-75.

la construiront, la ville de Brigantia où il construisit en son centre une tour d'une hauteur excessive qui peut encore être vue. Il passa là le reste de sa vie en guerre perpétuelle contre les indigènes<sup>3734</sup>. On notera également, même si D. Broun ne parle aucunement de ce passage, que le successeur d'Hyber en Espagne est un certain Nonael<sup>3735</sup>.

Le « Partholón account » nous dit quant à lui que Gaythelos, petit-fils de Nemrod fut chassé de son pays natal, à cause de ses desseins tyranniques et, suivi par un grand nombre de jeunes gens, il arriva, après de nombreuses tribulations guerrières, en Égypte, à la recherche de provisions. Là, il s'allie au Pharaon pour garder en captivité les Hébreux et il se marie avec la fille unique du Pharaon, Scota, dans le but de succéder à celui-ci sur le trône d'Égypte<sup>3736</sup>. À la mort du Pharaon, les Égyptiens, ne voulant pas d'une royauté étrangère, le forcent à partir avec sa famille et leur suite. Il décide alors, ayant en mémoire les déboires qu'il avait subis dans son pays natal, de se diriger vers l'ouest, où il savait que les habitants de ces contrées, pour les avoir combattus, étaient peu nombreux et peu belliqueux<sup>3737</sup>. Il entre alors en Afrique par la rivière Ansaga et reste quelque temps en Numidie. Leur errance, qui dure quarante ans, est comparée à celle des Hébreux dans le désert et finalement, ils prennent la mer pour arriver en Espagne au large des îles de Cadix<sup>3738</sup>. Ils vivent alors misérablement pendant deux cent quarante ans en Espagne, où ils sont continuellement attaqués par les indigènes qui ne leur laissent que les lieux sauvages des Pyrénées pour vivre<sup>3739</sup>. Après la mort de Gaythelos, Scota et leur famille, c'est un certain Pertholomus qui guide les Scots vers l'Irlande, comme vu dans le chapitre IV<sup>3740</sup>.

D'autres passages de la *Chronica Gentis Scottorum* qui ne permettent pas de reconstituer une autre source sont celui où Gaythelos est envoyé par son père Neolus, un allié du Pharaon, pour assister celui-ci contre les Éthiopiens qui ravagent son royaume, ce qui entraîne le mariage de Gaythelos avec Scota pour cimenter cette alliance<sup>3741</sup> ; celui où la cause du départ de Gaythelos est évoquée comme étant les plaies d'Égypte qui provoquent paniques et fuites<sup>3742</sup> ; celui où Gaythelos et les siens s'embarquent sur des navires préparés, en direction de l'ouest sur la Méditerranée<sup>3743</sup> ; et celui où après avoir subi de nombreux dangers, ils arrivent, par hasard, en bateau, en Espagne, alors que leurs provisions arrivent à leur terme<sup>3744</sup>.

---

3734 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XIV 1 = Skene 1871 : 13. cf. Broun 1999 : 75.

3735 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XX = Skene 1993- : I 17.

3736 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* VIII 4 = Skene 1871 : 9-10. cf. Broun 1999 : 76-77.

3737 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* X 2, XI 2 = Skene 1871 : 11-12. cf. Broun 1999 : 76-77.

3738 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XII 1 = Skene 1871 : 12. Cf. Broun 1999 : 77.

3739 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XX 2 = Skene 1871 : 18-19. Cf. Broun 1999 : 76-77.

3740 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XXI 2 = Skene 1871 : 19. Cf. Broun 1999 : 76-77.

3741 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* VIII 2 = Skene 1871 : 9. Cf. Broun 1999 : 77.

3742 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XIII 1 = Skene 1871 : 13. Cf. Broun 1999 : 77.

3743 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XI 3 = Skene 1871 : 12. Cf. Broun 1999 : 77.

3744 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XII 2 = Skene 1871 : 13. Cf. Broun 1999 : 77.

D'autres récits concernant les origines écossaises sont à signaler. Dans la *Déclaration d'Arbroath* de 1320, une lettre en latin envoyée au pape Jean XXII dans le but de confirmer le statut souverain et indépendant de l'Ecosse sous Robert Bruce, il est fait référence à la pseudo-histoire écossaise héritée de l'Irlande. Il y est dit que la nation écossaise voyage depuis la Grande Scythie, à travers la Mer Tyrrhénienne et les Colonnes d'Hercules, jusqu'en Espagne où elle résida pendant longtemps parmi les plus sauvages des peuples, mais sans jamais être soumise par aucun d'entre eux. Puis, cette nation se rendit, mille deux cent ans après la traversée de la Mer Rouge par les Hébreux en Ecosse où elle chassa les Bretons, détruisit les Pictes et supporta les assauts des Norvégiens, des Danois et des Anglais, tout en étant libre de toute servitude, selon le témoignage des sources anciennes<sup>3745</sup>. Dans le *Processus*, Walter Bisset raconte que Scota, la fille du Pharaon d'Égypte, accosta en Irlande avec une armée et une grande flotte. Ensuite, après avoir pris avec elle des Irlandais et leur siège royal, ils firent la conquête de l'Ecosse, en soumettant les Pictes ; et c'est d'elle que vient le nom du peuple et du pays jusqu'à ce jour<sup>3746</sup>. Une idée similaire est contenue dans une chanson anglo-normande du début du XII<sup>e</sup> siècle, *La Piere d'Escoce*<sup>3747</sup>, et dans la *Vie d'Edward II*<sup>3748</sup>, écrite peu après sa mort en 1327, où Scota vient en Écosse accompagnée de son mari Gáedel. Il semble qu'une première version du *Processus* de Bisset, donc aux alentours de 1301, avait introduit l'idée que Scota était venue en Irlande, tout en ayant chassé les Bretons d'Alba, devenant ainsi l'éponyme des Écossais et de leur pays<sup>3749</sup> et permettant de faire de l'Écosse la patrie immémoriale des Scots dans leur pseudo-histoire<sup>3750</sup>.

Au sujet de la relation entre ces chroniques et le *LGÉ*, de nombreuses similarités et divergences apparaissent. Ainsi, D. Broun note que la pseudo-histoire écossaise mentionne Gáedel fils de Nél et de Scota, fille de Pharaon, ainsi que l'Égypte et Brigantia en Espagne, comme dans le *LGÉ*, ce qui a été vu traditionnellement comme une preuve de la consultation de sources irlandaises par Fordun. Cependant, les différences l'emportent sur les concordances, puisque Fordun donne à Gáedel le rôle principal dans son récit, de l'Égypte à l'Espagne, alors que c'est Nél qui tient le rôle dans l'épisode égyptien et que ce sont les descendants de Gáedel qui sortent d'Égypte, alors qu'il est déjà mort ; sans oublier que Scota n'est pas présentée chez Fordun comme sa mère mais son épouse. Tout cela prouvait bien que Fordun et ses sources ont utilisé une tradition indirecte du *LGÉ*<sup>3751</sup>.

---

3745 *La Déclaration d'Arbroath* = Cowan 2003 : 144-147.

3746 Walter Bower, *Scotichronicon*, XI 62 1-8 = Watt *et al.* 1987-1998 : VI 182-183. Cf. Broun 1999 : 120.

3747 *La Piere d'Escoce* = Legge 1959. Cf. Broun 1999 : 120.

3748 *Vita Edwardi Secundi* = Denholm-Young 1957 : 132. Cf. Broun 1999 : 120.

3749 Walter Bower, *Scotichronicon*, XI 49 42-58 = Watt *et al.* 1987-1998 : VI 142-143. Cf. Broun 1999 : 120.

3750 Broun 1999 : 120-121.

3751 *Ibid.* : 12-13, 130.

En ce qui concerne le « Partholón account », D. Broun a montré qu'il était issu du traitement de l'*Historia Brittonum* par Henry de Huntingdon dans son *Historia Anglorum*, dont les six versions ont été écrites entre 1129 et 1154, qui tire ses sources pour son livre I, chapitre 11, de la recension vaticane de l'*Historia Brittonum* et de l'*Histoire Ecclésiastique* de Bède<sup>3752</sup>. Ce passage inclut l'exil du noble Scythe, ancêtre des Scots, de l'Égypte jusqu'en Espagne puis, de là, en Irlande. La contribution d'Henry de Huntingdon à ce récit concerne l'hostilité des Égyptiens au noble Scythe, de peur d'être assujettis par lui, comme raison de son exil et l'observation que les habitants de la Navarre parlent gaélique. Ce dernier point ayant pu être l'origine du positionnement espagnol des Scots dans les Pyrénées. Cette idée aurait pu également venir des écrits de Geoffroy de Monmouth qui fait de Partholón le meneur d'une expédition de Basques. Si la localisation pyrénéenne vient de Geoffroy, l'auteur du « Partholón account » l'a considérablement retravaillé, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur Partholón<sup>3753</sup>. D. Broun conclut de cela que le « Partholón account » a été composé entre la publication de l'*Historia Regum Britanniae* par Geoffroy en 1136 (ou de l'une des dernières versions de l'*Historia Anglorum*) et avant 1301, par un auteur écossais qui ne semble pas avoir eu accès aux sources gaéliques<sup>3754</sup>. Cette mention de la parenté entre Irlandais et habitants des Pyrénées semble avoir été inspirée par des sources écossaises inconnues, elles-mêmes dérivées de documents irlandais appartenant à une version perdue ou censurée du *LGÉ*, comme nous le montre la mention de la Biscaye, dans les *Annales de Clonmacnoise*, ou de l'arrivée des Gaels dans les Pyrénées, dans *Lc*<sup>3755</sup>.

Il n'en reste pas moins que la source ultime d'*α* est, comme dans le cas précédent, la vie d'un saint irlandais, mentionnant une origine grecque du peuple concerné et les noms de certains des meneurs que l'on trouve dans le *LGÉ*, en particulier *Scota*. La grande différence entre ces deux textes est le fait que l'auteur de la *Legenda Sancti Brendani* s'est basé sur des informations beaucoup plus proches de la tradition principale du *LGÉ*.

### 1. 3. 1. Les péripéties des Gaels selon les annales irlandaises.

Trois annales irlandaises – les *Annales d'Inisfallen*, les *Annales de Roscrea* et le *Chronicon Scotorum*<sup>3756</sup> – donnent leurs versions de l'origine des Milésiens, à travers la venue de Míl en Égypte que nous avons déjà rencontrée dans la tradition du *LGÉ*. En effet, les deux premières annales donnent, après avoir synchronisé la prise de l'Irlande par les Fils de Míl, la généalogie de leur père.

---

3752 Greenway 1996 : xc-xci.

3753 Cf. pp. 260-261.

3754 Broun 1999 : 79-81.

3755 Jaski 2009 : 57-59.

3756 *Annales d'Inisfallen* §35 = Mac Airt 1951 : 5-6, 46 ; *Annales de Roscrea* = Jaski – Mc Carthy 2012: 2 ; *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 10-13.

Selon les *Annales d'Inisfallen*, Míl est « fils de Bile, fils de Bríge, fils de Ném, fils de Dá Thó, fils de Bregant, fils de Brath, etc. jusqu'à Adam ». Dans les *Annales de Roscrea*, une généalogie similaire est donnée, si ce n'est que Ném et Dá Thó n'y figurent pas, pas plus que la mention finale après Brath. Les trois annales disent qu'il est originaire de Scythie et qu'il en fut exilé, car il tua Reflor/Reflóir, fils de Nemi/Neman>Nama et, uniquement dans *Annales de Roscrea*, petit-fils de Bregond, dans une lutte pour la souveraineté. *Annales d'Inisfallen* et *Annales de Roscrea* donnent la même composition pour son expédition : quatre navires comportant chacun quinze couples et un mercenaire célibataire. Le *Chronicon Scotorum* donne une expédition de cent navires comportant chacun quinze couples avec des mercenaires célibataires sans que le nombre de ces derniers dans chaque bateau ne soit donné. Dans les trois textes, depuis la Scythie, ils atteignent Taprobane où ils restent trois mois, puis passent trois mois sur la Mer Rouge – sauf dans AI où le nom de la mer n'est pas spécifié – avant d'atteindre l'Égypte. Ils y restent sept (*Annales d'Inisfallen*) ou huit ans (*Annales de Roscrea*, *Chronicon Scotorum*) apprenant divers arts. Les trois textes font épouser Scota, fille de Pharaon, par Míl. Seuls *Annales d'Inisfallen* et *Annales de Roscrea* indiquent que la raison de leur départ la huitième année fut l'engloutissement de Pharaon dans la Mer Rouge. Après cela, dans les trois textes, ils partent sur la Grande Mer avec la même compagnie, plus Scota, et atteignent Taprobane où ils restent un mois, puis naviguent ensuite autour de la Scythie jusqu'à atteindre l'estuaire de la Mer Caspienne. Ils y restent alors immobiles pendant vingt-sept jours, à cause du chant des sirènes jusqu'à ce que Caicher les sauve, sans que les détails de son action ne soient donnés. Ils naviguent alors le long des Monts Riphés vers le nord et ils gagnent la Dacie, où ils restent un mois. Le druide Caicher leur dit qu'ils ne s'arrêteront pas tant qu'ils n'auront pas atteint l'Irlande. Ils naviguent alors au-delà de la Gothie et de la Germanie jusqu'à Brigantia et accostent en Espagne. Ils trouvent cette terre inhabitée à leur arrivée. Ils y restent trente ans. C'est cette occupation de l'Espagne qui valut, selon les *Annales d'Inisfallen*, le qualificatif « d'Espagnol » (*Espáin*) à Míl. Pour les *Annales de Roscrea* et le *Chronicon Scotorum*, c'est à cause des cinquante-quatre batailles qu'il gagna contre les Frisons, les Lombards et les Bachru, pour la souveraineté de l'Espagne et c'est pour cela qu'il fut appelé Míl l'Espagnol. Puis, dans les trois annales, une épidémie s'abattit sur eux durant un jour et douze couples moururent avec leurs trois rois : Míl, Uic(c)e/Uige et Oic(c)e/Oige. À la suite de cela, les Milésiens décident de partir pour l'Irlande.

Comme le remarque B. Jaski, c'est le passage des annales irlandaises qui est le plus développé en ce qui concerne la tradition des invasions d'Irlande. Il ajoute également que les faits qui y sont exposés sont proches de la prose de c, des poèmes XIV et XX de b et pour certains détails même de a et m<sup>3757</sup>.

---

3757 Jaski 2009 : 64-67.

Les *Annales de Clonmacnoise* donnent quant à elles une version plus proche de celle du *LGÉ*, puisqu'elles commencent le récit concernant les ancêtres des Milésiens par l'arrivée de Nél, fils de Fénius Farsaid, en Égypte depuis la Scythie, l'épisode de sa rencontre avec les Hébreux, son observation de l'engloutissement des troupes de Pharaon et sa succession jusqu'à Esrú, comme dans *c*. Cette narration n'en diffère que par quelques détails, comme l'indication alternative que les serpents furent chassés par saint Patrick ; que l'armée de Pharaon qui se noya était composée de soixante mille fantassins et de cinquante mille cavaliers de son armée, et qu'il y eut un seul survivant en la personne d'un certain Fasteus. Voyant cela, la peur de Nél disparaît, il reste et meurt peu après. Gáedel lui succède, puis Srú et Esrú<sup>3758</sup>. Il n'est pas fait mention ensuite de l'exil des Gaels suite à l'hostilité des Égyptiens et le récit reprend pour signaler que lors de la douzième année du roi David, Gallo, fils de Bile, roi de Scythie, surnommé Míl Espáin, à cause de ses nombreux exploits, entendit parler des guerres menées par Pharaon avec ses voisins et, étant en but à l'hostilité de ses parents quant à la souveraineté sur la Scythie, décida de partir avec des compagnons en Égypte. Là, il est bien accueilli par les Égyptiens et il devient rapidement le général de l'armée de Pharaon. Celui-ci est donné comme étant Symedes/Symenides, un pharaon à l'armée puissante qui donne l'une de ses filles, Scota, en mariage à Míl, tandis qu'il marie l'autre au roi Salomon. Après six ans, voyant que son beau-père était en paix avec ses voisins, il s'en va avec les siens et part au-delà de la Parthie et met le camp au pied d'une grande colline qu'il nomme Scota, d'après sa femme. Puis après un voyage de deux ans, il atteint l'actuel Portugal. L'Espagne étant divisée en provinces dirigées par des princes, il en fait la conquête au bout de trois grandes batailles. À ce moment-là meurt son épouse Scota. C'est à ce point de la narration que l'on apprend qu'il a eu trois femmes : Seng, fille de Reflór, Scota et Savia, fille de Nicicorus, l'un des chefs espagnols, qui est ici la mère d'Éremón et Érennán. Il fait édifier Brigantia du nom de Bregond, son grand-père, le bâtisseur de la tour qui porte son nom. Lors de la mort d'Íth et de l'expédition punitive de ses fils en Irlande, il est encore vivant et tient toujours le trône d'Espagne<sup>3759</sup>.

On remarquera que la figure de l'unique survivant de l'armée engloutie de Pharaon, étranger à toutes les autres traditions concernant cet événement, est une application du concept de *sceolang*, le témoin nécessaire à une hécatombe, que nous avons présenté dans le chapitre I. Le synchronisme qui est donné là au séjour égyptien de Míl en fait un contemporain des premiers rois d'Israël et non pas de l'Exode ou d'Alexandre le Grand. L'identité du pharaon beau-père de Míl s'en trouve donc nécessairement changée. Les étapes du voyage vers l'Espagne sont également changées et la mention de l'éponymie de Scota y est énigmatique. Les ennemis de Míl en Espagne sont là des

---

3758 *Annales de Clonmacnoise* = Murphy 1896 : 19-20.

3759 *Ibid.* : 22-23.



indigènes et non pas trois nations étrangères et il se marie avec la fille de l'un des princes locaux, ayant eu ainsi une femme et des enfants dans chacun des peuples auxquels il s'associa.

### 1. 3. m. Les versions d'Ó Cléirigh et de Keating.

Chez Ó Cléirigh, le récit de la rencontre entre Nél et les Israélites est similaire à ceux de *c*, si ce n'est que cette fois le serpent ne mord pas Gáedel, mais s'enroule autour de lui, l'étouffant, ce qui, après l'intervention de Moïse, laissera une marque qui lui donnera son nom. De plus, les troupes noyées de Pharaon sont augmentées jusqu'à six cents auriges, cinquante mille cavaliers et deux cent mille fantassins<sup>3760</sup>. Suit alors la succession de Nél par Gáedel, puis par Esrú et Srú, comme dans le *LGÉ*, si ce n'est qu'il insère une liste de cinq pharaons entre Cincris et Tuir<sup>3761</sup>. Devant l'hostilité de ce dernier, Srú fuit avec son fils Éber Scot et sa grand-mère Scota dans cinquante navires et non quatre. Après leur voyage, rapidement évoqué, de l'île de Taprobane jusqu'aux Monts Riphées, ils arrivent en Scythie où Scota meurt peu après<sup>3762</sup>. Ensuite, l'affrontement entre les deux lignées pour la royauté de Scythie suit la version issue de *a*, si ce n'est que les morts simultanées de Srú et Noenual sont attribuées à une peste. Puis, la deuxième errance des Gaels s'ouvre avec le meurtre de Reflóir, qui ici a deux fils, Noenual et Reflóir, qui chassent Agnoman, son frère Éber et leurs progénitures, de manière similaire au récit de *a*. À l'intérieur de la description du voyage, il est dit qu'Agnoman mourut sur une île de la Mer Caspienne et qu'ensuite, ils atteignirent la Mer de Lybie où, sur l'île de Coronis, Glas, fils d'Agnoman, mourut après un séjour d'un an et quart, provoquant leur départ<sup>3763</sup>. L'explication du nom de Lámfind apparaît ensuite, ainsi que l'anecdote de Caicher et des sirènes, lors du passage sur la Mer Caspienne, puis l'anecdote de la source de vin des Monts Riphées<sup>3764</sup>. Suit alors la généalogie des chefs des Gaels, ainsi que leur itinéraire jusqu'en Espagne, comme dans *a*<sup>3765</sup>. Ensuite, de Bile, fils de Bráth, il fait naître Míl et recopie le poème XIII<sup>3766</sup>. Ce Míl désire retourner vers la Scythie, terre de ses ancêtres. Il fait alors une expédition avec les chefs qui l'accompagnent dans la version issue de *b*. Ils passent par Gades, puis les Colonnes d'Hercule et la Sicile jusqu'en Scythie<sup>3767</sup>. Là, il est accueilli chaleureusement par Reflóir, fils de Nema, qui lui donne sa fille en mariage, comme dans *c*, lui donnant ses deux fils. L'opposition finale entre Míl et Reflóir suit aussi cette version, sauf que le complot de Reflóir est là motivé par sa jalousie de la

---

3760 *Do Ghabhálaibh Érend* §§127-131 = Macalister – Mac Néill 1916 : 194-199.

3761 *Do Ghabhálaibh Érend* §§132-133 = Macalister – Mac Néill 1916 : 200-201.

3762 *Do Ghabhálaibh Érend* §134 = Macalister – Mac Néill 1916 : 200-203.

3763 *Do Ghabhálaibh Érend* §§137-138 = Macalister – Mac Néill 1916 : 202-205.

3764 *Do Ghabhálaibh Érend* §§139-140 = Macalister – Mac Néill 1916 : 204-207.

3765 *Do Ghabhálaibh Érend* §§141-144 = Macalister – Mac Néill 1916 : 206-209.

3766 *Do Ghabhálaibh Érend* §§145-147 = Macalister – Mac Néill 1916 : 208-221.

3767 *Do Ghabhálaibh Érend* §§148-149 = Macalister – Mac Néill 1916 : 222-225.

prééminence de Míl sur son propre peuple<sup>3768</sup>. Ensuite, Míl s'exile jusqu'en Egypte, comme dans *c*<sup>3769</sup>. Là, son départ est motivé par la fin de son apprentissage et il suit la version de *c*, si ce n'est que la confrontation avec les Amazones est omise ; qu'un traité d'alliance est fait en Thrace avec les Cruithne, sans que ne soit fait la mention d'une attaque Milésienne de la Thrace sur la base d'une prophétie des anciens ; et que la désertion de l'Espagne est expliquée par la dispersion des Gaels qui y vivent par les peuples ennemis des Frisons, Lombards et Bachru qui sont alors vaincus par Míl<sup>3770</sup>.

Chez Keating, la rencontre entre Nél et Aaron, ainsi que l'intervention de Moïse se déroulent comme dans *c*, à part que la morsure du serpent s'est déroulée alors qu'il nageait, tout en citant l'autre version selon laquelle il venait du désert et fut blessé dans son sommeil. Il cite aussi certains historiens qui affirment que Moïse fixa le bracelet qu'il avait autour du bras au cou de Gáedel, lui donnant son surnom, car en ce temps là chaque chef portait un bracelet à son bras comme marque de sa suprémacie tribale. Trois quatrains sont ensuite cités pour expliquer le surnom *glas* qui vient de la couleur de la marque faite par la morsure du serpent. Cette citation est suivie d'une autre explication, d'après laquelle c'est la teinte de l'armure et des bras de Gáedel qui est à l'origine du surnom. Suit alors un quatrain paraphrasant cette explication. Il est suivi de la mention de Gáedel comme ancêtre éponyme des Gaels, comme nous l'avons vu avec le poème X qui est repris. Ensuite, Keating reprend l'explication du nom de Scota comme provenant de l'origine de son mari dans *β*. Il fait également la distinction entre les deux Scota de par leurs pères. Keating revient ensuite à Nél et Moïse avec le premier expliquant au second la colère probable de Pharaon pour l'avoir accueilli. Moïse répond, comme dans *β*, que, soit Nél et les siens sont les bienvenus auprès des Hébreux, soit il peut fuir par la mer en s'emparant des navires de Pharaon, ce qu'il choisit. Voyant alors la destruction de l'armée de Pharaon, dont les pertes sont justifiées par un quatrain du poème *A dhuine nach creid iar gcóir*, Nél reste alors en Egypte et, à sa mort, sa femme et son fils lui succèdent, puis Esru et Sru<sup>3771</sup>. Les Egyptiens du Pharaon Intuir ayant recouvré leurs forces chassent les Gaels menés par Sru. Au passage, notre auteur désapprouve la tradition selon laquelle c'est Gáedel lui-même qui s'était enfui d'Égypte et était arrivé en Espagne et cela sur la foi des traditions irlandaises. Il cite alors les quatrains du poème XIII. Chez Keating, une innovation dans cette fuite intervient. Avant d'arriver en Scythie, Sru meurt en Crète et c'est son fils Eber Scot qui mène les Gaels à leur destination. Keating justifie cela, car c'est pour cela que certains auteurs disent que Eber Scot est le meneur de l'expédition au moment de leur arrivée en Scythie et c'est de son surnom que les Gaels sont aussi appelés Scots. Il ajoute que selon un certain auteur, Scot signifie « archer » et qu'en ce

---

3768 *Do Ghabhálaibh Érend* §§150-151 = Macalister – Mac Néill 1916 : 224-227.

3769 *Do Ghabhálaibh Érend* §§152-155 = Macalister – Mac Néill 1916 : 226-231.

3770 *Do Ghabhálaibh Érend* §§156-162 = Macalister – Mac Néill 1916 : 230-241.

3771 *Foras feasa ar Éirinn* I 16 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 16-23.

temps là, il n'y avait pas meilleur archer qu'Eber, d'où son surnom. C'est également pour cela que la pratique de l'archerie se généralisa chez les Scots jusqu'à une période récente. Cependant, Keating exprime son désaccord avec cet auteur, car les traditions irlandaises font venir son surnom de son origine scythe. Keating interrompt alors le récit par une digression sur les différentes traditions synchroniques irlandaises pour aboutir à placer l'invasion des Milésiens en Irlande deux cent quatre-vingt-trois ans après la sortie d'Égypte. Reprenant son récit, Keating explique alors que le périple depuis la Mer rouge jusqu'en Taprobane puis jusqu'au nord du monde n'est pas correct. Pour lui, les Gaels partirent de l'embouchure du Nil par la Mer Torrienne jusqu'en Crète, où Sru mourut et où il laissa certains de ses descendants. La connexion entre la Crète, Sru et ses descendants est ensuite associée au fait que, comme en Irlande, la Crète est vide de serpents. Puis, il explique qu'ils pénétrèrent en Scythie par la rivière Tanais qui se jette dans la Méditerranée et qui est une rivière de Scythie d'après Hérodote. Il expose alors l'hostilité entre les Gaels et la lignée royale de Scythie jusqu'à ce qu'Agnon, fils de Tat, tue Reafloir fils de Rifill, justifiant cela par un quatrain du poème XIII. Là les deux fils de Reafloir, Neanul et Rifill, rassemblent une armée pour chasser les Gaels qui pénètrent dans le pays des Amazones jusqu'au bord de la Mer Caspienne où ils prennent la mer jusqu'à une île de celle-ci, et ils y restent un an. Les chefs de cette expédition sont donnés comme étant Aghnon et Eber, deux fils de Tat, d'Aghnaman, fils de Beodhaman, fils d'Eber Scot. Les trois fils d'Agnon et les deux d'Eber sont nommés et il est dit qu'Agnon meurt sur cette île. Par la suite, ils quittent l'île dans trois vaisseaux de soixante personnes. Ils partent alors vers l'ouest de la Mer Caspienne jusqu'à une île du nom de Caronia dans la Mer pontique où Eber fils de Tat et Lamglas, fils d'Agnon meurent. Ils quittent l'île et survient alors l'épisode des sirènes et du remède de Caicher, puis de la prophétie de Caicher au Sliabh Rife, sans la mention de la source et du sommeil. Ensuite, ils atteignent la Gothie, où Eber Glúnfind naît de Lámfind ; les Gaels y restent trente ans, et certains de leurs descendants y sont restés jusqu'à ce jour. Il cite alors un quatrain du poème XIII. Keating évoque une autre tradition selon laquelle les Gaels restèrent cent cinquante ans en Gothie, qu'il donne comme étant la version la plus probable, jusqu'à Brath. Il cite aussi la tradition selon laquelle les Gaels restèrent trois cents ans en Gothie, mais il signale que cela n'est pas possible, car il n'y a pas la place pour un séjour de cette durée dans la période qu'il a identifiée comme s'écoulant entre la fuite des Gaels d'Égypte et l'arrivée des Milésiens en Irlande<sup>3772</sup>. Keating explique alors que Brath partit de Gothie jusqu'en Espagne, via la Crète et la Sicile, avec quatre navires, comme l'explique un quatrain du poème XIII. Les meneurs qui viennent avec lui sont Oige et Uige, les fils d'Ealloit, ainsi que Mantan et Caicher, avec quatorze couples et six serviteurs dans chaque navire. C'est de lui que serait nommé le duché de Braganza et son duché au Portugal. L'expédition une fois arrivée

---

3772 *Foras feasa ar Éirinn* I 17 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 24-37.

trionphe trois fois des indigènes. Il est fait alors mention de l'épidémie qui les tue tous sauf dix. Puis il est dit que les Gaels se multiplient alors de nouveau et que Breoghan, fils de Brath, naquit alors. Keating cite les chroniques générales d'Espagne où un nommé Brigus aurait eu le premier la souveraineté sur l'Espagne et aurait construit de nombreux châteaux. Il l'assimile au Breoghan du *LGÉ*, dont il fait également l'éponyme des Brigantes et de l'ancien nom de la Castille, Brigia. À Breoghan, il attribue de nombreuses victoires militaires contre les indigènes et la construction ou l'achèvement de Brigantia et de la tour de Breoghan à la Corogne, qu'il justifie par un quatrain du poème XIII. Il justifie par un autre quatrain du même poème les noms des dix fils de ce roi. Keating reprend à ce point de son récit la tradition d'un Galam Míl né en Espagne et qui désire retourner sur la terre de ses ancêtres en Scythie. Il fait un récit similaire à celui d'Ó Cléirigh. Là encore, cela est justifié par un quatrain du poème XIII. La principale différence était qu'il ne mentionne pas l'arrivée d'Alexandre le Grand et qu'il n'évoque pas celui-ci comme étant la cause du départ de Míl. Douze jeunes l'accompagnant apprennent les arts égyptiens, mais pas à Alexandrie qui n'est alors pas fondée. Chez Keating, le départ de Míl est motivé par le souvenir de la prophétie de Caicher et il monte alors une expédition de soixante navires remplis de guerriers. Il part alors de l'embouchure du Nil jusqu'à une île de Thrace appelée Irena où naît son fils Ir. Ensuite, il va jusqu'à une île du nom de Gothie se trouvant sur le détroit menant à l'océan nordique où naît Colpa. De là, ils passent dans l'océan nordique jusqu'en Alba qu'ils pillent et ensuite, ils atteignent l'embouchure du Rhin, puis continuent jusqu'à atteindre la Biscaye. Là, il apprend par ses compatriotes que les Goths et d'autres peuples étrangers attaquent l'Espagne. Míl organise alors la défense du pays en remportant cinquante-quatre batailles contre eux et les chasse d'Espagne. Prenant alors possession de la plus grande partie du pays avec les siens, il est dit avoir trente-deux fils, comme cela est raconté par un quatrain. Pour Keating, ce chiffre s'explique car vingt-quatre de ses fils sont nés en concubinage avant qu'il ne parte d'Espagne en Scythie, tandis que les huit autres sont nés de ses deux épouses. Il cite alors les noms, les mères et les lieux de naissance de ces huit fils en se basant sur quatre quatrains<sup>3773</sup>.

---

3773 *Foras feasa ar Éirinn* I 18 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 38-49.

## 2. Un récit façonné d'après des sources judéo-chrétiennes et classiques.

À partir de ce que nous venons de voir, il apparaît clairement que l'écriture des origines des Gaels fut marquée par une profonde influence biblique, mais il y a également une grande influence des sources classiques qui furent, directement ou non, disponibles pour les auteurs irlandais médiévaux. Il convient donc d'analyser les différentes versions de l'histoire des Gaels de manière à identifier ces différentes influences.

Nous commencerons par analyser les moments-clés qui structurent ce récit. Puis, nous explorerons en détail l'élaboration du lignage des Gaels.

### 2. 1. Les grands moments de l'histoire des Gaels avant leur arrivée en Irlande.

Le récit des origines gaéliques est constitué de différents épisodes, parfois fort éloignés dans le temps et à la narration plus ou moins elliptique. Il s'agit de la généalogie biblique des Gaels, de l'épisode de la Tour de Babel, de leur séjour égyptien, de leur fuite d'Égypte à travers le monde connu et, enfin, de leur arrivée en Espagne.

#### 2. 1. a. Les diverses généalogies bibliques et leurs relations ethniques.

Toutes les généalogies des Gaels en font les descendants de Iaphet. Un tel point de départ prend sa source chez Flavius Josèphe qui, en connectant les noms des descendants des fils de Noé aux peuples du monde, a fait des peuples européens les descendants de Iaphet<sup>3774</sup>. Ce schéma fut adopté et étendu par saint Jérôme, dont les travaux ont par la suite profondément influencé les courants pseudo-historiques médiévaux. Comme il a été remarqué par B. Jaski<sup>3775</sup>, nous retrouvons dans nos sources irlandaises quatre noms qui seront mentionnés comme ancêtre des Gaels. Il s'agit, d'après Jérôme, de Gomer, dont descendent les Galates; de Magog dont descendent les Scythes et, certains disent les Goths; de Riphath, fils de Gomer, dont descendent les Paphlagoniens d'Asie Mineure; et Iauan, l'ancêtre des Grecs d'Ionie. Jérôme ajoute à cela que les fils de Iaphet prirent possession de l'Asie depuis les montagnes du Taurus et de l'Amanus « jusqu'au fleuve Don » (*ad fluum Tanain*), mais il rapporte aussi les traditions classiques selon lesquelles les Grecs s'établirent aussi loin que

---

3774 Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I 6 1.

3775 Jaski 2003 : 6.

« l'Océan Breton » (*oceanum britannicum*)<sup>3776</sup>. Ces informations furent répétées par Isidore de Séville qui modifia les ajouts de Jérôme : le nord du monde remplace la limite du Don et c'est désormais tous les descendants de Iaphet qui s'étendent jusqu'à l'Océan Breton<sup>3777</sup>. L'origine des peuples européens remontant à Iafeth apparaît ainsi dans toutes les versions du *LGÉ*<sup>3778</sup>.

Pour Isidore de Séville, la chrétienté et la descendance de Iaphet formaient un seul ensemble permettant d'expliquer la diversité des peuples européens. C'est vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle que les *litterati* irlandais entrèrent en contact avec ses œuvres qui eurent une influence profonde sur la science généalogique irlandaise<sup>3779</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'élaboration de l'ascendance biblique des Gaels. Concernant celle-ci, une fois Iaphet posé comme ancêtre ultime, l'identité du patriarche suivant est beaucoup plus variable. De telles différences s'expliquent par le rapport généalogique qu'entretient la figure choisie avec un ou plusieurs peuples dont les Gaels sont alors vus comme des proches parents ou une branche cousine. Nous avons vu dans nos sources que les fils de Iaphet en question étaient Gomer, Magog et Iauan<sup>3780</sup>.

Ainsi, en ce qui concerne l'ascendance par Gomer, elle s'explique par le lien fait entre les Galli et les Góidil<sup>3781</sup>. En effet, selon Isidore, les *Gallaeci* étaient originellement des *Galli* originaires de Grèce – dont les *Galatae* sont une autre branche – et descendaient de Gomer<sup>3782</sup>. Les *Gallaeci* étant la désignation des peuples celtes de l'actuelle Galice, soit le siège de la royauté des Gaels en Espagne et le point de départ de leur expédition conquérante vers l'Irlande dans le *LGÉ*, il était dès lors facile de concevoir un lien génétique entre les Irlandais, les habitants de l'Espagne antique et leurs ancêtres bibliques supposés. Un tel constat présuppose l'existence d'un récit faisant venir les Milésiens depuis le pays des *Gallaeci*.

Une explication complémentaire a été avancée par B. Jaski, à partir de deux documents d'époque carolingienne. Le premier est un passage de Prudence de Troyes où, attaquant Jean Scot Erigène dans le contexte de la controverse sur la prédestination qui fit rage au début du milieu du IX<sup>e</sup> siècle, il avance que « l'éloquence celtique » (*Celtica eloquentia*) de Jean Scot s'oppose au principe chrétien d'humilité<sup>3783</sup>. Le second document est le poème épique *Waltarius*, écrit au IX<sup>e</sup> siècle. Dans celui-ci, le héros éponyme et son compagnon Gunther rencontrent une bande de guerriers dans les Vosges. Parmi ceux-ci, un certain Ekifrid, qui fut « produit des terres saxonnes »

---

3776 Jérôme, *Questions hébraïques sur le livre de la Genèse*, X 2-5.

3777 Isidore, *Étymologies*, IX 2 26-37.

3778 *Lebor Gabála Érenn* §§8-9, 15, 86, 93-95, 102, II, V §40 = Macalister 1938-1956 : I 20-23, 34-35, 142-143, 150-159, 166-167, 168-169, 188-189.

3779 Ó Corráin 1998 : 201 ; Hillgarth 1984.

3780 Nous parlerons également de Riphath, fils de Gomer, car *b* lui donne un rôle généalogique particulier.

3781 Scowcroft 1988 : 15, 18-19 ; Jaski 2003 : 7.

3782 Isidore, *Étymologies*, IX 2 26, 68, 110.

3783 Prudence de Troyes, *De Praedestinatione contra Ioannes Scotum* = Migne 1844- : CXV 1194A. Cf. Jaski 2009 : 50.

(*a Saxonibus oris...generatus*), fait un jeu de mots savants sur le nom et le patronyme du héros. Celui-ci réplique en traitant son discours de « langue celtique » (*Celtica lingua*)<sup>3784</sup>. Selon B. Jaski, si l'on prend littéralement les expressions *Celtica eloquentia* et *Celtica lingua*, Ekifrid peut être un Saxon ou un Anglo-Saxon doté d'une culture celtique, irlandaise ou brittonique. Mises en parallèle, les deux expressions employées feraient référence au goût des Irlandais pour les jeux de mots et feraient de *Celtica* un synonyme d'« irlandais » dans ces deux textes. Cependant, le même auteur note que ni les Bretons ni les Gaels ne furent considérés comme appartenant véritablement à la partie du monde gaulois appelée par César « Celtica ». Il semblerait donc qu'il y ait eu une construction étymologique médiévale qui voyait les Galates et les Gaulois, qui sont fréquemment appelés Celtes dans la littérature classique, comme ayant des liens avec les Gaels. Cette conception ethnographique est représentée dans le *LGÉ* à travers l'ascendance des Irlandais par Gomer, identifié avec l'ancêtre des Galates et des Gaulois par Jérôme et Isidore. Ces deux autorités mentionnent également que l'Espagne a été colonisée par les Celtes venant de Gaule<sup>3785</sup>. B. Jaski en conclut que, sachant que l'Irlande a été envahie depuis l'Espagne par les Fils de Míl et que ce dernier est aussi appelé Golam/Gallam, un nom ressemblant à *Galli*, peut-être que les auteurs carolingiens cités auraient suivi un courant de pensée, répandu chez certains Irlandais de cette époque, faisant dériver les Gaels des Galates et des Gaulois, identiques ou de même parenté que les Celtes, les habitants de la Gaule et les colonisateurs de l'Espagne d'où proviennent les Irlandais<sup>3786</sup>.

Dans *b*, les auteurs de cette version ont choisi de faire de Riphath le fils de Gomer dont descendent les Irlandais, ce qui est en accord avec le canon biblique, puisqu'il y est l'un des trois fils de Gomer avec Ascenez et Thogorma<sup>3787</sup>. Le choix de Riphath parmi ces trois fils de Gomer pourrait s'expliquer, selon Van Hamel et Scowcroft<sup>3788</sup>, par les errances des Gaels qui les emmènent jusqu'aux Monts Riphées (*Montes Riphæi*) ; le *Sex Aetates Mundi* ayant fait ce choix en localisant là les Paphlagoniens qui descendent de Riphath<sup>3789</sup>. Riphath se situe à la place dévolue au père ou au grand-père de Fénius Farsaid, selon la chronologie courte, et remplace le nom de son grand-père dans la chronologie longue. Comme expliqué dans nos sources, Rifath, fils de Gomer, vient remplacer, à ce moment de ce lignage et pour des raisons synchronistes, Fénius Farsaid qui ne pouvait pas être à la fois contemporain de la Tour de Babel et du séjour égyptien du peuple juif.

En ce qui concerne l'identité de Magog comme patriarche des Gaels, elle s'explique par plusieurs associations. D'une part, tout comme saint Jérôme, Isidore fait des Scythes et des Goths

---

3784 *Waltharius*, ll. 756-766 = Kratz : 38-39. Cf. Jaski 2009 : 51.

3785 Jérôme, *Commentarii in Isaiam XVIII*, LXVI 18-19 ; Isidore, *Étymologies*, IX 2 114.

3786 Jaski 2009 : 52-54.

3787 Genèse 10:3.

3788 Van Hamel 1915 : 173 ; Scowcroft 1988 : 17.

3789 *Sex Aetates Mundi* §25 = Ó Cróinín 1983 : 74, 116.

des descendants de Magog<sup>3790</sup>. D'autre part, le nom latin des Irlandais, *Scotti* (irlandais *sciutt*), fut fautivement expliqué par *Scythi*, ce qui a suggéré aux auteurs irlandais que les Gaels venaient de Scythie<sup>3791</sup>. Paradoxalement, nos sources ne mentionnent pas cette connection entre les Irlandais et leurs origines scythiques. Les deux plus anciennes attestations de l'équation *Scotti* = *Scythi* remontent au XII<sup>e</sup> siècle. La première est une copie, probablement germanique, de l'introduction du *Categoria decem*, la rédaction latine d'un traité aristotélicien, où Alcuin est appelé « maître des terres scythes » (*magister e partibus Scythiae*)<sup>3792</sup>. B. Jaski voit dans cette expression une possible corruption de *e partibus Scotiae* induite par le fait qu'Alcuin était natif de la Northumbrie et professeur à York et qu'entre 1139 et 1157, date probable de la copie du traité, le comté de Northumberland était tenu par les princes écossais Henry et William. Cependant, cette expression évoque aussi le lien étymologique ci-dessus cité<sup>3793</sup>. Un autre témoignage de cette équation est celui des *Ymagines historiarum* et des *Abbreviationes chronicum* de Ralph de Diceto<sup>3794</sup>, dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, repris ensuite par le *Polychronicon* de Ranulf Higden<sup>3795</sup>, au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, pour finalement réapparaître une centaine d'années plus tard dans l'*Ypodigma Neustriae* de Thomas Walsingham<sup>3796</sup>. C'est le témoignage de ce dernier auteur qui, selon J. Carey, fut repris par Keating, notre première source irlandaise faisant explicitement le lien entre le nom des Scots et leur origine scythique<sup>3797</sup>. Pour en revenir aux écrits de Ralph de Diceto, la section des origines irlandaises des *Abbreviationes* est clairement basée sur celle des *Ymagines* qui, eux-mêmes sont basés sur l'*Historia Anglorum* d'Henri d'Huntingdon, dont l'oeuvre fut terminée dans les années 1130<sup>3798</sup>. Cependant, Ralph innove par rapport à sa source en introduisant la notion que des immigrants nomment leur nouvelle patrie d'après leur ancienne : les Irlandais et l'Irlande (*Hybernia*) seraient nommés d'après l'Ebre (*Hyberus*), une rivière espagnole (*Hyspania*) ; un Scot (*Scotus*) et l'Ecosse (*Scotia*) seraient nommés d'après la Scythie (*Scitia*) ; quelqu'un de la Gétie (*Getia*) serait un Gète (*Geta*), un Goth (*Gotus*), Ostrogoth (*Ostrogotus*) ou un Wisigoth (*Witsigotus*)<sup>3799</sup>. Selon B. Jaski, Ralph aurait utilisé pour ce passage une source écossaise qui aurait pu contenir une version annotée des *Etymologies* d'Isidore, où ces noms et ses lieux se trouvent rassemblés et textuellement

3790 Isidore, *Étymologies*, IX 2 27.

3791 Van Hamel 1915 : 173. Scowcroft (1988 : 17 n. 44) signale que la correspondance phonétique qui expliquerait cette étymologie n'est pas totale, mais il ajoute que l'analogie a pu se faire même sans une correspondance complète. Il remarque également que la forme *Magoth* présente dans *a* est en lien étymologique avec l'ethnique *Gothi*.

3792 Minio-Paluello 1961 : lxxxvii.

3793 Jaski 2009 : 54-55.

3794 Ralph de Diceto, *Abbreviationes chronicum* ; *Ymagines historiarum* = Stubbs 1876 : I 10 ; II 36.

3795 Ranulf Higden, *Polychronicon* XXXVII = Babington – Lumby 1865-1886 : I 382-383

3796 Thomas Walsingham, *Ypodigma Neustriae* = Riley 1876 : 107-108.

3797 *Foras feasa ar Éirinn* I 17 = Comyn – Dinneen 1902-14 : II 26-27.

3798 Jaski 2009 : 55.

3799 *Ralph de Diceto, Abbreviationes chronicum* ; *Ymagines historiarum* = Stubbs 1876 : I 10 ; II 35-36. Cf. Jaski 2009 : 56.



proches<sup>3800</sup>. En effet, outre la descendance commune des Scythes et des Goths par Magog chez Jérôme et Isidore déjà signalée, il note que ces deux auteurs assimilent les Goths aux Gètes de Dacie<sup>3801</sup> ; qu'ils lient tous les deux le nom de l'Espagne (*Iberia*) à l'Ebre (*Ibero*)<sup>3802</sup>. En outre, Isidore mentionne que les Scythes d'Asie sont appelés *Albani*, car ils sont nés avec les cheveux blancs<sup>3803</sup>. Or, la forme irlandaise du latin *Albania* (*Albain*) est homonyme avec les formes obliques du nom de l'île de Bretagne (*Albu*, datif et accusatif singulier, *Albain*)<sup>3804</sup>. En conséquence, les écrits d'Isidore ont sans doute renforcé, sinon causé, l'équation entre *Scythi* et *Scotti* d'Ecosse (*Alba*)<sup>3805</sup>.

Du côté irlandais, Carey note que le texte de *c*, lorsqu'il explique que les Scots viennent d'un royaume situé en Scythie et portant le nom de *Scota* ou *Scoititsianos*, se rapproche fortement du lien étymologique entre les Scots et la Scythie. Néanmoins, selon lui, il ne s'agit pas d'un témoignage médiéval explicite de cette conception ethno-étymologique : ce passage ne fait pas dériver le nom des Scots de la Scythie mais les fait seulement provenir de cette région et le fait qu'un nom aussi original que celui de *Scoititsianos* ait été ajouté à l'histoire semble indiquer que la personne responsable de cette addition ne voyait pas de connexion significative entre les Scots et la Scythie. De son côté, B. Jaski considère que le terme *Scoititsianos* est une forme de *Sociainia*, la patrie de Partholón dans les *Lecan Synchronisms*, aussi appelée *Sceithia Clochaich* « Scythie Pierreuse ». Ce dernier terme se retrouvant dans la même section que le terme *Scoititsianos*<sup>3806</sup>. Il n'en reste pas moins que, du fait de la solidité de l'explication de l'origine scythique et, donc, de l'ascendance par Magog, par l'équation étymologique, J. Carey en déduit que la trace explicite de cette dernière dans les sources irlandaises médiévales a été oblitérée par l'étymologie de *Scotti* par *Scota*, femme de Nél. Celle-ci rendait alors superflue la première et la conjonction des deux pouvait en outre mettre en péril la logique de l'assemblage pseudo-historique<sup>3807</sup>.

Enfin, le dernier fils de Gomer identifié comme étant un patriarche des Irlandais est Iauan, l'éponyme des Ioniens. Celui-ci tient ce rôle dans le *Diluuium factum est*, mais également dans l'*ANE*, où il est dit que Fénus Farsaid et les Grecs descendent de la même figure. L'origine de l'inclusion de celle-ci dans la tradition pseudo-historique irlandaise fut mise en lumière par J. Carey. Celui-ci montra que Fénus Farsaid, Baath et Ibath proviennent des *Antiquités Bibliques*<sup>3808</sup>, où ils

---

3800 Jaski 2009 : 56.

3801 Jérôme, *Questions hébraïques sur le livre de la Genèse*, X 2 ; Isidore, *Étymologies*, IX 2 89.

3802 Jérôme, *Commentaires sur Isaïe*, XVIII 66 18-19; Isidore, *Étymologies*, IX 2 109, 114

3803 Isidore, *Étymologies*, IX 2 65.

3804 Scowcroft 1988 : 18.

3805 *Id.* ; Jaski 2009 : 56.

3806 Jaski 2009 : 71.

3807 Carey 2006 : 151-153.

3808 Pseudo-Philon, *Antiquités Bibliques*, IV 2 = Harrington *et al.* 1976 : I 74-75. Cet ouvrage, écrit à l'origine en hébreu au début de l'ère chrétienne, nous est parvenu en latin (probablement via un intermédiaire grec), a circulé comme l'une des œuvres de Philon d'Alexandrie. Il est un récit de l'histoire biblique, des origines au règne de David, composé avec un grand nombre de détails apocryphes. Ses premiers manuscrits continentaux datent du XI<sup>e</sup> siècle.

correspondent respectivement à Feneth, Beath et Itheb, les trois fils de Dodanim, fils de Iauan, fils de Iaphet<sup>3809</sup>. Nous verrons plus loin que Fénius Farsaid et l'œuvre linguistique qui lui est attribuée possèdent aussi des liens importants avec ces origines helléniques<sup>3810</sup>. Celles-ci furent étendues aux Irlandais dans leur ensemble. Nous avons vu qu'ils étaient considérés comme descendants des Grecs de Scythie. De plus, la plus ancienne référence à l'origine grecque des Irlandais et de leur culture est le *Can a mbunadus na nGaédel* où Mael Muru Othna déclare que les Gaels sont les descendants d'un fils anonyme de Iaphet et que « nous sommes des Grecs dans notre origine, dans nos lois » (*do Grecaib dún conar mbunud, conar ndligud*)<sup>3811</sup>. Une référence similaire est faite dans le *STT*. De même, nous verrons dans le chapitre suivant qu'une étymologie et une étiologie grecque de Tara remontent au même siècle<sup>3812</sup>. D'autre part, le poème CXV de Gilla Cóemain se réfère aux Irlandais comme étant « un peuple grec libre »<sup>3813</sup>. B. Jaski remarque que le *Can a mbunadus na nGaédel* et les sources linguistiques que nous venons d'évoquer sont antérieurs au X<sup>e</sup> siècle, la période de formation des diverses recensions du *LGÉ*, et considère que l'on peut ajouter à ce groupe le récit pseudo-historique de la *vita* de Cadrée, où les ancêtres des Gaels sont aussi des Grecs, échoués sur les côtes irlandaises. Il rapproche l'origine lacédémonienne du Nél qui mène cette expédition de l'origine grecque ou athénienne du Neolus/Heolaus, père de Gaythelos, le meneur des Irlandais jusqu'en Espagne, d'après la *Chronica Gentis Scotorum*<sup>3814</sup>. En outre, selon le même auteur, c'est dans le même ordre d'idées que doivent être considérées l'ascendance grecque de Partholón et de Nemed via Agnoman des Grecs de Scythie<sup>3815</sup> et celle des Milésiens, originaires de Grèce d'après le *Longos do chenel Iafed*<sup>3816</sup>. Il en conclut que l'idée d'une origine grecque des Irlandais fut favorisée jusqu'aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles et que la mention des « Grecs de Scythie » semble indiquer un changement de perspective où l'élément scythique prend de l'importance ; un phénomène qu'il attribue à la doctrine isidorienne qui ne limite plus les colonisateurs de l'Europe occidentale aux seuls Grecs<sup>3817</sup>. Pour lui, le fait que Scowcroft fasse venir originellement les origines grecques des Irlandais du récit isidorien de celles-ci est acceptable si l'on en trouve la trace de cette idée dans les sources irlandaises, ce qui n'est pas le cas. De plus, Scowcroft ne connaissait pas le *Diluium factum est*<sup>3818</sup>.

---

3809 Carey 1990 : 108-109.

3810 Nous développerons le rapport entre les *Antiquités Bibliques* et la figure de Fénius Farsaid lorsque nous étudierons cette figure.

3811 *Can a mbunadus na nGaédel* ll. 29-32 = Todd 1848 : 224-2255.

3812 Cf. p. 865.

3813 *Lebor Gabála Éirenn* CXV §101 = Macalister 1938-1956 : V 514-515.

3814 Jaski 2003:12-15.

3815 *Ibid.* : 23-27.

3816 *Ibid.* : 44. Cf. chap. X. 1. 2. b. pour le texte cité.

3817 *Ibid.* : 30, 44.

3818 *Ibid.* : 44-45.

Il n'empêche que la notion des origines grecques a dû influencer sur le choix de Gomer puisque les Gallaeci ont la même provenance. Parallèlement à celles-ci l'ascendance par Magog semble remonter à un stade ancien, car servant de base généalogique aux origines scythiques des Gaels, tout en donnant lieu à des lignages ressemblant à ceux donnés dans le *Antiquités Bibliques*. En ce qui concerne Riphath, le fait qu'il usurpe le rôle de Fénus Farsaid à Babel, et non le contraire, nous montre que son introduction résulte d'un développement relativement tardif dans la tradition de la chronologie longue<sup>3819</sup>.

En somme, au vu des données relatives aux patriarches des Gaels et à leurs affiliations ethniques, nous pouvons déjà avancer que les idées de saint Jérôme influencèrent en premier la pseudo-histoire irlandaise donnant lieu à l'ascendance grecque des Irlandais et à leur rattachement à la descendance de Iauan. Postérieurement et/ou parallèlement à cela, se développa, dans le prolongement de l'ethnographie isidorienne, l'ascendance avec Gomer ou Magog et leurs connexions respectives avec les Galli/Gallaeci et les Scythes. Ces trois visions des origines bibliques des Irlandais coexistèrent et se combinèrent jusqu'à donner la dénomination métissée des « Grecs de Scythie » et leur ascendance par Gomer, tandis que cette dernière tentait de corriger les synchronismes de Babel en introduisant la figure de Riphath. En outre, l'importance de ces patriarches et de leurs relations ethniques a également influencé le reste du récit des origines irlandaises, et vice versa, comme dans le cas de l'épisode de la Tour de Babel.

## 2. 1. b. Babel et l'invention du gaélique.

Outre le rattachement à des généalogies bibliques, le premier grand moment de l'histoire des Gaels est la présence d'un de leurs ancêtres, Fénus Farsaid ou Rifath Scot, lors de la construction de la tour de Babel. Le choix d'un tel événement biblique pour marquer le début de l'ethnogenèse irlandaise n'est pas fortuit : le mythe de Babel et de la dispersion des langues est une étiologie évidente de la diversité des peuples et des langues qu'ils parlent. La langue et le peuple irlandais n'apparaissant pas parmi ceux formés lors la confusion des langues, selon la tradition judéo-chrétienne, il fallait donc que leur création soit en lien avec cet événement tout en n'étant pas directement le résultat de cette intervention divine.

Le fait que ce moment biblique vient doubler, culturellement, la genèse de la race irlandaise, définie concrètement par le recours à la répartition du monde entre les descendants de Noé, n'est pas fortuit dans l'esprit des *literati* irlandais. En effet, Isidore avait déjà mis en rapport ces deux épisodes en identifiant les soixante-douze langues issues de la Tour de Babel avec les soixante-douze peuples issus des enfants de Noé<sup>3820</sup>. Scowcroft remarque que plusieurs de ces peuples aident

---

3819 *Ibid.* : 30-31.

3820 Isidore de Séville, *Étymologies*, IX 1 1, 2 2.

à la construction de la Tour dans le poème V, qui ne se trouve que dans *b*, tout en étant connu de  $\mu$ <sup>3821</sup>, et en juxtaposant ses mesures avec celles de l'Arche<sup>3822</sup>. Ajoutons à cela que l'ANE fait explicitement le parallèle entre les soixante-douze peuples, langues et sages<sup>3823</sup>.

Dans la tradition de l'*Auraicept*, il apparaît que la langue irlandaise est extraite des soixante-douze langues dans le but de pallier leurs imperfections. Une telle conception donne une place particulière au gaélique. Elle devient une création synthétique supérieure à la diversité des langues préexistantes et est mise en parallèle avec les trois langues sacrées qui sont prééminentes sur les autres. Par la sélection des sons présents dans les différents langages, l'irlandais les surpasse tous « à cause de sa justesse, de sa clarté, de sa douceur et de son exhaustivité » (*ar a cuibdi, ar a edruma, ar a mine 7 a forleithiu*)<sup>3824</sup>. De cette manière, l'Irlandais apparaît comme une langue libre du péché de Babel, ayant pris le meilleur de chacune des langues<sup>3825</sup>. Il s'agirait donc d'un retour à la perfection de la langue originelle de l'humanité par sa reconstitution virtuelle<sup>3826</sup>. L'inspiration première de cette genèse du gaélique repose sur l'analyse de la diversité des langues par Isidore de Séville dans ses *Étymologies* : à partir de la première langue du monde, Babel vit l'apparition de soixante-douze langues, à l'intérieur ou à côté desquelles se tiennent les trois langues sacrées<sup>3827</sup>. Selon M. Clarke, la division de l'Irlandais en variétés ou en registres évoque délibérément les écrits d'Isidore sur les variétés du latin et l'histoire de Fénius s'appuie et se dessine par rapport à cette exposition paradigmatique. En cela, il considère que le propos de l'ANE n'est pas fondamentalement attaché à la spécificité identitaire du peuple irlandais, mais à la linguistique telle qu'envisagée dans le système éducatif carolingien et post-carolingien, et transparaît dans l'articulation et la transmission de la tradition irlandaise : la tradition préservée et transmise est simultanément interprétée et glosée<sup>3828</sup>. De son côté, B. Jaski voit dans les cinq subdivisions du gaélique, présentes dans l'ANE<sup>3829</sup>, comme une imitation des cinq divisions de la langue grecque apparaissant dans les *Étymologies*. Ce parallèle semble être lié aux origines grecques des Irlandais<sup>3830</sup>. Ces deux pentades

---

3821 *Lebor Gabála Éirenn* V §§47-49 = Macalister 1938-1956 : I 190-193. Plus précisément Scowcroft (1988 : 27 n. 76) signale que deux quatrains de ce poème apparaissent dans les poèmes II et III, même si leur forme suggère davantage une rédaction d'après mémoire ou une révision poétique.

3822 Scowcroft 1988 : 27.

3823 *Auraicept na n-Éces* ll. 261-265 : Calder 1917 : 20-21.

3824 *Auraicept na n-Éces* ll. 31-32 : Calder 1917 : 4-5.

3825 Clarke 2013 : 49-50.

3826 McCone 1990 : 36.

3827 Isidore, *Étymologies*, IX 1 2, 3.

3828 Clarke 2013 : 50-51.

3829 *Auraicept na n-Éces* ll.193-214, 1302-1338 : Calder 1917 : 16-17, 100-105.

3830 Il note que l'introduction du *Descriptio de Origine Scoticae Linguae* décrit l'histoire de la langue irlandaise comme ayant été transmise par la littérature judéo-chrétienne et classique, et, plus particulièrement la grecque, dont dériveraient les Irlandais et leur langue (*Glossaire d'O'Mulconry* = Stokes 1900 : 235). Dans ce texte, quatre divisions du grec sont données au lieu de cinq, celle du ionien étant absente. B. Jaski considère que la mention qui est faite de l'irlandais, après l'énumération des quatre divisions, doit être comprise comme la cinquième variété du grec assimilable au ionien, dont l'éponyme Iauan est l'ancêtre des Irlandais (Jaski 2003 : 11-12).

linguistiques ont en commun la description d'une « langue commune ». La présentation du *gnáthbérla* (« langue commune ») correspond à celle du *koiné* par Isidore, qui est la langue « commune ou mélangée laquelle sert à chacun » (*mixta siue communis quam omnes utuntur*)<sup>3831</sup>. Les autres divisions du grec sont l'attique, le dorique (« que les Égyptiens et les Syriens ont »), le ionique et l'éolien. Il considère que la langue des Féni (*bérla Féni*), qui est la langue légale qui inclut les maximes poétiques, et celle des Érainn (*iarbérla*), ainsi appelée d'après Iar mac Nema<sup>3832</sup>, doivent être des alternatives artificielles pour des divisions en dialectes régionaux basés sur des considérations généalogiques. À part l'éolien, les références aux trois autres divisions du grec se retrouvent dans plusieurs versions de la pseudo-histoire irlandaise. L'ionien ferait référence à Iauan, le dorien au séjour égyptien des Irlandais, tandis que l'attique serait une référence à Athènes comme lieu alternatif de la formation du gaélique<sup>3833</sup>.

En effet, outre Babel, des localisations alternatives de la création du gaélique apparaissent dans nos sources. La plus commune est celle d'une cité nommée *Eothena/Hebotena/Epithena/Ibitena*, qu'un passage de *l'Auraicept* identifie comme étant Athènes. B. Jaski a rapproché cette localisation de l'assertion d'Isidore de Séville que la Grèce, où la cité d'Athènes (*Athenae civitas*) est située, était la mère des arts libéraux et de la philosophie<sup>3834</sup>. De plus, *l'Auraicept* localise moins précisément le lieu de l'invention du gaélique, en l'appelant l'Achaid, Calcanensis, la Dacie, l'Asie ou un autre lieu de la plaine de Shinar. Concernant la première localisation, il l'identifie à l'Achaïe, la Grèce, plutôt qu'à l'Acad situé dans la Plaine de Shinar<sup>3835</sup>, tandis que la seconde correspondrait à Chalanne ou Séleucie, qui peut être localisé dans la même plaine<sup>3836</sup>. Des cacographies ont pu influencer sur les localisations de Dacie (*i nDacia*) ou d'Asie (*issin Aisia/a nAisia*). L'Asie peut passer pour une indication moins précise que la plaine de Shinar, mais similaire, tandis que la Dacie peut s'expliquer si l'on a à l'esprit les affinités généalogiques des Gaels avec les Goths. En effet, pour Orose, la Gothie est comprise dans la Dacie, ce que répète Isidore<sup>3837</sup>. Enfin, B. Jaski note que deux traditions géographiques se sont mélangées dans les gloses du poème *Apraid a éolchu Elga*, où Eipithena est située près de la plaine de Shinar, et dans le poème V du *LGÉ*, où *Hebotena/Ibitena* est située dans la plaine de Shinar, près de la tour de Babel. Il semble que le nom de la cité d'Athènes ait été corrompu lors de son déplacement dans la plaine de Shinar, en tant que lieu de naissance du

---

3831 Isidore de Séville, *Étymologies*, IX 1 5.

3832 Une dénomination alternative de cette subdivision est *iarmbérla* « langue rhétorique ».

3833 Jaski 2003 : 11.

3834 Jaski 2006 : 31, d'après Isidore, *Étymologies*, VIII 11 84.

3835 Jaski 2006 : 31.

3836 *Ibid.*: 31 n. 74, d'après Isidore, *Étymologies*, XV 1 13.

3837 Orose, *Histoires contre les Païens*, 1 2 53 ; Isidore, *Étymologies*, IX 2 89-90.

gaélique<sup>3838</sup> ; marquait ainsi la réconciliation de la localisation babélique première avec la localisation hellénique ayant l'autorité d'Isidore.

Cependant, le recours aux conceptions géographiques et linguistiques isidoriennes n'explique pas tout au niveau de la conception d'une telle étiologie de la langue irlandaise et du peuple qui se définit par celle-ci. En effet, pour Diego Poli, l'étiologie linguistique irlandaise doit s'interpréter comme la modification intentionnelle des segments de la langue originelle, en une épiphanie miraculeuse qui anticipe la clarification pentecôtiste des langues générées par la confusion babélique. Pour lui, les écrivains irlandais se seraient inspirés de la prophétie d'Isaïe : « Je viens pour rassembler toutes les langues et les nations »<sup>3839</sup> et auraient ainsi créé à partir du chaos primordial babélique l'homme irlandais<sup>3840</sup>. En effet, il s'agit bien là d'une anthropogonie culturellement orientée. Cela semble d'autant plus vrai si l'on se rappelle les parallèles isidoriens et irlandais entre le Déluge et la Tour de Babel, car Noé est aussi considéré comme un nouvel Adam<sup>3841</sup> dont les trois fils donneront naissance aux soixante-douze peuples présents à Babel. Cela est similaire à la langue irlandaise, re-création de la langue d'Adam et de Noé, par trois créateurs principaux parmi soixante-douze sages, mais aussi à partir de trois langues principales parmi soixante-douze langues, en une tour mise en parallèle avec l'Arche.

Il en ressort que le mythe de l'invention babélique irlandais est, au départ, le reflet de l'émergence de la littérature vernaculaire dans les écoles monastiques, stimulé par l'étude des textes latins, grecs voire hébreux. Il s'agit sans doute dès l'origine d'une étiologie savante devant donner une autorité à cette nouvelle culture hybride, mélange de la culture orale indigène et de celle, écrite, de la chrétienté européenne de l'époque. Cependant, en créant ce mythe originel du gaélique, les *literati* conçurent une véritable anthropogonie culturelle irlandaise. Les éléments ainsi formulés d'un tel récit qui définissait l'essence même de cette *natio*, sa langue, le vecteur de son identité culturelle, ne pouvaient que trouver leur place dans l'ethnogenèse irlandaise, comme nous le verrons, à travers l'inclusion des figures de Fénius Farsaid et de Gáedel comme ancêtres des Irlandais, ce qui provoquera le hiatus chronologique déjà constaté avec l'épisode suivant des origines gaéliques, le séjour en Égypte.

## 2. 1. c. Le séjour égyptien des Gaels.

Il existe plusieurs versions de ce moment de l'histoire des Gaels et de son terme. Elles ont comme dénominateur commun de faire des Gaels des contemporains de l'Exode biblique et de les

---

3838 Jaski 2006 : 31.

3839 Isaïe 66 :18.

3840 Poli 1990 : 182-183, 186.

3841 Cf. pp. 344.

faire partir d'Égypte consécutivement à cet événement. Il convient donc de classer ces différentes versions et de reconstituer le processus qui a vu l'apparition de cette partie du récit.

Les recensions *a/m* font partir les Gaels postérieurement aux Hébreux, mais sans spécifier un quelconque rapport entre ces deux peuples et si le départ des premiers est provoqué par celui des seconds. La tradition de *b* et *c*, attestée également chez Mael Muru, Ó Cléirigh et Keating, nous montre des Gaels, menés par Nél, amicaux envers les Hébreux qui vont s'emparer des navires de Pharaon pour fuir sa colère, mais qui vont se raviser suite à sa noyade, jusqu'au moment où, quelques générations plus tard, ils seront chassés par des Égyptiens ayant reconstitué leur puissance et voulant exercer leur vengeance sur eux. Pour Macalister, ce séjour était tout bonnement inspiré de celui des Hébreux. Il compare la servitude de ces derniers avant la mort de Pharaon avec l'oppression des Gaels après la noyade de celui-ci ; les deux ayant pour origine l'invitation amicale d'un Pharaon. En outre, il ajoute que, de même que les Israélites sont délivrés par le fils adoptif d'une princesse égyptienne, c'est-à-dire Moïse, de même le meneur des Gaels, dans le *LGÉ*, qui s'oppose à la volonté de Pharaon, Nél, est le mari d'une princesse égyptienne. Ces deux chefs se rencontrent même et s'entendent si bien que Moïse invite les Gaels à rejoindre le Peuple Élu<sup>3842</sup>.

De plus, nous avons vu que Nél n'intervenait principalement que dans l'épisode égyptien des origines gaéliques. Au-delà de ce simple constat, sa présence en Égypte, qui n'apparaît pas explicitement dans les sources les plus anciennes, va renforcer le lien entre l'histoire irlandaise et l'épisode biblique de Moïse. En faisant de Nél l'époux de la fille de Pharaon, le récit lui donne, ainsi qu'à son fils, une connexion encore plus intime que celle de Moïse – qui n'est « que » le fils adoptif de la fille de Pharaon – avec la royauté égyptienne. En liant généalogiquement Gáedel à Fénius Farsaid et à Scotta, il permet de doter plus directement ces trois ancêtres éponymes de trois mots clés en lien avec la langue gaélique<sup>3843</sup>.

Pour M. Clarke, le fait que la naissance de Gáedel fut placée, dans la tradition du *LGÉ*, en Égypte et que d'autres versions en font le meneur de la fuite des Gaels, a été établi sur un modèle similaire à celui des origines franques, car dans ces deux cas le meneur éponyme d'un peuple originaire de la périphérie orientale du monde romain le conduira vers une nouvelle patrie située au nord<sup>3844</sup>. En effet, chez le Pseudo-Frédégaire, Francio, éponyme des Francs, mène son peuple de la chute de leur ancienne patrie, Troie, jusqu'à leur nouvelle, en Europe, entre le Rhin, le Danube et la mer<sup>3845</sup>. Il correspond au troyen Francus qui mène les siens jusqu'en Germanie orientale chez Aethicus Ister<sup>3846</sup>

---

3842 Macalister 1938-1956 : I xxvi.

3843 McCone 1990 : 68.

3844 Clarke 2015 : 467.

3845 Pseudo-Frédégaire, *Chronique*, II 4-6 = Krusch 1888 : 44-47.

3846 Aethicus Ister, *Cosmographia* 102-103a.

Nous avons pu voir que les rédacteurs de  $\beta$  justifiaient le surnom de Gáedel par l'épisode de la morsure du serpent nocturne, guérie par Moïse et la prophétie qui en découla. Il s'agit d'un décalque de plusieurs motifs bibliques, inversés ou non, en rapport avec la figure de Moïse. Gáedel est le seul fils de Nél, donc son aîné. Donc, l'attaque nocturne du serpent, animal maléfique dans la littérature biblique, plus particulièrement lié à l'Égypte dans l'Exode, nous rappelle de façon inversée l'attaque nocturne de l'Ange de Dieu sur les premiers-nés égyptiens<sup>3847</sup>. Ici, le fait que Moïse soigne la blessure au moyen de son bâton, triomphant du venin du serpent, est sans doute en lien avec ce passage où les sorciers de Pharaon et lui-même s'affrontent au moyen de leurs bâtons transformés en serpents ; le sien triomphant des leurs. En outre, Moïse est également lié dans la Bible à la guérison de maux causés par des serpents, à travers le serpent d'airain qu'il façonne pour guérir les Israélites mordus par des serpents ardents envoyés par Dieu pour les punir de s'être plaint contre lui et Moïse<sup>3848</sup>. La prophétie qui suit la guérison de Gáedel, faite par une figure d'autorité comme Moïse, a plusieurs fonctions. La première est de fonder la grandeur du peuple irlandais, qui a pour origine la bonté de Nél envers les Hébreux, et sa destinée à s'installer en Irlande. Dans un second temps, elle donne une explication étymologique providentielle à l'absence de serpents en Irlande<sup>3849</sup>. Le ou les auteurs reprenant ici une donnée irlandaise apparue chez Solin et répétée par Isidore et Bède<sup>3850</sup>.

À cela, il faut ajouter la tradition alternative rapportée par Keating qui fonctionne comme une inversion de la première : la morsure du serpent a lieu durant l'éveil du fils de Nél et pendant qu'il est en mouvement dans les eaux, contrairement à la tradition du *LGÉ*, où il est immobilisé dans son sommeil sur la terre ferme. De même, Ó Cléirigh donne l'autre mode d'action d'un serpent, l'étreinte étouffante qui, si forte, imprimera sa marque sur Gáedel. Au vu de cette dernière version, on peut se demander si elle n'est pas intermédiaire entre celle de la morsure et une autre explication donnée par Keating, celle du don du bracelet de Moïse, puisque, comme un serpent, un bracelet s'enroule également autour d'un bras. Concernant cette dernière tradition, l'association du port d'un bracelet à la fonction de chef tribal est peut-être le souvenir d'une pratique révolue<sup>3851</sup>. De plus, le fait que Moïse donne son bracelet à Gáedel implique la transmission de sa suprématie tribale. Sachant que le rôle de Moïse en tant que meneur des Hébreux lui fut donné par Dieu pour les conduire vers la Terre

---

3847 Exode 12:29-30.

3848 Nombres 21: 4-9.

3849 Elle a peut-être précédé celle qui voit les serpents d'Irlande être chassés par saint Patrick, puisqu'elle n'est pas attestée avant le XII<sup>e</sup> siècle (Bieler 1948 : 124). Cependant, cette tradition prend sans doute sa source dans les oppositions entre saint Patrick et des êtres ophidiens, qui semblent provenir de son héritage lughien (cf. pp. 216, 218, 244).

3850 Solin, *Collectanea rerum memorabilium*, 22 3 ; Isidore, *Etymologies*, XIV 6 6 ; Bède, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, I 1 5 = Crépin et al. 2005 : 118-119. Cf. Jaski 2006 : 23.

3851 On remarquera que Moïse fixe là le bracelet non pas au bras du fils de Nél mais à son cou, ce qui rappelle les torques celtiques, considérés comme des marqueurs de noblesse et d'un important statut social (Green 1996 : 78-79).



Promise, on peut comprendre la transmission de ce bijou comme la marque de suprématie de Gáedel sur le peuple irlandais, en tant que meneur de celui-ci vers leur Terre Promise, l'Irlande. Enfin, la dernière étymologie donnée par Keating du surnom du fils de Nél, celle concernant la couleur de son armure et de ses bras, s'éclairera lorsque nous aborderons les origines de la figure de Gáedel.

Le synchronisme entre la fuite des Gaels et celle des Hébreux semble avoir eu une importance fondamentale dès le départ. Cependant, le développement des parallélismes entre la figure de Nél et celle de Moïse, ainsi que des relations amicales entre leurs deux peuples, semble ne pas avoir été la seule norme dès le départ de la pseudo-histoire irlandaise.

Ainsi, dans le *Senchas Mór*, la venue des Gaels en Égypte se fait par le moyen de la venue de l'Israélite Caí qui y fait venir Fénius et son école à la suite de la dispersion de celle-ci ; ce dernier sécurisant son alliance avec Pharaon en mariant son fils Nél avec la fille de Pharaon. Cette explication de la venue de Fénius en Égypte a été clairement inspirée par l'histoire du patriarche Joseph, fils de Jacob<sup>3852</sup>. En effet, comme celui-ci, Caí est un Israélite venu en Égypte qui devient un familier du Pharaon. La famille de Joseph vient résider en Égypte, à la suite d'une famine, tandis que Fénius et les siens viennent en Égypte à la suite de la destruction de Babel. Dans les deux cas, Caí comme Joseph accueillent les leurs à la suite d'une catastrophe. Ici, cependant, le récit irlandais se démarque de l'histoire biblique dans le sens où la venue de Joseph en Égypte est involontaire, car il y est vendu comme esclave, tandis que le séjour de Caí est volontaire, dans le contexte de l'école de Fénius. Il en ressort alors que les autres péripéties de l'histoire de Joseph devenaient alors inutiles pour les auteurs médiévaux qui forgèrent le prologue du *Senchus Mór*. Par la suite, une alliance est faite entre Gaels et Hébreux, non pas à cause d'une guérison de Gáedel – qui n'intervient pas dans ce récit – mais des signes miraculeux des plaies d'Égypte qui montrent à Fénius et aux siens la science supérieure des Hébreux qu'ils vont apprendre. À la suite de la fuite des Hébreux, Fénius fuit aussi, mais là en bateau. Cette tradition trouve des échos dans l'*Auraicept*, où Fénius crée le gaélique à l'époque de l'Exode, comme réceptacle de l'enseignement reçu de Moïse par Fénius et Caí. Ici, ce n'est pas seulement le parallélisme entre les deux meneurs et leurs deux peuples qui est principalement utilisé, mais le lien entre la science des Irlandais et celle des Hébreux. On remarquera aussi que le motif des navires pris par Nél mais non utilisés trouve là sa raison d'être puisque Fénius fuit par ce moyen. On peut donc dire que la tradition du *Senchus Mór* est le vestige d'une tradition ancienne où le rôle principal dans l'épisode égyptien était tenu par Caí et Fénius, mais celle-ci fut sans doute rejetée, car elle établissait explicitement une trop grande proximité chronologique entre la destruction de Babel et le séjour égyptien des Hébreux.

---

3852 Genèse 39-50.

Dans l'*Historia Brittonum*, les Gaels, menés par l'anonyme noble scythe exilé, ne semblent avoir aucun rapport avec les Hébreux si ce n'est la contemporanéité de leurs départs respectifs. Cependant, contrairement à *a/m*, la fuite des Gaels est motivée : les Égyptiens ont peur de la prise de pouvoir par ce noble scythe. Pour Scowcroft, le Scythe exilé de l'*Historia Brittonum* combine à la fois le rôle de Nél dans  $\omega$  et les générations d'Agnoman à Bráth dans  $\mu$  : comme Nél, il est témoin de l'Exode, mais comme Agnoman, il est un exilé de Scythie et comme Bráth, il arrive finalement en Espagne. De plus, il considère que ce scythe exilé est le prototype milésien de la figure de Partholón et que son qualificatif de *vir nobilis* se référerait au statut de *nemed* – dont l'éponyme est justement un proche parent de Partholón – des Milésiens. Il est vrai que l'intervalle donné chez Nennius entre l'engloutissement de Pharaon et l'invasion milésienne de l'Irlande est donné comme étant de 1002 ans, soit le même intervalle donné entre le Déluge et l'arrivée de Partholón en Irlande dans *b* et dans les *Synchronismes A*<sup>3853</sup>. Comme nous le verrons plus loin, ces similarités entre cet exilé anonyme, Partholón et les Gaels cités peuvent s'expliquer par l'influence des origines gaéliques sur la figure de Partholón au moment de son rattachement généalogique aux Gaels.

Cette version des circonstances de la fuite gaélique d'Égypte n'a été reprise que dans les traditions écossaises. Là encore, aucun rapport n'est fait entre l'équivalent de Gáedel, Gaythelos, Fénius et la Tour de Babel. Gaythelos y est un aristocrate athénien ou le fils né en Grèce d'un Scythe. Cette origine athénienne s'accorde à la fois avec l'ascendance grecque initiale prêtée aux Irlandais et la définition d'Athènes comme lieu de naissance du gaélique. Il y aurait là la marque de l'ancienneté de cette tradition. Cependant, il apparaît que Gáedel est le fils de Néolus/Neolaus/Heolaus, un équivalent de Nél ; ce qui implique que la tradition qui était parvenue en Écosse connaissait cette filiation. Dans cette chronique, Gaythelos est, comme dans l'*Historia Brittonum*, un grand guerrier qui est exilé du fait de ses turpitudes ou un homme envoyé par son père pour aider Pharaon à combattre les Éthiopiens. Dans les deux cas, sa venue en Égypte est en lien avec son activité militaire et non pas avec une occupation érudite, comme dans le *LGÉ*. De plus, il se marie là avec Scota. Il prend donc là la place de Nél dans l'épisode égyptien. La raison de son départ d'Égypte, lorsqu'elle est donnée, est qu'il a refusé de poursuivre les Hébreux, et les Égyptiens, craignant qu'il ne prenne le pouvoir par la force, l'ont chassé, ce qui rejoint la tradition de l'*Historia Brittonum*. L'autre version de sa fuite se place avant la mort de Pharaon, dès les plaies d'Égypte, par peur de ces signes. Enfin, le « Partholón account » diffère grandement en faisant de Gaythelos un petit-fils de Nemrod qui va aider le Pharaon à opprimer les Hébreux et qui a dès le départ des vues sur le trône d'Égypte. Il s'agit d'un impie et sa non-poursuite du Peuple Élu s'explique par cette ambition et non pas par une quelconque bienveillance envers les Hébreux. Le

---

3853 Scowcroft 1988 : 59.

fait que ce Gaythelos soit ici un petit-fils de Nemrod, le bâtisseur de Babel, est parallèle à Gáedel vu comme le petit-fils de Fénius, sage présent lors de la construction de la Tour. Il en ressort que les sources de ces chroniques écossaises faisaient le lien entre Gáedel et Nél, les origines grecques des Irlandais et de leur langue ou leur origine babélique, mais sans véritablement faire le lien avec l'épisode de Babel et la figure de Fénius. Au vu de ces différences avec la doctrine du *LGÉ* et du *Senchus Mór*, vis à vis de ce dernier épisode, il semble qu'il y ait là un stade encore plus ancien dans l'élaboration de la pseudo-histoire irlandaise, sans doute antérieur à la version de l'*Historia Brittonum*, puisque nous avons vu que l'origine scythe des Irlandais était sans doute postérieure à la grecque.

On notera également que le *Saltair na rann* est proche de la version  $\varepsilon$ , tout étant intermédiaire de la tradition du *LGÉ* et d' $\alpha'$ , puisque Gáedel, même si son lignage n'est pas indiqué, remplace Nél en Egypte et y est le mari de Scota et il fuit l'Egypte suite à son refus de poursuivre les Hébreux qui aurait suscité l'ire de Pharaon. En outre, du fait de la visée uniquement religieuse de ce texte, Gáedel est transformé en un prophète ayant eu une révélation divine, ce qui est une autre manière de le mettre sur un pied d'égalité avec Moïse. Les chroniques écossaises ne mentionnent pas, hormis implicitement le « Partholón account », la raison de la fuite de Gáedel. Cependant, dans le précurseur irlandais du récit calédonien, cela aurait pû être également une révélation divine de celui-ci, voire même une rencontre avec Moïse, mais cela reste du domaine de l'hypothèse.

Un autre indice, qui n'est pas étranger là encore aux chroniques écossaises, concernant le processus d'élaboration de l'épisode égyptien nous est également fourni par un autre passage de Keating, où il signale que « ce n'est pas Isis de Grèce ou aucune autre personne qui vint de Grèce en Égypte pour diriger des écoles, mais Nél, fils de Fénius Farsaid, de Scythie »<sup>3854</sup>. Comme le signale B. Jaski, il semble que Keating ait eu connaissance d'une tradition alternative concernant la manière dont ses ancêtres ont apporté le savoir en Égypte<sup>3855</sup>. Il met cela en rapport avec plusieurs faits des Chroniques écossaises. Il note que, Fordun signale, au sujet des dieux grecs, que les Scots descendent aussi bien des Grecs que des Égyptiens, puis il paraphrase le récit d'Isidore de Séville concernant Sérapis et Isis, concluant que ces deux-là sont identiques à Jupiter et Minerve, qui furent considérés comme les dieux souverains des Scots dans les temps anciens<sup>3856</sup>. La source irlandaise de Fordun aurait donc adapté le texte d'Isidore<sup>3857</sup>, dont nous avons déjà vu la grande influence sur les *litterati*. Plus intrigant encore est un passage antérieur de la même chronique, où, après avoir signalé que Gaythelos apprit à son peuple les lois que le roi Phoroneus donna aux Grecs, Fordun cite

3854 *Foras feasa ar Éirinn* I 16 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 12-15.

3855 Jaski 2009 : 62.

3856 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* I 32 = Skene : 28-29 ; Walter Bower, *Scotichronicon*, I 33 = MacQueen – MacQueen 1993 : 75, 77.

3857 Jaski 2009 : 62.

l'autorité d'un érudit français du XII<sup>e</sup> siècle, Pierre le Mangeur, qui synchronise Jacob avec Phoroneus, fils d'Inachus ; ce dernier « fut le premier à donner les lois grecques et la plaidoirie des affaires devant un juge ». Phoroneus aménage alors un endroit pour les affaires judiciaires et commerciales, appelé *forum*, d'après son propre nom. Sa sœur Isis voyage jusqu'en Egypte et donne certaines formes des lettres aux Egyptiens. Après sa mort, elle y est adorée comme une déesse. Plus tard, le fils de Phoroneus, Apis, roi d'Argos, embarqua pour l'Egypte, où il fut plus tard vénéré comme un dieu. Fordun indique ensuite que les Egyptiens et les Grecs partageaient à cette époque plus ou moins les mêmes lois et la même langue, tout en affichant des différences sous plusieurs aspects. Il cite alors la division du grec en cinq, selon Isidore et termine en citant une chronique anonyme selon laquelle Gaythelos apprit à son peuple les mêmes lois que celles utilisées par les Grecs et les Egyptiens, que Fordun signale comme étant les mêmes que celles des Scots de son époque<sup>3858</sup>. B. Jaski considère que ce passage nous donne le contexte dans lequel il faut comprendre la remarque de Máel Muru selon laquelle les Irlandais sont de la même origine et de la même langue que les Grecs, comme signalé également par la *Descriptio de origine scoticae linguae*. Il ajoute à cela, comme nous l'avons vu, que la division du gaélique en cinq est basée sur la division du grec par Isidore, mentionnée par Fordun. Selon B. Jaski, le décalage temporel entre les parallèles irlandais et l'autorité de Pierre le Mangeur peut être résolu si l'on considère que Fordun a simplement utilisé l'autorité la plus récente qu'il avait sous la main pouvant lui résumer des informations présentes chez Augustin et Isidore<sup>3859</sup>. Il semble que les faits cités par Fordun concernant les lois des Scots dérivent entièrement de son précurseur irlandais. Cela impliquerait qu'il y ait eu, en Irlande, une tradition perdue, basée sur les écrits d'Isidore concernant Phoroneus, Isis et Apis, selon laquelle la langue et les lois grecques furent enseignées en Égypte avant d'être apportées par Gáedel en Irlande. Or, il nous semble que la venue en Égypte de Nél dans le *LGÉ*, éventuellement accompagné de Caí, de Fénius et du reste de l'école dans le *Senchus Mór*, semble combiner à la fois l'idée de la venue d'un jeune prince étranger qui épousera la fille de Pharaon avant que son peuple ne parte d'Egypte, comme dans l'histoire de Gaythelos et des siens, et l'apport d'une connaissance linguistique étrangère en Egypte d'où découlera la culture gaélique, comme dans le récit de la venue de cette Isis grecque. Il semble donc que la source de Fordun était une version intermédiaire dans cette élaboration où les deux éléments se juxtaposaient mais sans avoir été fusionnés. On remarquera également que l'existence de Phoroneus, frère de cette Isis, est synchronisée avec Jacob. Au vu de la dépendance du *Senchus Mór* vis à vis du précurseur de

---

3858 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* I 19 = Skene : 17-18 ; Walter Bower, *Scotichronicon*, I 20 = MacQueen – MacQueen 1993 : 50.

3859 Jaski 2009 : 61. Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, XVIII 3-5 ; Isidore de Séville, *Étymologies*, V 1 1, VIII 11 84-5, XVIII 15 1.

Fordun, cela vient confirmer le rapprochement que nous avons opéré entre la venue de Joseph, fils de Jacob, et celle de Caí, en Égypte.

Cependant, un fait paradoxal vient compliquer le tableau des différentes versions de l'épisode égyptien. Dans  $\beta$  et les *Annales de Clonmacnoise*, nous avons vu que ce n'est pas Agnoman qui est exilé de Scythie mais Míl et que celui-ci connaît un intermède égyptien avant de faire l'expérience d'un périple similaire à celui des descendants d'Agnoman jusqu'à l'Espagne. Pour cet intermède égyptien de Míl attachons-nous pour le moment aux similarités avec le premier séjour égyptien des Gaels. La première est bien sûr que Míl, comme Gaythelos et le Scythe de l'*Historia Brittonum* est un exilé et, en outre, il partage la même nationalité que ce dernier. Comme Nél ou Gaythelos, Míl est marié à une fille du Pharaon qui porte le nom de Scota. Comme les descendants de Nél, l'exilé anonyme de Nennius ou Gaythelos, Míl part d'Égypte peu après une défaite de Pharaon. De manière intéressante, un contraste est établi avec les causes de l'exil de ces figures : l'argument de la peur est balayé rapidement. À la place, il est indiqué que ses druides lui ont promis un territoire sur lequel il aurait la souveraineté. C'est là un fait parallèle à la mention de Moïse promettant à Gáedel que sa descendance régnerait sur l'Irlande, même si, dans le cas de Míl, il s'agira de l'Espagne. Cependant, contrairement à Nél et similairement à Gaythelos, Míl apparaît comme un guerrier valeureux qui a été exilé de sa terre natale à cause des relations conflictuelles qu'il avait avec son peuple. De plus, Míl, comme Gaythelos, partent d'Égypte pour conquérir un nouveau territoire sur l'avis de leurs conseillers ou druides et ils régneront en Espagne. Or, les plus anciennes annales irlandaises connaissent Míl et ses fils et elles datent l'arrivée de ces derniers en Irlande de la période de l'Exode, soit similairement au séjour de Nél et de Gaythelos en Égypte. B. Jaski a croisé ces faits annalistiques avec le récit du *Longos do chenel Iafed*<sup>3860</sup>. Dans celui-ci, les Gaels viennent de Grèce jusqu'en Égypte, au temps de Pharaon, et atteignent directement l'Irlande – sans passer par l'Espagne semble-t-il – deux ans après l'Exode. Selon notre auteur, un tel récit impliquerait que, originellement, les Gaels seraient venus directement de Grèce en Égypte, puis seraient passés directement en Irlande, en une génération<sup>3861</sup>. Tous ces éléments impliqueraient donc que la première partie du récit de Fordun – l'exil d'un noble grec en Égypte, son mariage avec une fille de Pharaon et son départ subséquemment à la fuite des Hébreux – aurait été la version première du séjour égyptien des Gaels. Remplacée en Irlande par le séjour de Nél et ses descendants, elle aurait été réactivée dans  $\beta$ , tout en étant déplacée à l'époque d'Alexandre le Grand<sup>3862</sup>. Cependant, qui de Nél, Míl ou Gáedel/Gaythelos fut celui qui vint originellement en Égypte ? Nous aborderons ce

---

3860 Ce texte et les faits annalistiques propres aux Fils de Míl seront exposés dans le chapitre suivant.

3861 Jaski 2003 : 35-36.

3862 C'est également la conception de Scowcroft (1988 : 59) qui voit la parenté entre cet épisode et celui du *vir nobilis* de l'*Historia Brittonum*.

point au moment d'examiner ces figures en elles-même. En attendant, nous pouvons déjà avancer que dans le proto-récit, ce noble ancêtre des Gaels était un guerrier, exilé de Grèce suite à un conflit interne. Enfin, son départ vers l'Irlande devait être également motivé par la promesse d'une terre où lui ou ses descendants régneraient, promesse faite par une figure sacerdotale, biblique ou autre.

Il apparaît donc que le séjour égyptien des Gaels fut élaboré pour permettre la rencontre entre les Hébreux et les Gaels et la synchronisation de leur départ d'Égypte avec le début de l'Exode. La tradition qui s'est imposée dans le *LGÉ* a fusionné la venue en Égypte d'un noble guerrier grec, ancêtre des Gaels, avec celle d'une figure ayant apportée la langue grecque en Égypte, permettant ainsi de raccorder ce premier récit des origines des Gaels avec l'étiologie du gaélique.

À la suite de cet épisode égyptien, la tradition du *LGÉ* place une longue errance des Gaels portant elle aussi la trace d'une élaboration progressive.

## 2. 1. d. L'errance des Gaels.

De même que Macalister avait repéré l'inspiration biblique du séjour des Gaels en Égypte et de leur fuite, il a également fait le parallèle entre l'errance des Gaels qui précède leur arrivée en Irlande et les tribulations des Hébreux avant la conquête de la Terre Promise<sup>3863</sup>. Cependant, le modèle biblique n'est pas la seule inspiration de cette partie de l'histoire des Gaels : il n'en donne que la trame générale.

Concernant cette errance en elle-même, il apparaît, d'après le *Longos do chenel Iafed* et les chroniques écossaises, que le proto-récit des origines gaéliques ne contenait pas de péripéties particulières. En effet, le premier texte conduit directement les Fils de Míl d'Égypte en Irlande, tandis que les seconds sont beaucoup plus évasifs. Même si ε parle d'un voyage difficile, il ne le détaille pas, tandis que le « Partholón account » donne un trajet passant par un intermédiaire nord-africain qui est explicitement comparé à l'errance des Hébreux dans le désert. L'idée d'un parcours des Gaels entre l'Égypte et l'Espagne, via l'Afrique du Nord, se retrouve dans l'*Historia Brittonum*. Dans ces deux cas de figure, nous sommes en présence d'une route plus directe que celle qui apparaît dans la tradition du *LGÉ* et dont les lieux traversés sont calqués sur la géographie d'Orose<sup>3864</sup>.

Mael Muru ou sa source ont prolongé la migration de plusieurs centaines d'années en faisant faire un grand tour aux Gaels jusqu'à leur propre lieu d'origine, la Scythie, devenant ainsi partie intégrante du récit à ce moment. En dépit de quelques détails étranges, comme la proximité de la mer Libyque et de la mer Caspienne ou le mystérieux toponyme Golgatha, les lieux viennent là encore d'Orose, qui localise les Scythes à l'est de la mer Caspienne, tout en décrivant celle-ci

3863 Macalister 1938-1956 : I xxvi.

3864 Orose, *Histoires contre les Païens*, I 2 = Arnaud-Lindet 1990 : 13-42.

comme s'ouvrant sur l'océan septentrional, qui n'est qu'une partie du grand océan qui entoure le monde connu. Il continue en décrivant comment les marais Maeotiques peuvent être atteints en suivant le rivage de l'océan vers l'ouest, tout en parlant des Monts Riphées situés à l'extrême nord et le Tanais qui prend là sa source et qui coule dans les marais Maeotiques puis dans la mer Noire<sup>3865</sup>. Ce passage a inspiré non seulement le fait que les Gaels pouvaient rejoindre la Scythie depuis l'Égypte, en passant par la mer Rouge, l'Inde, Ceylan (Taprobane) et les océans orientaux et nordiques<sup>3866</sup> ; mais aussi les étapes de leur sortie de Scythie via les Monts Riphées, les marais Maeotiques, la mer Noire puis la Méditerranée<sup>3867</sup>. C'est suite à cette utilisation des monts Riphées dans le récit que la figure de Riphath Scot est apparue.

On peut se demander la raison qui explique un tel allongement du parcours initial des Gaels. Sachant qu'il s'accompagne d'une inflation générationnelle, il est logique d'y voir à l'œuvre les impératifs chronologiques déjà mentionnés. Pour ce qui est du choix de ce parcours, il montre, selon M. Clarke, une élaboration de l'identité irlandaise, parallèle à celles des ethnographies naissantes de l'Europe carolingienne. Les étapes de l'errance des Gaels – en comprenant leurs déplacements depuis l'époque de Fénus – vont les mener à travers toutes les voies d'eau et les masses continentales formant la représentation orosienne du monde, en particulier sous sa forme graphique, la carte T-O des *Étymologies* d'Isidore. Ce faisant, l'identité irlandaise se dessine à travers les grandes lignes du monde, s'y intégrant dans une perspective universaliste<sup>3868</sup>. Dans le même ordre d'idées, la légende des origines franques aurait aussi influencé l'errance des Gaels, puisque l'une des phases des errances originelles des Francs est située, comme pour les Gaels, dans les marais Maéotiques<sup>3869</sup>, qui sont représentés comme une voie d'eau diagonale sur la carte T-O d'Isidore<sup>3870</sup>.

Cependant, Mael Muru ou son prédécesseur n'expliquent pas la raison du départ de Scythie et notre premier témoin de la guerre fratricide entre les deux lignages descendant de Fénus est le poème « Góidel Glas, ó tát Góidil »<sup>3871</sup>. Selon J. Carey, ce conflit familial serait le reflet mythique de la rivalité réelle entre les deux grandes branches de la dynastie des Uí Néill, le Cenél nÉogain et le Clann Cholmáin, entre 734 et 1002. L'intermède scythique aurait pu être ainsi vu comme un miroir exotique préfigurant, voire justifiant, cet environnement politique<sup>3872</sup>. Pour M. Clarke,

---

3865 *Id.*

3866 Dont le détail du périple apparaît pour la première fois dans  $\beta$ , même si le passage à Taprobane et la remontée vers le nord-ouest est déjà citée dans le *Saltair na Rann*.

3867 Scowcroft 1988 : 17-18 ; Carey 2006 : 155.

3868 Clarke 2015 : 458-459.

3869 *Ibid.* : 462-465. Cette région est explicitement donnée chez Aethicus Ister (*Cosmographie*, 102-103a) et dans le *Liber Historiae Francorum* (version A §§1-4 = Krusch 1888 : 241-244).

3870 Pour une reproduction du détail de cette carte, cf. Clarke 2015 : 458.

3871 Carey 2006 : 156-157.

3872 *Ibid.* : 157-158. Scowcroft (1988 : 47) avait déjà identifié ce modèle dans l'alternance des deux lignages scythiques. Notons que cette alternance dynastique ne fut interrompue qu'une seule fois, entre 944 et 956, durant le règne de Congalach des SílnAedo Sláine.

l'histoire de Brutus, l'ancêtre éponyme des Bretons, a aussi eu un rôle à jouer<sup>3873</sup> puisque, de même que l'exil de Scythie est le produit d'un affrontement mortel entre parents, Brutus est exilé à la suite du meurtre de son père<sup>3874</sup>.

En ce qui concerne le récit du *STT*, il semble daté d'une phase intermédiaire où les Gaels fuient par bateau l'Égypte et atteignent l'Irlande en une génération, tout en incluant les différentes étapes du voyage oriental, sans qu'il y ait une inflation générationnelle, ainsi que la vision d'Íth et son expédition comme cause de la conquête de l'Irlande. De plus, la mention de la Scythie, mais l'absence de référence à un quelconque conflit familial pose aussi la question de la présence de cette péripétie dans cette étape de l'élaboration du récit.

Nous avons vu que  $\beta$  et les *Annales de Clonmacnoise* avaient échangé Agnoman avec Míl comme meneur des Gaels exilés de Scythie, introduisant l'adaptation d'une version plus ancienne de l'épisode égyptien. Concernant celui-ci, on notera que, en dehors des éléments originels, il introduit l'apprentissage de Míl et de onze des siens à Alexandrie, le plus grand centre de la culture antique en général et grecque en particulier. Cet apprentissage alexandrin fait de cette cité la base de la culture irlandaise, en particulier dans ses lois, similairement aux traditions faisant de Fénius Farsaid un Grec, puisque Amairgin, l'un des fils de Míl et le juge de leur expédition, y apprend le droit, en compagnie de deux autres Milésiens<sup>3875</sup>. De son côté B. Jaski remarque que le nombre de douze Milésiens présents à Alexandrie doit être rapproché de la partition de l'Irlande selon le même nombre<sup>3876</sup>, sachant que certains noms se retrouvent entre les deux listes. À la suite de son départ d'Égypte, il reprend le chemin qu'il avait pris pour y arriver, mais dépasse la Scythie pour se raccorder au périple d'Agnoman en Caspienne et à l'épisode des Sirènes. On peut se demander si les références à la Dacie et à la Gothie, introduites par  $\beta$  après l'épisode des marais Maeotiques, ne sont pas inspirées par le besoin d'évoquer les liens des Scythes avec les Goths et ceux de ces derniers avec les Gètes de Dacie, comme mentionné par Jérôme et Isidore.

Concernant Ó Cléirigh et Keating, nous remarquerons qu'ils introduisirent également des nouveautés dans le traitement général du périple. Le plus important changement, commun à ces deux auteurs, est d'avoir réussi à harmoniser les deux versions de l'exil de Scythie. En effet, la première partie de cet exil est similaire à la tradition de *a/m*, et Míl, un descendant d'Agnoman né en Espagne, retourne dans la terre de ses ancêtres où il est accueilli par Reflóir qui le marie à sa fille et en fait son généralissime, mais le conflit et l'exil vers l'Égypte survient à cause de la jalousie du roi de Scythie. La suite de cette version de l'exil de Scythie se limite alors au séjour égyptien. En

---

3873 Clarke 2015 : 467.

3874 Pseudo-Nennius, *Historia brittonum*, §10 = Lot 1934 : 153-154.

3875 Archan 2011 : 65.

3876 Jaski 2003 : 38.



outré Keating démonte complètement la doctrine du passage des Gaels de l'Égypte en Scythie via la mer Rouge et l'océan Indien vers l'Asie du nord-ouest, comme étant illogique, sans aucun doute du fait de l'avancée des connaissances géographiques de son époque, et il propose un trajet alternatif inspiré d'une partie de la route d'exil des Gaels, où il justifie sa proposition sur deux éléments : le fait que les Gaels sont passés en Crète, car il n'y a pas de serpent là-bas, comme en Irlande, et le fait que la Tanais est une rivière de Scythie d'après Hérodote.

En ce qui concerne le périple de la *Vita Cadroe*, il est fortement inspiré des *Étymologies* d'Isidore, car leur parcours correspond au livre quatorze, en particulier le chapitre six<sup>3877</sup>. En dépit de ses différences, il semble partager une source commune avec le périple du *LGÉ*. Le trajet partant de l'Hellespont rappelle celui des Gaels après leur séjour dans les Marais Méotiques. En outre, la prise de l'Asie Mineure comme point de départ de ces Scots n'est peut-être pas insignifiante, puisque Abydos est une cité fondée par les Milésiens de Milet. Cette dernière était située aux confins de la Carie et de la Ionie<sup>3878</sup>, soit dans une localisation proche de celle de la cité de Choriscon. D'autre part, comme le signale M. Clarke, ce texte fait aussi explicitement référence aux errances d'Ulysse et, d'autre part, le passage où une tempête touche les ancêtres des Gaels au large des côtes italiennes, les plongeant dans le désespoir et la confusion a été inspiré par la scène de l'*Énéide*, où Énée est désespéré face à la tempête que Junon vient de lever pour l'empêcher d'aborder l'Italie<sup>3879</sup>. Le fait qu'un *Aeneas* lacédémonien soit donné comme le père du meneur des Gaels vient renforcer la réalité de cette dernière influence. Pour M. Clarke, la description de la tempête dans la *Vita Cadroe* par son évocation du chaos et du « retour de l'état ancien » (*antiquo redeunte*) est une référence tirée de la de Lucain où le chaos et les désordres de la guerre civile romaine sont comparés à la destruction finale de l'univers à la fin des temps<sup>3880</sup>.

Dans le *LGÉ* aussi les textes épiques classiques ont été utilisés. Ainsi, l'épisode du chant hypnotique de la (dans *a*) ou des Sirène(s) et la cire qui en est le remède est bien entendu une adaptation du célèbre passage de l'*Odyssee* où Ulysse sauve ses compagnons du chant des Sirènes en leur mettant de la cire dans les oreilles, tout en écoutant leur chant, attaché au mât du navire<sup>3881</sup>.

---

3877 Ainsi, P. Ó Riain (2009 : 39) identifie les références à la Carie, à la Lydie et au Pactole (XIV 3 38-43) ; celle à Abydos (XIV 6 17), à Mélos (XIV 6 28), à la Mer Carpathique et à la Crète (XIV 6 14-16), la baie de Sicile et la Mer Africaine (XIV 6 32), la Corse et la Sardaigne (XIV 6 40), à Ibiza (XIV 6 43-44), aux Îles de Cadix et aux Colonnes d'Hercules (XIV 6 7-8) et à Ultima Thulé (XIV 6 4).

3878 Ó Riain 2009 : 36 n. 17.

3879 Virgile, *Énéide* I 81-123.

3880 Clarke 2015 : 471-473. Pour le texte d'où est tiré cette image : Lucain, *Pharasale*, I 71-97. Notons au passage que même si l'emprunt de la formulation de cette tempête d'ampleur cosmique à cet auteur latin est probable, il n'en reste pas moins que les Irlandais connaissaient également un cataclysme final similaire, ce qui a pu influencer le choix d'une telle image.

3881 Homère, *Odyssee*, XII.

On remarquera cependant plusieurs divergences entre le récit homérique et notre anecdote irlandaise.

Tout d'abord, Caïcher ou un autre membre de l'expédition ne se fait pas attacher au mât pour profiter du chant des Sirènes et cela pour une raison fort simple : Ulysse met de la cire dans les oreilles de ses marins avant qu'ils ne pénètrent dans l'aire d'effet du chant hypnotique, tandis que Caïcher le fait après que les Gaels ont subi les effets du chant. De plus, la finalité du chant n'est pas la même : alors que le chant des créatures homériques doit précipiter le navire d'Ulysse sur les rochers, le chant de la ou des Sirène(s) irlandaise(s) ne fait que les paralyser et les retenir apathiques sur la Mer Caspienne. De plus, *a* nous dit qu'il y a une sirène et non pas trois, contrairement aux deux autres recensions. Il devait donc y avoir à la base une seule créature féminine qui chantait dans l'Autre Monde ultramarin pour retenir les Gaels. Le rédacteur de *a* ayant déjà fait le parallèle avec les Sirènes, mais ceux de *b* et *c*, voulant corriger l'erreur concernant leur nombre, élevèrent leur nombre à trois.

Selon Barbara Hillers, le texte est grammaticalement ambigu et l'on peut penser que Caïcher met aussi de la cire dans ses propres oreilles. Au-delà de cela, ce passage ressemble à un long poème chronologique de Gilla in Chomded úa Cormaic contenu dans le *Livre du Leinster* et dont deux quatrains concernent Ulysse. C'est le second qui intéresse notre propos puisqu'il se réfère aux aventures d'Ulysse et des Sirènes, ici réduites à une figure unique modelée sur la figure nord-européenne mi-femme mi-poisson (*murdúchand*) et dans ce poème Ulysse abrège le motif en mettant de la cire dans ses propres oreilles. À cela s'ajoute que la phrase du passage du *LGÉ* « *céir... 'na chuasaib* » (« de la cire dans leurs oreilles ») est réminiscente du « *céir ina chluais* » (« de la cire dans ses oreilles ») et le mot utilisé pour Sirène dans le *LGÉ* est *murdúchu*. L'idée non-homérique que la musique de la Sirène entraîne un sommeil est peut-être inspirée par la notion indigène de *suantraige*, une mélodie provoquant un sommeil chez ses auditeurs, qui apparaît également avec le motif de la Sirène nord-européenne dans le Dindshenchas de Port Lairge. Selon la même auteure, il ne semble pas qu'un Irlandais ait lu une copie de l'*Odyssee* et la connaissance ultime qu'a pu en avoir Gilla in Chomded viendrait des écrits chrétiens<sup>3882</sup>. Origène et Hippolyte de Rome faisaient le parallèle entre Jésus sur la croix et Ulysse sur le mât face aux Sirènes<sup>3883</sup>. Paulin de Nole recommande la modération d'Ulysse face aux Lotophages et aux Sirènes et Fulgence le Mythographe mentionne également l'épisode des Sirènes<sup>3884</sup>. Une autre source possible de Gilla in Chomded serait, selon Brent Miles<sup>3885</sup>, la lettre de Basile intitulée *Aux jeunes gens, sur la manière*

---

3882 Hillers 2003 : 29-31, 34-35.

3883 Origène, *Contre Celse*, II 76 ; Hippolyte de Rome, *Philosophuema*, VII 13.

3884 Paulin de Nole, *Epitres* XVI 7-8, : 121-122 ; Fulgence le Grammairien, *Mythologies*, II 8.

3885 Miles 2011 : 49.

de tirer profit des *Lettres helléniques*, qui fait référence au passage des sirènes, ou à une source latine le citant ou utilisant le même motif<sup>3886</sup>.

Parallèlement à la figure de la *murdúchu*, on remarquera que l'identification du prescripteur du stratagème avec un druide peut être une référence indirecte à une autre figure féminine de l'Autre Monde au chant envoûtant. En effet, dans l'*Echtra Condla*, c'est le druide du roi Conn Cétchathach qui chasse une première fois une femme de l'Autre Monde dont la vue et la voix envoûtent Conle, le fils du roi, qui partira finalement pour l'Autre Monde, suite à une seconde tentative de la femme durant une absence du druide<sup>3887</sup>. Il n'empêche que l'inclusion de l'épisode des sirènes dans la tradition pseudo-historique irlandaise est postérieure à Mael Muru Othna puisque celui-ci ne la connaît pas.

De plus, dans *c*, juste après le passage des Sirènes, l'expédition des Gaels rencontre des Amazones et les combat. Cette tradition provient du passage d'Orose précédemment cité, où le pays des Amazones est situé dans le Caucase<sup>3888</sup>. Cependant, ce détail est sans doute entré en résonance avec la tradition irlandaise qui peuple l'Autre Monde de collectivités féminines sans hommes et/ou de femmes guerrières, comme Scáthach ou Aífe, les initiatrices de Cú Chulainn. Cela est d'autant plus probable que nous avons vu précédemment que ces dernières étaient assimilées à des Amazones habitant les régions caucasiennes<sup>3889</sup>.

Ainsi, avant la mise en forme de ce double épisode sur le modèle des traditions gréco-romaines, certaines péripéties des errances des Gaels auraient eu une inspiration indigène venant en particulier du genre des navigations et autres aventures dans l'Autre Monde.

L'épisode qui vient après l'épisode des sirènes et de Caïcher, celui de la source de vin des Monts Riphées, se retrouve dès *a* et a été vu par Macalister comme un décalque d'un passage de l'Exode. En effet, de même que les Hébreux séjournent sur le Mont Sinaï où ils reçoivent la promesse que personne à part leurs enfants n'atteindra la Terre promise, les Gaels, alors qu'ils séjournent sur les Monts Riphées, reçoivent une prédiction analogue. Dans les deux cas, les deux peuples poursuivent leurs errances<sup>3890</sup>. Cependant, même si la localisation et la prédiction données sont calquées sur la Bible, les modalités de la vision gaélique semble d'origine pré-chrétienne. Les Monts Riphées étant une localisation périphérique de la géographie médiévale, ils peuvent être assimilés à l'Autre Monde. Or, le thème de la source de vin de l'Autre Monde n'est pas un thème inconnu du légendaire irlandais et celtique<sup>3891</sup>. Le fait que l'endormissement des Gaels pendant trois jours, après avoir

---

3886 Basile de Césarée, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, IV 5-20.

3887 *Echtra Condla* = McCone 2000.

3888 Cf. n. 3863.

3889 Cf. p. 180.

3890 Macalister 1938-1956 : I xxvi.

3891 Oudaer 2011-2012 : 158-159.

goûté à cette boisson, soit suivi de la déclamation par le druide Caicher d'une annonce prophétique nous fait penser aux différents rituels divinatoires à incubation décrits par les auteurs irlandais, appelés *imbas forosnai* ou *tarbfes*. Ceux-ci passent par l'absorption de la chair d'un animal sacrifié et un sommeil magique qui révèle au devin l'objet de son questionnement. Le *tarbfes* est particulièrement lié à la présente anecdote, car il comprend l'absorption, en sus de la chair, du bouillon du taureau sacrifié et son objet est la révélation de l'identité d'un futur haut-roi<sup>3892</sup>. Dans l'errance des Gaels, nous avons également une ingestion, mais là d'un liquide lié à l'illumination poétique et à la souveraineté sacrée, qui va être suivi d'une incubation donnant au seul personnage capable de la recevoir, Caicher le druide, l'illumination poético-prophétique permettant de désigner la terre où la souveraineté des Gaels pourra être établie. Nous verrons dans le chapitre suivant, par comparaison avec la vision d'Íth, jusqu'à quel point nous pouvons remonter aux origines de ce rituel divinatoire. Ce thème de la souveraineté est profondément en lien avec l'invasion des Milésiens, en tant que dernier peuple à conquérir l'Irlande et donc à en avoir la souveraineté ultime et indiscutable. Nous pouvons déjà remarquer que cette vision de Caicher pourrait être considérée comme le précurseur indigène de la prédiction de Moïse ou des druides de Míl sur la souveraineté future des Gaels sur l'Irlande.

On remarquera que, après les avoir fait partir d'Égypte en navire, le *Senchas Mór*, ne reparle du périple des Gaels qu'à l'occasion de leur rencontre avec Caí et avec les Cruithne originaires de Thrace, en Germanie orientale, similairement à *c* et au *Senchal Sil hÍr*<sup>3893</sup>. Cela semble indiquer une élaboration postérieure au poème de Mael Muru Othna ou indépendante de sa tradition. En outre, une variante du *Senchus Mór* signale que l'expédition qui fait jonction avec celle des Milésiens provient de Troie. Il s'agit là d'une référence à des origines troyennes similaires à celles des pseudo-histoires romaines et mérovingiennes, qui permettent de lier un élément hellénique au peuple qui fera la conquête de l'Irlande.

Enfin, Orose est également la source du passage de *m* qui fait provenir Bráth, non pas des marais Maeotiques, mais de l'Albanie orientale<sup>3894</sup>. Le lien avec l'Albanie a sans doute été renforcé par l'équation isidorienne entre les Scots d'Albanie caucasienne et ceux de l'Albanie britannique. De manière similaire, l'identification par Isidore de l'*(H)iberia* du Caucase<sup>3895</sup> a créé la doctrine d'une origine milésienne depuis cette région dans *b*. Ce nom devait rappeler aux Irlandais leurs origines ibériques, d'où dérive le nom de leur île<sup>3896</sup>. Ce lien entre les Gaels et l'Espagne se fera à travers les

---

3892 Leroux – Guyonvarc'h 1986 : 118-119, 177-180 ; Guyonvarc'h 1997 : 289-295.

3893 Cf. *Supra.* et Chap. X 1. 2. 1.

3894 Orose, *Histoires contre les Païens*, I 36-5. Cf. Scowcroft 1988 : 18.

3895 Isidore de Séville, *Etymologiae*, XIV 3 33, 36 = Spevak 2011 : 36-39.

3896 Scowcroft 1988 : 18 ; Ivanov 2012 : 134.

traditions qui en font la destination finale de leur périple, avant la conquête de l'Irlande par les Fils de Míl.

## 2. 1. e. La destination finale des Gaels.

Le fait que l'Espagne soit l'avant-dernière étape des Gaels avant leur invasion de l'Irlande doit énormément aux auteurs de l'Antiquité tardive.

Ainsi, Orose déclare que :

L'Irlande (*Hibernia*), une île située entre la Grande-Bretagne et l'Espagne, est de plus grande longueur du sud au nord. Ses côtes les plus proches, qui bordent l'océan cantabrique, donnent sur la vaste étendue dans une direction sud-ouest vers la lointaine Brigantia, une ville de *Gallaecia*, qui se trouve en face d'elle et qui fait face au nord-ouest. Cette ville est la plus visible depuis ce promontoire où l'embouchure de la rivière *Scena* se trouve et où les *Velabri* et *Luceni* sont installés. L'Irlande est assez proche de la Grande-Bretagne et est plus petite en surface. Elle est, cependant, plus riche en raison du caractère favorable de son climat et de son sol. Elle est habitée par des tribus des *Scotti*<sup>3897</sup>.

Ce passage rappelle une description de l'Espagne donnée plus haut par le même auteur :

L'Espagne, prise comme une unité, est formée par son contour naturel dans un triangle (*trigona*) et est presque une île en raison du fait qu'elle est entourée par l'océan et la mer Tyrrhénienne. (...) Le deuxième angle s'étend vers le nord-ouest. C'est en *Gallaecia* qu'est située la ville de Brigantia, qui pose son phare dominant, l'une des rares structures remarquables dans le monde, observatoire dirigé vers la Grande-Bretagne<sup>3898</sup>.

Une partie du premier passage est cité par Isidore qui explique au passage que l'Irlande est appelée *Hibernia* parce qu'elle se situe à proximité de l'(*H*)ibéria<sup>3899</sup>. Cette description et cette étymologisation ont donné naissance, à la suite des contacts culturels entre l'Irlande et la péninsule ibérique au VII<sup>e</sup> siècle<sup>3900</sup>, à la croyance de l'origine espagnole des Irlandais<sup>3901</sup>.

D'autre part Isidore dit de l'Espagne qu'elle est la mère « toujours féconde des princes et des nations » (*semperque felix principum, gentiumque mater Hispania*)<sup>3902</sup>. Selon Van Hamel, cette Espagne mère des nations a donné l'idée, dans la tradition de l'*Historia Brittonum*, de l'Espagne comme étant le point d'origine de toutes les invasions d'Irlande<sup>3903</sup>. Cette notion ayant été abandonnée dans la tradition du *LGÉ*, excepté pour les Milésiens, même si certains des périples des ancêtres des Gaels les font toujours passer par l'Espagne comme dernière étape avant leur venue en Irlande.

---

3897 Orose, *Histoires contre les Païens*, I 2 80-81.

3898 Orose, *Histoires contre les Païens*, I 2 69-71.

3899 Isidore de Séville, *Etymologiae*, XIV 6 6.

3900 Hillgarth 1984.

3901 Baumgarten 1984 : 193-194 ; Scowcroft 1988 : 14. Ce dernier note que le rapprochement aurait été facilité par le fait que l'initial *h-* dans *Hibernia* et (*H*)ibéria n'aurait pas été prononcé par Isidore ou ses lecteurs irlandais ; le *-n-* étant le seul son qui différenciait les deux noms.

3902 Isidore de Séville, *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, prologue 1 = Donini – Ford 1970 : 1.

3903 Van Hamel 1915 : 173.

La conjonction des deux passages d'Orose a donné naissance à l'idée que l'Irlande était visible depuis Brigantia, en particulier depuis son phare, et au fondateur éponyme de cette cité Bregon(d)<sup>3904</sup>. À cela il faut ajouter le rôle joué par l'origine grecque des *Gallaeci* déjà mentionnée<sup>3905</sup>.

En ce qui concerne la mystérieuse confrontation des Gaels contre les Toscans (dans *μ*) ou les Frisons (dans *b*) et les Langobards, la localisation espagnole de ces peuples résulte sans doute de multiples confusions. Celle des Langobards est liée à une mauvaise interprétation de leur localisation chez Isidore<sup>3906</sup>, tandis que celle des Frisons est lié à l'itinéraire des Gaels dans *b*, qui les fait passer par la Germanie puis la Belgique (*Belguint*) avant d'atteindre l'Espagne<sup>3907</sup>. La localisation des Toscans est sans doute en rapport avec le fait que l'Espagne est décrite comme bordée par la Mer Tyrrhénienne et que Isidore fait dériver d'eux le nom de cette mer<sup>3908</sup>. En ce qui concerne les Barchu/Bacru/Barca/Bachra, Macalister proposait d'y voir une déformation de l'ancien nom de Barcelone, *Barcino*, ou une cacographie de Baschu, celui des Basques. Cependant, il voit plus probablement dans ces trois noms une corruption des trois peuples localisés par Orose dans les temps anciens : les *Vaccaeii*, les *Celtiberi* et les *Oretani*<sup>3909</sup>. En ce qui concerne la référence à Orose, nous pensons que ce n'est qu'en donnant l'idée de base d'une triade de peuples habitant l'Espagne qu'elle a influencé les *litterati*. Pour ce qui est de l'équation Barchu = Baschu, B. Jaski donne des arguments allant dans ce sens puisque la *Chronica* de Fordun fait vivre Gaythelos et son peuple dans la région des Pyrénées, tout en les faisant combattre les Espagnols. De plus, il cite les écrits de Henri de Huntingdon où les Irlandais qui restèrent en Espagne sont décrits comme ayant gardé leur langue et sont appelés Navarri<sup>3910</sup>. Il analyse également le fait que les Irlandais de Partholón rencontrés par le roi Gurgunt Bartrud sont décrits comme des Basques, chez Geoffroy de Monmouth, comme relevant d'une source équivalente. En Irlande, il note que les références à la localisation pyrénéenne des Gaels se trouve dans les *Annales de Clonmacnoise*, où Míl arrive en Biscaye, qui est donnée comme la région d'édification de Brigantia, et dans *m*, où les Pyrénées sont également données comme leur lieu d'arrivée<sup>3911</sup>. Sachant cela, les Espagnols que rencontrent les Gaels sont sans doute des Basques et l'on peut donc comprendre par là, d'une part, la tradition qui

---

3904 Van Hamel 1915 : 173 ; Baumgarten 1984 : 193-194 ; Scowcroft 1988 : 14.

3905 Scowcroft (1988 : 20 n. 36) ajoute à ces influences oroso-isidorienne que la description de l'Espagne comme *trigona* se retrouve dans le *LGÉ* (§131, XIV §10, XXXII §3 = Macalister 1938-1956 : II 42-43, 112-113, III 62-63).

3906 Isidore de Séville, *Etymologiae*, IX 2 95.

3907 Scowcroft 1988 : 18 n. 47.

3908 Isidore de Séville, *Etymologiae*, XIII 16 7.

3909 Macalister 1938-1956 : II 132-133. Au sujet des trois peuples espagnols anciens, il se réfère à Orose, I 2 74.

3910 Henry de Huntingdon, *Historia Anglorum*, I 11 = Greenway 1996 : 31.

3911 Jaski 2009 : 56-58.

lie ces deux peuples dans l'historiographie britannique, et, d'autre part, la provenance du nom Barchu<sup>3912</sup>.

En ce qui concerne le reste des chroniques écossaises, elles citent l'établissement de Gaythelos et la fondation de Brigantia et de son phare. Là encore, son rôle comme seul meneur des Gaels depuis la Grèce jusqu'en Espagne montre bien l'amplification à la fois générationnelle et épisodique qu'a connue ce récit depuis ses origines, dans un but synchronistique. Cependant, rappelons que le précurseur de la tradition écossaise n'est probablement pas notre plus ancien témoin, comme le montre cet épisode ibérique, qui doit sans doute être le récit à l'origine du *Longos do chenel Iafed*, qui ne comprend pas d'étape espagnole entre l'Égypte et l'Irlande.

De même, on remarquera que le récit de la *vita* de Cadróe ne contient pas d'étape espagnole, même s'ils passent au large de cette péninsule, pour arriver directement en Irlande, où les Scots se trouvent confrontés à l'hostilité des Pictes. Ceux-ci veulent les empêcher de repartir en brûlant leurs navires, similairement à l'agressivité des Túatha Dé Danann par rapport à la première expédition milésienne en Irlande. On peut aussi se demander si la mention de l'incendie manqué des navires est une référence à l'épisode similaire de l'*Énéide*, favorisé par la présence d'un Énée dans notre texte ; ou bien s'il s'agit d'une référence à l'incendie de leurs propres vaisseaux par les Túatha Dé Danann, dont les Pictes semblent prendre ici le rôle. Cette hypothèse d'une influence de l'histoire de ce peuple divin sur ce récit est renforcée par le fait que M. Clarke voit, dans le débarquement des Scots dans le nord de l'île, une référence au *Longos do chenel Iafed* et à d'autres traditions provenant du *CDS*, donc aux plus anciennes traditions concernant la venue des Gaels en Irlande<sup>3913</sup>. De plus, le fait qu'ils débarquent sur une montagne nous rappelle le débarquement similaire des Túatha Dé Danann. Au sujet de cette montagne, Cruachán Féli, Dumville a avancé qu'il s'agit d'une forme de Cruachán Aighle, l'ancien nom de Croagh Patrick, qui a dans l'*Historia Brittonum* une variante sous la forme Cruachan Eile<sup>3914</sup>. Selon M. Clarke, la simplification du groupe *-gl-* est difficile à expliquer à cette date et il propose d'expliquer le nom comme ayant été influencé par l'élément *Fele* dans Inber Fele, l'estuaire où les Milésiens débarqueront dans le sud de l'Irlande dans les principales traditions et auxquelles font référence des gloses irlandaises à Orose<sup>3915</sup>. Il n'en reste pas moins que la localisation montagneuse de l'arrivée, comme l'incendie des navires, a pu être influencée par l'arrivée des Túatha Dé Danann.

---

3912 On peut également avancer que la raison de cette cacographie a pu être un jeu de mots savant avec un composé *bar* « tête » + *cú* « chien », donnant ainsi le sens de « Têtes de Chiens ». Cela est tout à fait possible, sachant que l'Espagne était considérée par les Irlandais comme étant un Autre Monde proche et que les ennemis de cette dimension qui s'opposent à l'établissement des peuples Irlandais, les Fomóire, étaient considérés comme des cynocéphales.

3913 Clarke 2015 : 470.

3914 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §54 = Lot 1934 : 192. Cf Dumville 1993 : 224 n. 47 ; 2001 : 175 n. 16.

3915 Clarke 2015 : 471.

Il apparaît donc que les différents épisodes de l'histoire des Gaels résultent du développement d'une trame simple évoquant l'exil en Égypte d'un de leur ancêtres, sa contemporanéité avec les Hébreux et son départ au moment de l'Exode vers l'Irlande. Sur ce modèle sont venues se greffer des considérations généalogiques bibliques et une étymologie linguistique. Ce récit n'a alors pas cessé de s'étoffer à coup de développements synchronistiques inspirés par les traités des auteurs de l'Antiquité tardive, par l'accrétion de différentes versions alternatives et leurs essais d'harmonisation et cela jusqu'aux versions ultimes de la pseudo-histoire irlandaise. Parallèlement à cette dynamique, les figures qui animèrent ces différents moments de l'histoire mythique du peuple irlandais ont également connu des développements qui influencèrent le cours de ce récit.

## 2. 2. Les grandes figures de l'histoire des Gaels.

L'étude de ces différents personnages va nous permettre de compléter notre compréhension de l'élaboration des origines gaéliques. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur Fénius Farsaid, sa femme et ses disciples. Puis, nous examinerons la figure de Gaedel Glas, véritable pont entre l'étymologie babélique des langues et la pseudo-histoire irlandaise. Le cas de son père Néel, de son frère et du rapport qu'ils entretiennent avec Míl sera ensuite examiné. Enfin, nous terminerons par l'examen du reste de la structure généalogique et en particulier de la place qui y est dévolue à la figure d'Agnoman.

### 2. 2. a. Fénius Farsaid et son épouse.

Nous avons vu que la tradition irlandaise faisait dériver du nom de Fénius le terme Féni. Celui-ci est une désignation de dominance à la fois culturelle et politique : la loi indigène (*fénechas*) était leur loi et il était donc naturel que ce soit de l'inventeur de la langue irlandaise, Fénius, qu'ils tiennent leur nom, de même que le langage juridique – le *bérta Féne*. Ce terme de Féni semble avoir désigné à la base une confédération de peuples incluant les Uí Néill, les Connachta, les Éoganachta et les Airgíalla, se définissant comme un *cenél*, une « tribu » ayant une ascendance commune, jusqu'à désigner l'ensemble des hommes libres dans les textes de lois des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, même si certains textes de cette époque distinguent encore les Féni des Gailni (= Laigin) et des Ulaid<sup>3916</sup>. Cependant, le lien entre le nom de Fénius et la langue irlandaise repose peut-être sur une base historique dans le sens où il a été proposé de voir dans le vieil irlandais le dialecte des Féni qui se

---

3916 Comme dans l'*Echtra Fergusa maic Léti* (§1 = Binchy 1952 : 37, 39) ou le *Bechbretha* (§33 = Charles-Edwards – Kelly 1983 : 70-71. Pour d'autres exemples cf. Charles-Edwards – Kelly 1983 : 133-134 n.



serait étendu à toute l'île, en parallèle à leur montée en puissance<sup>3917</sup>. En ce qui concerne le sens originel de Féni, plusieurs explications ont été proposées. David O'Brien – qui concevait ce groupe comme étant une confédération des royaumes du Connacht, du Míde, des Airgíalla et d'Ailech – y voyait un dérivé de \**vēniī* qui le lierait au terme *féinnid* « chasseur, guerrier (en dehors de la tribu) »<sup>3918</sup>. De son côté, Heinrich Wagner considérait qu'il s'agissait d'un dérivé de *fén* « char »<sup>3919</sup>, ce qui aurait donné à Féni le sens d'« auriges »<sup>3920</sup>. Enfin, Éric Hamp, reprenant l'hypothèse d'O'Brien, a montré que ce terme provenait ultimement de la racine indo-européenne \**weid(h)-n-ioi* > \**wēniī* > *fēni* « Ceux appartenant à la forêt » ayant le sens dérivé de « guerriers »<sup>3921</sup>. Au final, il faut bien sûr faire dériver le nom de Fénius du terme Féni, auquel une terminaison latine singulière en *-us* a été ajoutée pour renforcer son aura de grammairien appartenant à une époque vénérable<sup>3922</sup>.

En ce qui concerne le surnom de Fénius, *farsaid*, son sens originel n'est pas formellement établi<sup>3923</sup>. Il pourrait être issu de \**for-arsaid* « très vieux » et il a des significations aussi diverses que « ferme, stable, établi », « sage, discret, expérimenté, vieux » ou « pharisien »<sup>3924</sup>. Le fait que le nom de cette figure se réfère au langage légal et qu'il dirige une grande école de linguistes irait dans le sens de cette dernière signification, car les pharisiens étaient les professeurs de la loi hébraïque, sous sa forme écrite comme orale<sup>3925</sup>. De façon complémentaire, Isidore de Séville dérive *Pharisaeus* de *phares* « division »<sup>3926</sup>, ce qui est repris dans les lois irlandaises où il est dit « Feinius farsaid. Faraseus .i. diuisus in raind »<sup>3927</sup>. L'association de Fénius avec ce sens serait une réminiscence de la signification du nom du fils d'Heber, Phaleg, car les langues du monde furent divisées à son époque<sup>3928</sup>, tout en étant une référence à la confusion babélique des langues, voire à l'élaboration du gaélique à partir des plus beaux sons et éléments des soixante-douze langues et sa classification en cinq variétés<sup>3929</sup>. La référence à l'élaboration du gaélique à partir des sons et éléments les plus beaux des autres langages se retrouve dans le nom Eugenius « Bien Né » donné au père de Fénius dans l'une des parties non-canoniques de l'*Auraicept*<sup>3930</sup>. Un argument allant dans le

3917 Charles-Edwards 2000 : 160, 580, 583.

3918 O'Brien 1932.

3919 *eDIL* s.v. *fén*.

3920 Wagner 1976.

3921 Hamp 1995.

3922 Charles-Edward 2000 : 580.

3923 Carey 1990b : 104 n. 1.

3924 *eDIL* s.v. *farsaid* (1 et 2).

3925 Scowcroft 1988 : 20 n. 55 ; Jaski 2003 : 32.

3926 Isidore, *Étymologies*, VII 6 40, VIII 4 3.

3927 *Dúil Droma Ceta* = Binchy 1978 : 622 (l. 6). B. Jaski (2003 : 9 n. 29) signale que ce commentaire se trouve parmi un ensemble de phrases glosées ayant des rapports avec la légende des origines irlandaises pp. 621.36-622.12.

3928 Genèse X:25 ; Isidore, *Étymologies*, VII 6 24.

3929 Scowcroft 1988 : 20-21 n. 55 ; Jaski 2003 : 9-10 ; Howlet 2005 : 56.

3930 Howlet 2005 : 56.

sens de cette interprétation est le fait que le *Cóir Anmann* donne *farsaid* comme étant le mot grec pour « division »<sup>3931</sup>.

En ce qui concerne l'origine de la figure de Fénius, nous avons pu voir que son attestation la plus ancienne est celle de la partie canonique de l'*Auraicept*, qui en fait l'inventeur du gaélique, mais il n'y apparaît pas encore comme le patriarche des Gaels. Il a été montré par J. Carey que le personnage de Fénius Farsaid, en tant qu'ancêtre des Gaels, et sa place dans la pseudo-histoire irlandaise dérivait pour une grande part des *Antiquités Bibliques*. Nous avons vu précédemment que les trois fils de Dodanim, fils de Iauan, fils de Iafeth, qui y apparaissent – Itheb, Beath et Fenech – correspondent à Ibath, Baath et Fénius Farsaid. De Fenech, il est dit qu'il « commanda que les navires qui allaient sur la mer soient construits »<sup>3932</sup> et qu'il fut le chef (*dux*) des descendants de Iaphet à la construction de la Tour de Babel<sup>3933</sup>. Selon Carey, l'ordre de construction des navires rappelle les migrations gaéliques de la tradition du *LGÉ*, tandis que la présence de Fénéch au moment de la construction de la Tour de Babel rappelle celle de Fénius dès l'*Auraicept*, mais, surtout, qu'il y est le meneur de l'un des soixante-douze peuples qui participent à sa construction. Il en conclut que le nom de Fénius est bien construit sur le terme Féni, mais que sa connection avec Babel et sa relation avec Baath et Ibath trouvent leur origine dans le *Antiquités Bibliques*, même si la relation fraternelle entre ces trois figures fut transformée en une relation filiale, sauf dans *m* et les textes liés où Baath demeure le frère d'Ibath<sup>3934</sup>.

L'établissement des origines grecques de Fénius résulte de la conjonction des données des *Antiquités Bibliques* et de l'aura de la culture grecque, mais aussi de certaines coïncidences et analogies linguistiques hellénico-ibernique provenant de la lecture d'Isidore de Séville. Par exemple, l'*ANE* explique qu'il n'y a pas de semi-voyelles en ogam parce qu'il n'y en a pas non plus en grec et que Fénius est grec<sup>3935</sup>.

Cependant, d'autres influences ont pu jouer. Nous avons vu que, sans doute, pré-existait à la tradition de l'origine babélique de l'Irlandais, la tradition de l'origine grecque, par Phoroneus, des lois irlandaises, sur le modèle des connaissances isidoriennes sur ce roi mythique. B. Jaski se demande, en conséquence, dans quelle mesure le juriste grec primordial Phoroneus a inspiré la création de Fénius Farsaid, le possible « Pharisien », éponyme primordial du langage juridique irlandais<sup>3936</sup>. Nous avons déjà décelé l'influence du modèle de Phoroneus dans la synchronisation de

---

3931 *Cóir Anmann* §§91 (CA2), 229 (CA3) = Arbuthnot 2005-207 : I 99, 136, II 60, 133.

3932 Pseudo-Philon, *Antiquités Bibliques*, IV 3 = Cazeaux – Harrington 1976 : I 74-75.

3933 Pseudo-Philon, *Antiquités Bibliques*, V 1-2, VI 14 = Cazeaux – Harrington 1976 : I 80-83, I 94-95.

3934 Carey 1990b : 108-109.

3935 *Auraicept na n-Éces* ll. 514-516 : Calder 1917 : 38-39. Dans la reconstruction du noyau originel du texte (1,16 = Ahlqvist 1983 : 48) il n'est pas fait référence à Fénius.

3936 Jaski 2009 : 60-62.

son règne avec l'existence de Jacob dans le récit du *Senchus Mór*, où Caí similairement à Joseph, fils de Jacob, vient en Égypte. Or, Caí apparaît, dans l'*ANE*, comme étant le fils adoptif de Fénius et il le fait venir en Égypte avec le reste de son école, exactement comme Joseph qui accueille Jacob et les siens. On peut également déceler l'influence du légiste primordial grec dans le surnom de Fénius et sa symbolique juridique. En outre, le fait que le fils de Phoroneus, Apis, va résider en Égypte, a sans doute conduit à inventer la présence du fils de Fénius, Nél en Égypte. Un facteur explicatif de cette influence de Phoroneus, qui a échappé à B. Jaski, est inhérent à la légende de ce roi racontée par Hygin. D'après celle-ci, il fut le premier roi humain, car, avant cela les hommes étaient directement dirigés par Zeus, mais Hermès introduisit la confusion du langage humain, ce qui gâcha le plaisir de la souveraineté de Zeus, qui donna le trône à Phoroneus<sup>3937</sup>. Sachant que les *Fabulae* d'Hygin étaient connues des lettrés irlandais, ceux-ci connurent probablement ainsi la contemporanéité de Phoroneus et de la confusion des langues<sup>3938</sup>. Il en résulte que ce dernier événement subit alors une *interpretatio christiana* et l'inventeur grec de la langue irlandaise fut alors associé à Babel et à la tradition du *Antiquités Bibliques*.

Ainsi, à partir de ce concept de base d'un meneur grec, d'une figure ancestrale savante présente lors de la confusion des langues, se développa, sur la base d'une théorie linguistique isidorienne, la figure de l'inventeur du gaélique, éponyme d'une de ses formes dans l'*ANE*. Par la suite, il fut intégré dans une généalogie du peuple irlandais, devenant l'éponyme d'une de leurs composantes. Cependant, les incohérences chronologiques créées entraînent l'allongement de la généalogie, la relégation postérieure de Fénius et son remplacement, en tant que meneur babélique, par Rifath Scot, dans *b*. Cela n'empêcha pas les auteurs de cette dernière recension de le faire venir à Babel après la dispersion pour fonder son école ou, comme dans le *Senchas Mór*, de le faire venir en Égypte, avec toute son école, après la dispersion babélique et un peu avant l'Exode, en faisant de sa venue le principal objet de la demande de Pharaon. Enfin, la raison de sa venue à Babel, postérieure à la séparation des langues, fut donnée comme étant la quête du savoir ancestral perdu de son peuple, dans la tradition qui nous est parvenue via la recension *c* du *Livre de Lécan*<sup>3939</sup>.

D'autre part, en plus de ses origines grecques de départ, des origines scythes lui furent apposées, en conséquence de la révision de l'identité du patriarche biblique des Gaels. La souveraineté sur la Scythie, avant et après l'épisode de la Tour et de l'école, lui fut attachée également, permettant le

---

3937 Hygin, *Fables*, 143.

3938 Hillers 2003 : 36.

3939 Par contre, nous ne suivons pas l'affirmation de M. Clarke (2015 : 447) lorsqu'il affirme que le noble scythe anonyme présent en Égypte, dans l'*Historia Brittonum*, est Fénius. Aucun élément du texte ou d'autres arguments ne vient corroborer cela ; d'autant plus que ce dernier n'est jamais vu comme un exilé. Nous verrons plus loin, par la comparaison avec d'autres textes, qu'une autre identification est possible.

retour des Gaels en cette contrée et leur conflit avec la branche cousine qui avait hérité du pouvoir, comme cela fut retenu par la tradition du *LGÉ* et de Mael Muru Othna.

Parallèlement à ces développements, d'autres rapprochements vont être faits par les *litterati*. Comme nous l'avons vu dans la vie de saint Cathróe, Fénius est remplacé par Énée (*Aeneas*) comme père de Nél (*Nelus/Niulus*). Selon B. Jaski, il s'agit d'une confusion entre Nél et Iulus, autre nom d'Ascagne, ancêtre des fondateurs de Rome et fils d'Énée, d'une part, et entre Ascagne et Énée, comme époux de Lavinia, d'autre part<sup>3940</sup>. Pour M. Clarke, la confusion entre Fénius et Énée viendrait d'une mauvaise interprétation de l'écoute d'un passage similaire au *Can a mbunadus* de Mael Muru, du fait d'une méconnaissance du contexte ne permettant pas de reconnaître un *f* lénifié dans la forme *fhaenius* conduisant à *Aeneas*<sup>3941</sup>.

Un élément ayant favorisé cette confusion est le fait que le père de Lavinia, Latinus, fils de Faunus, éponyme des Latins, est assimilé au Latinus de l'*Auraicept*, éponyme de la langue latine et donc, également des populations latines, dans l'*Auraicept*. Cette idée étant infirmée par l'argumentation de *b*<sup>3942</sup>. De plus, la fille du Faunus de Babel est donnée, dans l'*ANE*, sous le nom de Bellat, comme la mère de Nél et l'épouse de Fénius, qui serait morte un jour de soleil brillant<sup>3943</sup>. Un poème du Banshenchas dit en substance la même chose, si ce n'est qu'elle est appelée Belait et qu'elle est morte « de la chaleur du soleil dans la vallée » (*do thes na gréni sin glind*). Le *DICC* dit la même chose, si ce n'est qu'elle est fille de Laitin et, dans la suite du texte, il est dit – paradoxalement – que Belait mourut d'amour après que Fénius eut tué son amant Iar mac Nema avec une mâchoire de chameau et que Fénius mourut lui-même cinq jours plus tard après avoir bu une boisson d'oubli et qu'il fut enterré au nord de la plaine de Shinar, puisqu'il ne voulait pas être enterré avec Iar dans la cité d'Epithena<sup>3944</sup>. B. Jaski a montré que les circonstances des morts de Belait et de Iar sont inspirées d'éléments de la tradition biblique irlandaise présents au sein de la pseudo-histoire irlandaise<sup>3945</sup>. La mort de Belait correspond à celle de Ham, fils de Noé, à Sliab Rafan<sup>3946</sup>, à cause de la chaleur du soleil (*do thes grene*) présent dans la recension *c* du *Livre de Lecan*<sup>3947</sup>. La mort de Iar est similaire à celle d'Abel, tué par Caïn à l'aide d'un os de chameau, d'après *a*<sup>3948</sup>. Le poème V, présent dans *b* et *c*, fait référence à la mort de Ham à Sliab Rafan et au meurtre d'Abel par Caïn au moyen de « la mâchoire coupable d'un chameau » (*lecain cintaig in*

---

3940 Jaski 2006 : 25-29.

3941 Clarke 2015 : 470.

3942 Jaski 2006 : 23-25.

3943 *Auraicept na n-Éces* ll. 801-804 = Calder 1917 : 60-61.

3944 *Dúan in cethrachat cest* §§1-3 = Thurneysen 1921 : 131, 133-134)

3945 Jaski 2006 : 30.

3946 Les montagnes de Paphlagonie.

3947 *Lebor Gábala Érenn* §231 = Macalister 1938-1956 : III 36.

3948 *Lebor Gábala Érenn* §6 = Macalister 1938-1956 : I 18.

*chamuill*), tout en mentionnant la présence de Latinus à Babel et la présence de l'école de Fénius « dans la cité d'Ibitena » (*sin chathraig ibitena/Hebotena*) dans la plaine de Shinar<sup>3949</sup>. En ce qui concerne les circonstances de la mort de Fénius, on peut se demander s'il ne s'agit pas là d'une conséquence de la mise en parallèle du Déluge et de la tour de Babel. En effet, la mort de Fénius, des suites de l'ingestion d'une boisson d'oubli consécutive à l'adultère de son épouse – similaire à celle de Ham, pourrait avoir été inspiré par l'épisode de l'ivresse de Noé, qui, nu, est découvert par Ham<sup>3950</sup>. Cet épisode assez mystérieux a engendré des commentaires rabbiniques évoquant une faute sexuelle cachée de Ham vis-à-vis de son père<sup>3951</sup>. Cette faute s'est transformée, en Irlande, en un adultère, celui de Belait/Bellat – qui meurt comme Ham – vis-à-vis de Fénius, qui – comme Noé – a des déconvenues avec une boisson dans le contexte de cette faute sexuelle. Le fait que la mort de Iar est en relation avec un épisode de la légende cainite est dû peut-être au fait que Ham a été vu comme un deuxième Caïn.

Hormis cela, on peut se demander si la figure de Belait/Bellat ne serait pas en lien avec l'élaboration de la langue gaélique. Le fait qu'elle soit fille de Latinus peut faire référence au latin comme l'une des trois langues principales ayant permis l'élaboration babélique de l'irlandais, mais aussi à l'influence réelle du latin sur le développement de la culture vernaculaire insulaire. En ce qui concerne le nom de Belait/Bellat, il pourrait être une forme dérivée de *bélat* « carrefour, passage, frontière »<sup>3952</sup>, ce qui serait une référence à l'école de Fénius comme lieu d'élaboration du gaélique et du va-et-vient de ses élèves entre l'école et les contrées où ils étaient envoyés. Le meilleur élève de cette école, véritable produit de ce carrefour linguistique, n'étant autre que Nél, l'un des deux fils de Fénius et Bellat/Belait, père de Gáedel, l'ancêtre éponyme des porteurs de la langue irlandaise. Un élément permettant d'aller dans ce sens est le fait que, dans le *Sanas Chormaic*, le nom de femme *Baulúan* est glossé comme provenant de *Babilon*, où les langues du monde furent rendues confuses à la Tour dans la plaine de Shinar (*i mag Senair*)<sup>3953</sup>. Selon B. Jaski, l'origine toponymique de *Baulúan* ferait le lien avec *Belait/Bellat*, même s'il n'identifie pas clairement la relation entre ces deux noms<sup>3954</sup>.

Il apparaît donc que Fénius Farsaid a commencé son existence comme éponyme et inventeur d'une forme du gaélique, par la fusion d'une figure apocryphe judéo-chrétienne et d'un législateur mythique grec et qu'il fut par la suite rattaché aux généalogies irlandaises et à ses figures selon un processus que nous détaillerons après avoir examiné deux des confrères de Fénius : Iar et Caí.

3949 *Lebor Gábala Érenn* V §§42, 20, 48, 53 = Macalister 1938-1956 : I 188, 180, 192, 194.

3950 Genèse 9:18-27.

3951 Le traité du Sanhedrin du *Talmud de Babylone* (VIII 70a), évoque le fait que Ham aurait violé son père.

3952 *eDIL* s.v. *bélat* ; *LEIA* B-29.

3953 *Sanas Cormaic* §116 = Meyer 1912 : 12, cf. Stokes – O' Donovan 1868: 18.

3954 Jaski 2006 : 30-31.

## 2. 2. b. Iar mac Nema.

Le nom de cet inventeur du iambér/la/iarnbér/la s'interprète comme « Le Noir (ou le Sombre) »<sup>3955</sup>. Son patronyme est beaucoup moins certain. On peut ainsi y voir un dérivé de *nem* qui peut avoir les sens de « ciel » ou de « membre viril »<sup>3956</sup> ou de *ne(i)m* « poison, venin, pouvoir maléfique »<sup>3957</sup>. Ainsi, d'une part, Iar mac Nema serait le « Sombre/Noir fils du poison », ce qui caractériserait bien son caractère négatif, tel qu'il apparaît dans les traditions nous étant parvenues. D'autre part, un patronyme formé sur une désignation des attributs masculins ou un jeu de mots secondaire sur celui-ci pourrait être à l'origine de l'histoire de l'adultère de la femme de Fénus avec Iar. Selon T. F. O'Rahilly, pour qui Iarnbér/la est le langage des Érainn, le nom de Iar provient des ancêtres homonymes des lignées appartenant à cette ethnie<sup>3958</sup>. De son côté, D. Howlett considère que Iar peut s'expliquer par l'hébreu ארז « bois, forêt, bosquet » et son patronyme par le grec *νεμεα* « région boisée » ou *νεμιος* « clairière boisée ». Il rapproche cela du fait que Iar a participé à la définition des cinq divisions de l'Irlandais, dont l'une est « la langue à travers laquelle il y a une division des principales voyelles » (*bér/la n-etarscartha eter na fedaib airedaib*), contenu dans le « Grand Livre des Bois » (*Dúil Feada Máir*), et qui est appelé plus loin « le langage séparé entre les arbres » (*bér/la n-etarscartha eter na fedaib*)<sup>3959</sup>. Enfin, pour S. P. Macleod, le nom de Iar mac Nema est en relation avec celui de Iardan (ou Iarbonél) mac Nemed, l'ancêtre des Túatha Dé Danann. Iar et Iardan/Iarbonél sont tous les deux des sages : le nom de l'un peut s'interpréter comme « poésie obscure », tandis que l'autre est à l'origine d'une forme poétique obscure du gaélique. De plus, elle remarque que le terme *nél* « nuage » se retrouve dans la forme Iarbonél et est le nom du fils de Fénus<sup>3960</sup>. Au vu de la symbolique obscure, poétique et nuageuse des Túatha Dé Danann, le nom de leur patriarche a dû fortement inspirer la création de la figure de Iar mac Nema, sans pour autant exclure une influence provenant des autres hypothèses suscitées.

Enfin le dernier élément concernant Iar est sa mort dont nous avons l'origine biblique. La référence cainite de celle-ci évoque le lien fraternel attendu entre Fénus et Iar, deux sages ayant donné leur nom à deux subdivisions spécialisées d'un même langage.

---

3955 *eDIL* s.v. 3 *íar*. Il faut peut-être également envisagé que l'irlandais ancien avait un mot *\*iar* « petit-fils, descendant » correspondant au gallois *wyr*, au breton *d-ouar-énn*. Un argument allant en ce sens est l'existence des composés *iarmúa* « arrière-petit-fils » et *iarfine* (communication personnelle de Pierre-Yves Lambert du 20/04/2017).

3956 *eDIL* s.v. *nem* (1 et 2) ; *LEIA* N-8.

3957 *eDIL* s. v. *neim* ; *LEIA* N-7.

3958 O'Rahilly 1946 : 88.

3959 Howlett 2005 : 57, citant l'*Auraicept na nÉces* ll. 198-200, 210 (= Calder 1917 : 16-17). Les bois de la seconde appellation font référence aux lettres de l'alphabet oghamique qui portent des noms d'espèces d'arbres.

3960 Macleod 2007 : 346-347.

## 2. 2. c. Caí Caínbrethach.

Il s'agit d'un autre linguiste de l'entourage de Fénius. Il est donné comme l'un des huit meneurs de la construction de Babel ou l'un des élèves de l'école, voire son fils adoptif (*dalta*). Les traditions donnant son origine en font un Hébreu – excepté la *Scél na Fír Flatha* qui en fait un Grec, mais ayant des rapports avec les Israélites. Cette connexion hébraïque se retrouve dans sa généalogie, puisqu'il est fils d'Éber, fils de Saile, fils d'Arfaxad, transcription gaélique d'Heber, fils de Sala, fils d'Arphaxad, il est donc le fils de l'ancêtre éponyme des Hébreux<sup>3961</sup>. Tous ces éléments en font un contemporain de la dispersion des langues. Or, il est dit qu'il fut envoyé par Fénius en Egypte, car ses parents vivaient là-bas, voire il en était lui-même originaire, et il y fait venir Fénius et son école. De plus, Caí est contemporain de Moïse ou postérieur à celui-ci et il va apprendre la loi auprès de lui ou de ses successeurs en suivant les Hébreux dans leur exode ou dans leur pays, avant de rejoindre les Fils de Míl et de devenir leur juge et de transmettre son savoir juridique à son pupille, Amairgin.

Il y a donc une grande proximité avec la figure de Fénius. Or, comme le remarque B. Jaski, cette relation est aussi conceptuelle<sup>3962</sup>, puisque Fénius est l'éponyme du langage juridique, tandis que Caí Caínbrethach est « la Voie du Beau Jugement »<sup>3963</sup>, ce qui en fait un parangon de savoir juridique<sup>3964</sup>. En effet, il rapporte de son apprentissage mosaïque une ordalie et deux recueils juridiques lui sont attribués : les *Bretha Caí* (« les Jugements de Caí ») et les *Cethairshlicht Athgabála* (« les Quatre Divisions de la Saisie »)<sup>3965</sup>. La connexion avec ces deux textes de lois renforce le lien entre Fénius et Caí, puisque ce traité donne un récit détaillé de la manière dont les Fénii et les Ulaid arrivèrent à différents délais de saisie<sup>3966</sup>. Cette relation naturelle entre Fénius et Caí comme éponymes et porteurs de la loi irlandaise est complétée par leur relation avec Moïse, symbolisant la relation entre la loi mosaïque et celle de l'Irlande<sup>3967</sup>. Dans le même ordre d'idée que ce que nous avons remarqué concernant l'ascendance de l'épouse de Fénius, fille de Latinus, on peut aussi concevoir la proximité de Fénius et de Caí en termes linguistiques, puisque les conceptions médiévales irlandaises supposaient une grande proximité du gaélique et de l'hébreu.

---

3961 Genèse 11:14-27.

3962 Jaski 2003 : 32-33.

3963 De *caí* « voie, chemin manière » ( *eDIL* s.v. *caí* ; *LEIA* C-9) et de *caín* « beau, bon » ( *eDIL* s.v. *caín* ; *LEIA* C-16) + *breth* « jugement » ( *eDIL* s.v. *breth* ; *LEIA* B-86).

3964 Le Roux – Guyonvarc'h 1986 : 81-82 ; Sterckx 1994a : 34.

3965 Ce dernier texte se donne comme titre alternatif du premier (*Cethairshlicht Athgabála* = Binchy 1978 : 412 (l. 14). C'est aussi le cas du *Sanas Cormaic* (§209 = Meyer 1912 : 19, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 29) et du *Glossaire d'O'Mulconry* (§125 = Stokes 1900 : 240). Dans le poème XV de la même recension, il est dit qu'il y a quatre divisions parmi les érudits du gaélique : le droit, la grammaire, l'histoire et la prosodie. De cette dernière, il est dit qu'elle inclut « les Jugements de Caí sans erreur » (*Bretha Caí can imarchor*).

3966 Cf. *Cethairshlicht Athgabála* = Binchy 1978 : 356 (ll. 5-9), 377 (ll. 24-28), 380 (ll. 14-22), 406 (ll. 26) – 407 (ll. 2).

3967 Jaski 2003 : 33.

Pour Van Hamel, reprenant la dérivation de *Bretha Cai* du *Sanas Chormaic*, à partir de *Bráthcháe* (« Route du Jugement »), la figure de Cae/Caí fut construite à partir de ce titre pour en faire le fondateur mythique du droit irlandais<sup>3968</sup>. Pour Liam Breathnach le nom Caí fait référence au juriste romain du II<sup>e</sup> siècle, Caius/Gaius<sup>3969</sup>. D'autre part, le lien entre le chemin et le jugement est très important dans la tradition irlandaise, puisque nous avons vu que le *senchas* était le chemin qui menait à la connaissance de la loi<sup>3970</sup>. Or, il existe dans le cycle d'Ulster un quasi-homonyme de Caí, Caín Caínbrethach, fils de Sencha mac Ailella, et qui est un si bon juge que « le jugement que son père ne rend pas et qu'il ne sait pas rendre, lui, il le rend »<sup>3971</sup>. Sachant cela, soit la matière d'Ulster a été contaminée par cette tradition pseudo-historique, soit nous avons à faire à la figure d'un juge ancestral paradigmatique, éponyme et fondateur du droit irlandais préchrétien, dont l'identité indigène a survécu dans la figure héroïque du fils de Sencha, tout en ayant été récupérée et modifiée par le courant pseudo-historique<sup>3972</sup>. Cette figure de juge archétypal aurait pu aussi survivre à travers un autre juriste du *Senchas Mór*, Connla Caínbrethach. Celui-ci, chrétien, inspiré par le Saint-Esprit et originaire du Connacht, confondit les druides de sa province en les obligeant à reconnaître qu'ils ne pouvaient pas modifier la course du soleil et de la lune<sup>3973</sup>. On remarquera que ces trois figures partagent, outre leur savoir juridique, un nom commençant par *c-* et le même surnom, leur donnant une origine commune. Cependant, ces éléments sont bien minces pour pouvoir définir la nature originelle, indigène ou non, de cette figure. Reste l'ordalie attribuée à Caí. Selon F. Leroux et C.-J. Guyonvarc'h, celle-ci, malgré sa caution mosaïque, est très mal christianisée, tout en donnant comme seul argument que la mention des neuf tours autour de l'autel n'avait rien de biblique<sup>3974</sup>. A contrario, D. Ó Corráin considère que cette ordalie est la transposition, en termes païens, d'une ordalie de la loi mosaïque : lorsqu'une femme est suspectée d'adultère, il est recommandé de la faire venir devant un sacrificateur qui, après lui avoir fait jurer son innocence devant l'autel du Tabernacle, lui fait boire une première fois des eaux amères, puis fait sur l'autel une oblation de la poignée de farine d'orge tenue par la femme durant son serment, et lui fait boire ensuite une nouvelle fois les eaux. Si celle-ci était adultère, le mal qui était dans les eaux devait lui faire enfler

3968 Van Hamel 1946 : 304.

3969 Breathnach 2005 : 174. Gaius est l'auteur des *Institutes*, un ensemble de manuels de droit rassemblant son enseignement et divisé en quatre livres traitant respectivement du droit des personnes, des biens, des obligations et des actions en justice.

3970 Cf. pp. 96-97.

3971 *Mesca Ulad* §46 = Watson 1941: 34.

3972 Un argument en faveur de cette solution est le fait que le cycle d'Ulster connaît également un homonyme d'Amairgin, Amairgin mac Eccit. Cela aurait pu favoriser le choix de Caí comme maître de l'Amairgin milésien. Notons également que Sencha mac Ailella est également présent parmi les éminents juristes du *Senchas Mór*. Sur cette dernière figure et son lien avec les textes juridiques, cf. Hollo 2007.

3973 *Senchas Már* = Neilson *et al.* 1865 : I 22-23.

3974 Leroux – Guyonvarc'h 1986 : 189, 191.



le ventre et flétrir la cuisse, empêchant ainsi qu'elle puisse avoir des enfants<sup>3975</sup>. Entre ces deux rituels, des liens sont évidents : l'ingestion d'une eau devant causer un mal à un parjure est mise en relation avec un autel. Cependant, la mention des neuf tours, présente dans le texte irlandais, possède des parallèles indigènes avérés. Nous avons vu que la déesse Bóand fit trois fois le tour de la Source de la Segais pour dissimuler son adultère avec le Dagda et que, après qu'elle se fut ainsi parjurée, les eaux de la source débordèrent pour lui arracher la moitié du corps. On peut donc se demander si la nonuple circumambulation autour d'un autel, suivie de l'ingestion d'une eau aux pouvoirs ordaliques, n'est pas la christianisation d'un rituel indigène, par analogie avec une procédure biblique comportant un autel et l'ingestion d'une eau de même nature, où l'accusé devait faire le tour d'une source contenant une eau aux qualités ordaliques, dont le prototype mythique aurait été la légende de Bóand. On peut penser que ce rapprochement syncrétique a pu se faire parce que la procédure ordalique, aussi bien auprès de la Segais que dans la Bible, est en lien avec la démonstration du caractère adultère d'une femme, même si le texte de l'ordalie de Caí ne mentionne pas ce cas de figure<sup>3976</sup>. En outre, nous avons vu que le surnom de Caí était également porté par un autre juriste du nom de Connla. Or, un autre nom de la Source de la Segais est Puit de Connla. Rien dans les légendes tournant autour de cette source ne nous explique pour quelle raison la Segais porte ce nom alternatif<sup>3977</sup>. Au vu de ce que nous venons d'exposer, il se pourrait que le personnage indigène à la base de Caí ait été un certain Connla, lié à cette source et à son ordalie, donc en rapport avec la spécialisation juridique du sacerdoce préchrétien. C'est la mise en parallèle de cette procédure juridique avec celle décrite dans le texte mosaïque qui aurait été l'une des justifications du lien génétique entre droit mosaïque et droit irlandais. Il y aurait eu par la suite un renouvellement partiel du nom de ce sage légendaire dont le rôle en tant qu'intermédiaire entre les deux traditions juridiques aurait été développé et inséré dans la tradition pseudo-historique, en particulier dans ses rapports linguistiques et juridiques<sup>3978</sup>.

En dépit de l'importance juridique de Caí Caínbrethach, il est relativement peu présent dans les traditions pseudo-historiques, en particulier celles du *LGÉ*. L'explication de ce phénomène tient aux problèmes chronologiques posés par la double position de Caí à Babel et dans l'Égypte exodique.

---

3975 Nombres 5 : 11-28. Cf. Ó Corráin 1987 : 28.

3976 D'autant plus que des processus ordaliques mettant en jeu une source sont connus dans les cultures celtes et indo-européennes (Sterckx 1996a, Lajoie 2006).

3977 Connla proviendrait de *cunnla* (*eDIL* s.v. 1 *connla*), lui-même dérivé de *cunnail*, un adjectif laudatif au sens variable, mais qui peut être « constant, convenable, sage, loyal, honnête, prudent » (*eDIL* s.v. *cunnail* ; *LEIA* C-293). Au final, la sémantique de ce nom s'accorde parfaitement avec l'idée d'un sage en matière juridique.

3978 En ce qui concerne le cas de Caín Caínbrethach, la première partie de son nom est clairement tirée du premier élément de son épithète. Au vu de sa présence évanescence dans le Cycle d'Ulster, on peut en conclure que cette figure est issue de celle de Caí/Connla Caínbrethach, du fait du rapport évoqué par le *Senchus Mór*. Cependant, cela ne remet pas forcément en cause le lien entre le Cycle d'Ulster et le rapport entre Amairgin et Caí dans la pseudo-histoire irlandaise.

Selon B. Jaski, il semble que Caí fut remplacé par Gáedel Glas dans la tradition qui donna naissance au *LGÉ*. Les indices qui tendent vers ce changement sont sa qualité de pupille ou de proche parent de Fénius et sa présence en Egypte au temps de Moïse. Cela tendrait à faire de Gáedel un personnage secondaire basé sur Caí<sup>3979</sup>.

## 2. 2. d. Gáedel Glas : l'éponyme des Gaels.

Gáedel Glas est comme Fénius l'éponyme d'une forme de la langue irlandaise, la plus commune : le *goidelc* « gaélique ». Pour E. Hamp, ce terme et l'ethnique *Goídil* « Gaels » remontent à la même racine que *Féni*<sup>3980</sup>. Cependant, contrairement à ce dernier et comme précisé par J. Koch, *goidelc/Goídil* serait un emprunt relativement récent au brittonique des termes qui deviendront en moyen gallois *Gŵyðelec* et *Gŵyðyl*. Cet emprunt est datable des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, car les plus anciennes occurrences de ces termes se trouvent dans des textes qui ne sont pas plus vieux que les alentours de l'an 700 et deux transformations phonétiques brittoniques rendent difficile un emprunt avant l'an 600 environ. Selon le même auteur, ces termes empruntés servirent à exprimer l'identité ethnolinguistique nouvelle des Irlandais<sup>3981</sup>.

Cependant, comme le mentionne D. Ó Corráin, personne n'a expliqué de façon satisfaisante comment les lettrés irlandais avaient accepté un tel emprunt à la signification peu flatteuse<sup>3982</sup>. Une possible explication pourrait venir du rapprochement entre Gáedel et l'hébreu לַחַיִּים « Dieu est ma Fortune », que David Howlett voit à l'origine de ce nom<sup>3983</sup>, mais ce terme a pu simplement être rapproché de la première étymologie pour mieux l'intégrer au récit babélique de la langue irlandaise. Cette paronymie a peut-être également inspiré les lettrés irlandais dans leur mise en parallèle de l'histoire du peuple juif et de celle de Gáedel et de ses descendants. Comme le montrent les multiples étymologies savantes données par Keating – dont une s'inspirant de l'hébreu – il y eut tout un processus de resémantisation du nom de l'éponyme des Irlandais, ayant pour but de donner à ces derniers des origines illustres marquées par la grandeur et/ou l'érudition de leur ancêtre fondateur.

De façon générale, la tradition du *LGÉ* fait de Gáedel Glas le fils de Nél et le petit-fils de Fénius Farsaid, formant ainsi un lien généalogique entre l'inventeur du gaélique et le peuple irlandais, justifiant ainsi son éponymie pour cette langue et pour le peuple qui la porte. Dans cette tradition, seuls *a/m* font de Gáedel l'inventeur de l'irlandais. Il s'agit là d'une réminiscence de l'*ANE* qui en fait l'un des trois sages à l'origine du gaélique. Cependant, dans l'*ANE*, il n'y a pas de liens familiaux

---

3979 Jaski 2003 : 34.

3980 Hamp 1995.

3981 Koch 2003 : 13-17.

3982 Ó Corráin 2010 : 275.

3983 Howlett 2005 : 56.

directs entre Fénius et Gáedel. De plus, ce dernier y est par deux fois simplement appelé Glas. D'après la section canonique de l'*ANE*, Gáedel est donné comme étant le fils d'Angin, fils de Glúnfind, fils de Lámfind, fils d'Agnoman ; ou d'Etheor, ce dernier étant identique à Angin. D'autres sections du même texte distinguent ces deux Gáedel et font de lui le fils du frère aîné du père de Fénius, ou Gáedel est donné comme étant le fils d'Ether, fils de Toe, fils de Baracham. Keating essayant de réconcilier la conception du *LGÉ* et celle de l'*ANE* fit de Gáedel, fils d'Etheor, et Gáedel Glas, fils de Nél, des figures distinctes dont l'homonymie s'expliquerait par l'amitié entre Nél et le premier Gáedel.

Dans le même ordre d'idées que précédemment, D. Howlett a donné plusieurs explications utilisant l'hébreu ou le grec pour expliquer les noms des ascendants de Gáedel. Aussi, Etheor peut s'expliquer par le grec *aether* « éther, paradis » ou l'hébreu עֵתֶר « être riche, abondant » qui est consistant avec l'élément « fortune » dans le nom de Gáedel. T(h)oe/Tai s'expliquerait soit comme provenant de l'hébreu תַּוֹה qui peut s'interpréter, selon la variante Θοουε de la Septante, comme le nom d'un ancêtre de Samuel<sup>3984</sup>, ou comme signifiant « errer ». Le nom de Barachan/Baracamh serait une transcription directe de l'hébreu בְּרַחַן « celui qui créa la vie », bien que le nom soit identifié comme grec. Le nom de l'autre père de Gáedel, Agnon, peut s'expliquer dans une forme comme le grec *áyiov* « chaste, pur, sacré », dans une autre forme comme l'hébreu צִיּוֹן « grâce des yeux »<sup>3985</sup>. Cependant, ces explications étymologiques, tout à fait acceptables dans le contexte biblique et hellénophile de l'*ANE*, ne nous renseignent pas sur la différence de traitement de la figure de Gáedel entre le *LGÉ* et l'*ANE*.

Un élément de réponse nous est donné par la comparaison de deux poèmes. Dans le poème XIII de Gilla Cóemáin, Lámglas, alias Glas, est fils d'Agnoman, fils de Tat, suivant en cela la généalogie courte des Gaels, et il meurt sur l'île de Cercina dans la Mer Lybienne. Cette mort de Glas à Cercina est aussi mentionnée dans le poème de Mael Muru où il apparaît qu'il s'agit de la même figure que Gáedel Glas, fils de Nél<sup>3986</sup>. De même, un poème de Fingen mac Flaind, contemporain de Dub(ar)thach Berri qui mourut en 867, se réfère à la mort de Glas, fils d'Agnoman, dans la Mer Libyque<sup>3987</sup>. Pour B. Jaski, le fait que Lámglas/Glas/Gáedel Glas meurt en mer, alors que, dans *a/m*, Gáedel Glas meurt en Égypte avant que ne s'exilent ses descendants, prouve que le Glas mort à Cercina appartient originellement à une version de la pseudo-histoire irlandaise différente de celle de la recension *a/m*, qui s'accorde généralement bien avec les deux poèmes cités et qu'il rapproche du *Diluuium factum est* où Agnomon est le père d'Éogan Glas. Selon l'*ANE*, la recension *b* et le *Sex*

3984 1 Samuel 1:1, 1 Chroniques 6:34.

3985 Howlet 2005 : 56-57.

3986 *Lebor Gabála Éirenn* XIII §18 = Macalister 1938-1956 : II 96.

3987 Meyer 1919a : 4. Cf. Jaski 2003 : 18 n. 57.

*Aetates Mundi*<sup>3988</sup>, Fénius révéla l'irlandais à son pupille Gáedel, fils d'Agnoman et le *Chronicon Scotorum* dit en substance la même chose. B. Jaski en conclut que (Gáedel) Glas, fils d'Agnomon/Agnoman/Angno/Angin est un pupille et/ou un proche parent de Fénius, fils d'Éogan, fils d'Agnomon/Angno/Angin. Il en résulte que (Gáedel) Glas fut à un certain moment inséré dans les deux généalogies : dans la courte, il est le petit-fils de Fénius, tandis que dans la longue, il est le cousin/pupille de Fénius. C'est la raison pour laquelle Fénius fut omis dans plusieurs versions de la généalogie longue : comme cousin de Gáedel, il ne pouvait pas être un ancêtre des Gaels. Les autres versions doivent donc être vues comme des importations de la généalogie courte. B. Jaski en arrive à distinguer deux grandes traditions : dans l'une, (Gáedel) Glas est un ancêtre éloigné d'Agnoman (généalogie courte), dans l'autre, il est le fils d'Agnoman ou Angno/Angin (généalogie longue). Il explique cette différence par les contingences chronologiques des généalogies concernées. Dans tous les cas, Gáedel a une grande proximité avec Fénius et Agnoman. Il en conclut également que les généalogies de ces deux dernières figures appartiennent à deux traditions différentes qui ont été combinées par la suite : celle de Fénius est dérivée des *Antiquités Bibliques*, tandis que celle d'Agnoman provient du *Diluvium factum est*<sup>3989</sup>.

En ce qui concerne la relation existant entre Gáedel et Agnoman, B. Jaski a montré qu'elle apparaissait si l'on comparait la généalogie courte et sa version longue en se focalisant sur la descendance d'Agnoman. Il en résulte le lignage suivant pour la version longue :

Gomer – treize générations – Tat – Agnoman/Agnon – (F)etheoir – Lámfhind – Glúnfhind – Angno – (Gáedel) Glas – Éber/Fáebar – Nóenua

La généalogie courte donne :

Gomer – neuf générations – Tat – Agnoman/Agnon – Lámfhind – Éber Glúnfhind – Angni Find – Febri Glas – Nóenua

Cette dernière version n'a pas (F)etheoir, tandis qu'elle a Febri Glas à la place d'Éber, fils de Glas, et Agni pour Angno. Ces deux derniers noms étant des noms ressemblant à Agnoman/Agnon, qui sont tous les deux abrégés *Agnō* dans les manuscrits. B. Jaski en conclut que Angno/Agni et Agnoman/Agnon sont identiques, mais également Éber/Fáebar/Febri et Éber (Glúnfhind). En ce qui concerne Lámfhind, le fait que le frère de celui-ci est donné comme Lámglas dans le poème XIII, alias Glas et assimilé à Gáedel Glas, B. Jaski en conclut, que de même que Glúnfhind est un surnom d'Éber, Lámfhind fut originellement un surnom de Glas<sup>3990</sup>. De notre côté, nous notons que cette conclusion va dans le sens de l'une des explications du surnom de Gáedel par Keating, qui le fait

3988 *Sex aetates Mundi* §24 = Ó Cróinín 1983 : 73,115.

3989 Jaski 2003 : 18-20.

3990 *Ibid.* : 20-21. B. Jaski note également que, dans la généalogie courte, les épithètes « Glas » et « Find » sont attachées à Febri et à son père Agni, ce qui pourrait refléter le découpage du nom indépendant Glas (Lám)f(h)ind (*ibid.* : 21).

dérivée de la couleur de ses bras ; impliquant par là-même que cet auteur a connu les vestiges de la tradition reconstituée par B. Jaski. Celle-ci donnerait :

Tat – Agno(ma)n – (Glas) Lámfhind – Éber Glúnfhind – Agnon – Glas – Éber – Nóenua

Ainsi, la duplication du lignage Agnoman – Glas – Éber, combinée avec l'introduction d'épithètes et de variantes onomastiques, expliquerait pourquoi (Gáedel) Glas apparaît comme le fils d'Agnoman, d'Angno ou de figures similaires. Le lignage originel qui fut dupliqué, peut-être comme le résultat de la fusion de plusieurs traditions presque identiques, pourrait être :

Tat – Agnoman – Glas (Lámfhind) – Éber (Glúnfhind) – Nóenua

En dépit du fait qu'aucune généalogie connue ne préserve exactement cette configuration, B. Jaski considère que, à côté du lignage Cethim – Agnoman – Glas, la tradition du *Diluuim factum est* pourrait préserver un lignage Cethim – Éber – Nóenua. L'exclusion de (F)etheoir de cette reconstruction est logique si l'on considère, comme notre auteur, que l'ANE fait d'Etheoir un autre nom d'Angin, ce qui impliquerait, du fait de la graphie de ce dernier nom, qu'il est identique à Agnoman. Cependant, il objecte à cela que dans d'autres traités, Etheoir n'apparaît jamais comme un surnom. Alternativement, il propose de voir dans (F)ethe(o)r une cacographie pour *et (h)Ebir*, dans laquelle le b fut pris pour un o et un F hypercorrect fut ajouté. Il en conclut que l'Éber en question pourrait être le frère d'Agnoman dans le « Diluim factum est » et dans le poème XIII, ce qui impliquerait un niveau considérable de corruption. Cependant, B. Jaski en conclut qu'Etheoir doit être compris comme étant un alias d'Agnoman, du fait que (Gáedel) Glas, fils d'Agnoman, et Gáedel, fils d'Etheoir partagent le même grand-père, Toe/Tat, la même ascendance grecque et que le dernier est aussi vu comme un élève de Fénius Farsaid. Il en résulte que la base du lignage de Gáedel Glas et de ses développements ultérieurs doit être vue comme étant le lignage Agno(ma)n/Etheoir – Glas – Éber<sup>3991</sup>. Cependant, de notre côté, nous pouvons faire une hypothèse complémentaire qui pourrait régler le problème posé dans la démonstration de B. Jaski par Etheoir comme étant une cacographie d'Éber. On peut considérer que, originellement, à la source de la tradition du *Diluim factum est*, Etheoir/Éber est un doublet d'Agnoman positionné comme son frère et ancêtre, tout comme lui, des Gaels, mais étant l'éponyme de leur pays<sup>3992</sup>. Par la suite, du fait de la position d'Éber dans le *Diluuim factum est*, il fut considéré comme le fils de Glas, ce qui fut repris dans le schéma lignagier qui fut par la suite repris dans la tradition du *LGÉ*.

En ce qui concerne le rapport entre Fénius et Gáedel, B. Jaski considère que du fait des rapports chronologiquement conflictuels entre le Gáedel présent à la Tour de Babel et celui né en Égypte, la relation entre les différentes figures se rendant en Égypte est confuse. Cependant, il considère,

---

3991 *Ibid.* : 21-23.

3992 Nous verrons plus loin ce qu'il en est de l'origine du nom d'Éber et de son rapport avec le nom de l'Irlande.

comme énoncé précédemment, que Gáedel a remplacé Caí en tant que pupille de Fénius Farsaid. De plus, il note que si l'on prend en considération que Fénius fut originellement le petit-fils de Iauan, il a ainsi pu être l'exact contemporain de (Éogan) Glas, fils d'Agnoman, petit-fils de Iauan dans le *Diluium factum est*, que B. Jaski voit comme le précurseur de Gáedel Glas, fils d'Agnoman. Cela implique que les premières généalogies de Fénius et de (Gáedel) Glas furent combinées pour créer l'association entre ces éponymes respectifs des Féni et des Goídil. Alors, pour que Gáedel puisse devenir un contemporain de Moïse, il fallut lui ajouter d'autres ancêtres. Fénius fut par la suite intégré comme un parent proche de Gáedel Glas dans la généalogie longue et le nom originel de Gáedel, Éogan, y fut alors recyclé en tant que nom du père de Fénius. Plus tard, Gáedel Glas perdit la connexion directe avec Fénius par l'adjonction de Nél comme son père<sup>3993</sup>.

Il ressort de tout cela que Gáedel Glas fut originellement le fils d'Agnoman dans le *Diluium factum est*, sous le nom d'Éogan Glas, puis qu'il fut inséré dans la tradition de l'ANE sous le nom de Gáedel Glas pour en faire l'éponyme des Goídil et de leur langue, où il prit la place d'un disciple de Fénius, puis il fut inséré dans la tradition pseudo-historique du *LGÉ* où son lignage fut rattaché à Fénius et dupliqué. Cependant, cette reconstruction fait abstraction des faits écossais signalés plus haut où un équivalent de Gáedel, fils de Nél, est celui qui conduit les Gaels hors d'Égypte, tout en n'étant pas lié à Fénius ou à Agnoman. Sachant qu'aucun surnom rappelant Glas n'est attaché à ce Gaythelos, nous pouvons faire l'hypothèse suivante. Sachant que Gáedel est un hétéroethnonyme emprunté au brittonique, il y aurait eu une double utilisation étimologique de celui-ci. D'une part, il aurait été utilisé pour faire du fils d'Agnoman/Etheoir/Éber et ancêtre des Irlandais par Iauan, dans le *Diluium factum est*, l'éponyme de la langue irlandaise. D'autre part, parallèlement à cela, la section des origines gaéliques du récit pseudo-historique irlandais primitif faisait de Gáedel, fils de Nél, l'ancêtre éponymique du peuple irlandais. Ces deux développements concernant l'hétéroethnonyme *goídil* auraient été fusionnés par la suite : la tradition de l'ANE aurait apporté le rapport avec Babel, Fénius, le surnom de Glas et le schéma lignagier qui fut par la suite dupliqué, tandis que celle survivant dans les chroniques écossaises aurait apporté la paternité par Nél et la synchronisation de Gáedel avec l'Exode et le récit de la fuite d'Égypte des Gaels. Cependant, on remarquera que la tradition qui donna la pseudo-histoire écossaise connaît le principal fils de Gaythelos comme étant Héber, dont le fils est Nonael (*Nóenuál*). Il s'agit sans doute là d'une influence secondaire du schéma généalogique issu du *Diluium factum est*, de même que l'ensemble de la séquence intermédiaire entre le départ d'Égypte de Gaythelos et l'arrivée finale en Irlande, qui ne se retrouve pas dans le *Longos do chenel Iafed*.

---

3993 Jaski 2003 : 34.

Pour en terminer avec le cas de Gáedel Glas, comment expliquer, si l'on suit notre hypothèse, qu'il fut originellement appelé Éogan, en tant qu'ancêtre des Irlandais ? Ceux qui remplacèrent son nom par l'hétéroethnonyme le connaissaient également, comme le montre la tradition de l'ANE. Une explication pourrait être suggérée : de même que Gáedel est l'éponyme des Goídil, Eogan est celui de la grande dynastie qui régna sur le Munster, celle des Eóganachta. Or, celle-ci semble avoir eu primitivement de nombreuses connexions avec la Grande-Bretagne<sup>3994</sup> et le nom Éber se retrouve dans les traditions concernant cette dynastie et cette province<sup>3995</sup>. Il se pourrait donc que le noyau originel du *Diluuium factum* est ait été originaire du Munster. Il n'en reste pas moins que Glas est un nom qui se retrouve dans des strates anciennes de certaines généalogies, en particulier de cette province, ce que nous développerons dans la suite de ce chapitre.

Avant cela, des figures qui gravitent autour de celle de Gáedel Glas, une seule n'a pas été identifiée, il s'agit de celle de Nél, qui entretient des rapports complexes avec son frère Nóenual et avec Míl, son alter-ego lors de la seconde venue des Gaels en Egypte.

## 2. 2. e. Nél et Nóenual : deux figures fraternelles complexes.

Plusieurs hypothèses ont été proposées pour expliquer le nom de Nél et sa place dans la pseudo-histoire irlandaise. K. McCone a avancé que le choix de ce nom viendrait de *nél* « nuage » et serait en lien avec un épisode de l'Exode biblique dans lequel, il est dit que Dieu guida le peuple d'Israël dans le désert, sous la forme d'une colonne de nuages<sup>3996</sup>. Cet auteur met en relation cette référence avec les versions de l'histoire des Gaels qui font de Nél leur guide hors d'Égypte<sup>3997</sup>. Ici, il fait de l'hyperinterprétation, puisque ce sont toujours les descendants de Nél qui prennent la tête de la sortie d'Égypte des Gaels. Auparavant, Van Hamel faisait dériver Nél de la désignation dynastique Uí Néill, tout en admettant que l'hydronyme Nil aurait joué un rôle dans sa formation<sup>3998</sup>. T. F. O'Rahilly pensait à l'inverse que le nom de Níall, le fondateur des Uí Néill, était une évolution de Nél, de sens identique à *nél*. Cette dernière forme ayant, contrairement à la première, des antécédents généalogiques légendaires<sup>3999</sup>. Cette idée fut récemment reprise par J. Carey, qui fait de Nél une forme archaïque ou archaïsante de Niall, le roi fondateur de toutes les branches des Uí Néill. Concernant l'étymologie de Nóenual, frère de Nél, ce dernier auteur considère qu'elle serait

---

3994 Byrne 2001 : 72.

3995 Cf. Chap. X. 1.

3996 Exode 13:21-22.

3997 McCone 1990 : 68.

3998 Van Hamel 1915 : 143. La double connection entre le Nil et les Uí Néill dans le nom de Nél est évoquée par Scowcroft (1988 : 13 n. 33) et est partagée par D. Howlet (2005 : 59).

3999 O'Rahilly 1946 : 232-233. Parmi les Nél (gén. Niúil) ou les noms composés sur cette forme, la généalogie des Érainn connaît un Nél mac Fithech (*Livre du Leinster*, 324 e 6 = O'Brien 1962 : 376) ; un Nél mac Cormac Gaileng, est un ancêtre des Luigni du Meath (*Livre de Ballymote*, 195 b 45 = O'Brien 1962 : 376) ; un Nélruad mac Cúsantin est un ancêtre de Cú Chulainn (*De Genéluc Con Culaind* = Crowe 1878 : 400-401).

dérivée de l'épithète de Niall, Noígiallach ou Noí nGiall « aux Neuf Otages ». *Nóen-* est certainement proche de *noí* « neuf », un numéral suivi par une mutation nasale et *-ual* est un équivalent archaïque ou archaïsant du suffixe *-al(l)* bien connu de la plus ancienne poésie de louange. Selon Carey, cette séparation de l'ancêtre des Ui Néill en deux figures fraternelles et antagonistes aurait symbolisé le schéma d'alternance royale de leurs descendants lors de l'intermède scythique de l'errance des Gaels<sup>4000</sup>.

Cependant, J. Carey ne cite pas une autre hypothèse antérieure, celle de B. Jaski. Celui-ci se base sur la suite du *Diluuium factum est* dans le *Livre de Ballymote* :

Six fils de Nél, fils de Breogand, c'est-à-dire Noidim, Alldoid, Deothecht, Beochath, Breogand. Trois fils de Breogand : Brigu, de qui est Mag Breg ; Bile ; Íth, de qui est Lugaid, fils d'Íth.

Les fils de Míl d'Espagne, c'est-à-dire Ír, Éber, Donn, Éremón, Éreol [= Érech]. Ils divisèrent l'Irlande en douze entre eux, à savoir entre les fils de Míl, c'est-à-dire six (parts) au sud et six parts au nord comme nous l'avons dit auparavant (*ut supra diximus*)<sup>4001</sup>.

L'île d'Irlande est situé à l'ouest, c'est-à-dire l'Irlande fut divisée en deux, entre les deux fils dirigeants de Míl, à savoir Éremón et Éber<sup>4002</sup>.

La *Lecan Miscellany* a une version similaire qui commence avec :

Six fils de Míl, fils de Bile, fils de Breogan, à savoir Naeden, Alldoid, Daethecht, Beothad, Bri, Breogand. Ceux-ci sont les noms des fils de Breogand, à savoir Bregu de qui Mag mBreg est appelé ; Bile ; Cuanu [= Cualu] ; Cúalnge ; Íth, père de Lugaid, de qui Mag nÍtha est appelé ; Muirthemne ; Blad.

Ceux-ci sont les noms des douze hommes qui divisèrent l'Irlande en douze parts, à savoir Éremón, Ír, Éber, Breogu, Donn, Lugaid, Amairgin, Nár, Éblinn, Blad, Muirthemne, Cualu, Cúalnge, Colptha, Muirthemne, Fúat<sup>4003</sup>.

B. Jaski observe qu'il y a une rupture entre la première partie du *Diluuium factum est* (Éber fils de Cethim) et la seconde partie (les six fils de Nél, fils de Breogand ; ou de Míl, fils de Bile, fils de Breogan, dans la *Lecan Miscellany*), ce qui suggère que le texte a été corrompu ou que les deux parties ont été compilés tardivement. Bien que la *Lecan Miscellany* donne les noms de six fils, alors que le *Diluuium factum est* n'en mentionne que cinq, il nomme maladroitement Míl comme étant leur père. Míl serait ici une corruption de Nél, mais ce dernier ne correspond pas non plus selon Jaski, du fait qu'il apparaît ailleurs comme le fils de Fénius et le père de Gáedel. Selon notre auteur, la comparaison de ce texte avec les autres généalogies milésiennes suggérerait que Nél (génitif Niúil) et Míl seraient une mauvaise lecture de Nóenull/Nóenaill/Ninual, qui est mentionné comme étant le père de Núadu/Nóende – le premier des six frères – dans les versions longues et courtes des généalogies. Sachant que le schéma généalogique qui a introduit (Gáedel) Glas posait ce dernier comme étant le père d'un Éber/Fáebur/Febrí/Febal, qui a pour fils Nóenuail. B. Jaski suppose également que dans le texte étudié, « meic Breogaind » est une cacographie induite par « meic Bregoind » à la ligne suivante ou dérive d'une abréviation corrompue de « meic Ebir », un nom que

---

4000 Carey 2006 : 158.

4001 Ce « *ut supra diximus* » se réfère à la recension *c* du *LGÉ* contenue dans le *Livre de Ballymote* (Jaski 2003 : 37).

4002 Jaski 2003 : 37.

4003 *Lecan Miscellany* § 145 = Ó Raithbheartaigh 1932 : 169. Cf. Jaski 2003 : 37-38.



l'on trouve à la ligne précédente. Il en conclut que « Núadu/Nóende, fils de Nél, fils de Breogand » doit se lire comme « Noidim/Naeden, fils de Nóenuail, fils d'Éber ». Le caractère hypothétique de cette reconstruction serait renforcé par trois généalogies. La première est celle des Cú Allaid de Fir Maige Féne qui se termine par « Matheirni m. Al(d)oit m. Noende/Noendi m. [N]umaiil »<sup>4004</sup>. La seconde est celle de Flann Feórna (mort en 740) des Cíarraige du Munster qui se termine par Connach, fils d'Allóit, fils d'Érech Febria - « il est celui qui fut le douzième seigneur qui prit l'Irlande » - fils de Míl, fils de Nóende - « à Nóende ils se rejoignent avec le Síil nAmairgin Glúngil » - fils de Nóenuail - « ici ils se rejoignent avec le Síil nÉber et le Síil nÉremón » - fils de Sebil/Febil, fils de (Gáedel) Glas<sup>4005</sup>. B. Jaski en conclut que à Nóenuail, fils d'Éber (Sebil/Febil) fils de (Gáedel) Glas, les Cíarraige et le Síil nAmairgin Glúngil (Corco Acrad Éile, Orbraige et Corco Artbi) partagent le même ancêtre dont descendent Éber et Éremón. La troisième généalogie fait le lien avec le Síil nAmairgin Glúngil, puisqu'il s'agit de celle de l'ANE qui fait d'Amairgin le fils de « Noende mic Nenuail »<sup>4006</sup>. Les mentions d'Érech Febria et de Míl viendraient de la doctrine que les Cíarraige et d'autres peuples descendent d'Érech Febria, fils de Míl, plutôt que d'Ír, fils de Míl et la mention de la descendance par Nóende, fils de Nóenuail semble être une doctrine plus ancienne dans laquelle Míl et ses fils sont omis. De ces comparaisons généalogiques, B. Jaski conclut que cette doctrine généalogique était courante dans le Munster depuis au moins le VIII<sup>e</sup> siècle et que, à part Agnoman, les deux premières généalogies citées concorderaient avec le lignage reconstruit Agnoman – (Gáedel) Glas – Éber – Nóenuail – Núadu/Nóendi. Le fait que, dans le *Diluuium factum est*, Nóenuail (Nél) et ses fils ne sont pas bien reliés à Éber, frère d'Agnoman – et non pas son petit-fils, ne serait pas une différence très importante et elle indiquerait que les deux parties du *Diluuium factum est* sont issues d'un texte corrompu. En somme, la généalogie formée par Éber (frère d'Agnoman, père de Glas) - ? - Nóenuail – Noidim/Naeden est le prédécesseur du lignage Agnoman – (Gáedel) Glas – Éber – Nóenuail – Núadu/Nóendi<sup>4007</sup>.

Nous avons donc là affaire à deux théories. L'une, celle de J. Carey, se base sur des arguments linguistiques pertinents. L'autre, celle de B. Jaski, s'appuie sur une démonstration qui se base sur un corpus solide. Sachant que chacune de ces deux visions du couple Nél-Nóenuail est pertinente à sa façon, il nous faudrait trouver un moyen de les réconcilier. Tout d'abord, la théorie de Carey privilégie un Nél se trouvant à la base de ce couple, tandis que celle de Jaski préssuppose que Nóenuail se trouve à l'origine de Nél. Si l'on observe les généalogies des descendants de Fénius Farsaid, on se rend compte que Nóenuail apparaît aussi bien comme frère de Nél et en tant que nom

4004 *Livre du Leinster*, 331c 45 = O'Brien 1962 : 285.

4005 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 158 51-53 = O'Brien 1962 : 288.

4006 *Auraicept na n-Éces* l. 1025 = Calder 1917 : 76-77.

4007 Jaski 2003 : 38-40.

de plusieurs de ses descendants, que dans deux lignées issues d'Agnoman, fils de Tat : celle qui mène à Míl et celle qui mène à Én et Ún. Il semblerait donc que la figure de Nóenual précède celle de Nél. Dans ce cas, doit-on considérer ce dernier comme étant une simple cacographie du premier ? Non, car la précérence de Nóenual par rapport à Nél dans les généalogies des conquérants de l'Irlande n'implique pas nécessairement le caractère artificiel de ce dernier. En effet, comme signalé précédemment, Nél est présent dans plusieurs généalogies qui ne sont pas, ou alors indirectement, liées à la tradition du *LGÉ*. Il s'ensuit qu'un développement inverse à l'explication de Carey a pu avoir lieu : Nóenual, qui provient d'un schéma généalogique apparenté au *Diluuium factum est* qui semble provenir du Munster, fut intégré à la tradition du *LGÉ*, dont le développement est lié aux Uí Néill, parallèlement à l'intégration de Nél à la même tradition. En effet, rien n'empêche, au vu des indices généalogiques, de faire de Nél une figure pré-chrétienne qui fut intégrée à la tradition du *LGÉ* comme « chaînon manquant » entre Fénus Farsaid et Gáedel Glas. Comme évoqué précédemment au sujet de Gáedel, il semble, d'après les faits écossais, avoir été au départ le père de ce dernier dans une tradition qui en faisait l'ancêtre des Irlandais, qui se rendait en Egypte et qui y épousait la fille de Pharaon. Il semble que Nél, du fait de la ressemblance de son nom avec celui de l'ancêtre des Uí Néill, prit la place de Gáedel comme mari de Scota, beau-fils de Pharaon et interlocuteur de Moïse. Ensuite, le lien avec Nóenual a pu se faire sur la base linguistique décelée par Carey : la mise en parallèle des deux noms a évoqué le surnom *noígiallach* de l'éponyme des Uí Néill, ce qui a pu déboucher sur la création de la figure d'un Nóenual frère de Nél, géniteur d'une branche cousine des Gaels, dont les affrontements évoqueront les conflits fratricides de la dynastie irlandaise.

En outre, le nom Nél est également proche de celui du Nil, comme vu au sujet d'un des ancêtres des Fomóire, ce qui offrait un lien supplémentaire entre le nom de cet ancêtre des Gaels et l'Égypte.

J. Carey voit aussi un parallèle biblique dans la caractérisation de Nél et Noenual : la fraternité antagoniste de Jacob et Esau<sup>4008</sup>. Nél est un savant, à défaut d'être un malin comme Jacob, qui construit sa réussite par un mariage dans un pays lointain qu'il fuira ensuite pour aller à la rencontre d'Esau, considéré comme son successeur par leur père. Rien n'indique que Nél et Noenual eurent des relations conflictuelles, comme celles de Jacob et Esau. Cependant, de même que Jacob et Esau se réconcilient lorsqu'ils se rencontrent, on peut se demander si les auteurs de la tradition qui voient Nél comme un contemporain de Moïse ne l'ont pas fait sortir son peuple d'Egypte pour aller en Scythie pour des motifs similaires. Ayant en mémoire cet épisode biblique, tout en tenant au parallèle avec les péripéties de la politique irlandaises, ils auraient empêché cette rencontre directe, nécessairement conflictuelle, pour la reporter sur leurs descendants. Cependant, l'idée première

---

4008 Carey 2006 : 158.

d'une rencontre entre Nél et Noenual n'a pas été totalement oblitérée puisque certaines versions font du premier roi de Scythie rencontré par les descendants de Nél un second Noenual descendant du premier. Il n'en reste pas moins que cette histoire biblique de fraternité conflictuelle trouvait aussi son répondant dans les rapports difficiles des deux principales branches des Ui Néill, puisque Jacob a réussi à évincer son frère de la direction des Hébreux, et d'Esau sera issu un peuple hostile aux Israélites : les Edomites<sup>4009</sup>. Un autre rapprochement ayant pu favoriser ce parallèle entre ces deux patriarches et les deux princes de Scythie est le fait que les auteurs antiques notent régulièrement la sauvagerie des Scythes<sup>4010</sup>. Si Noenual est l'alter-ego d'Esau, la caractéristique de son peuple se retrouve dans ce personnage biblique puisqu'il est décrit comme un chasseur brutal et velu comme une bête<sup>4011</sup>.

Cependant, Nél n'est pas le seul mari de Scota, il y en a un autre en la personne de Míl, dont l'histoire, le rapport avec Nél et les implications généalogiques sont aussi complexes que dans le cas de Nóenual

## 2. 2. f. Míl Espáine : l'autre mari de Scota.

L'autre mari de Scota selon la tradition du *LGÉ*, Míl Espáine, a été depuis longtemps identifié comme étant une figure prenant sa source dans les traditions irlandaises du début du Moyen-Âge. En effet, son nom a été identifié très tôt comme la traduction irlandaise du latin *miles Hispaniae*, dont la plus ancienne attestation en rapport avec cette figure se trouve dans l'*Historia Brittonum* lorsqu'il est dit que les Irlandais de l'époque du rédacteur descendent des « trois fils d'un soldat espagnol » (*tres filii militis Hispaniae*)<sup>4012</sup>. Dans certaines sources, Míl se voit doté d'un autre nom Golam/Galam qui semble faire référence à la parenté des Gaels et des Gallaeci, tout en étant peut-être, une reprise gaélicisée du nom originel<sup>4013</sup>. Au vu des plus anciennes sources où Míl apparaît, les poèmes généalogiques du Leinster, cette figure doit sans doute dater des VII<sup>es</sup>-VIII<sup>es</sup> siècles. Cependant, nous avons vu que Míl pouvait avoir une histoire et une chronologie fort différentes d'une source à l'autre. Cela implique donc d'en étudier l'élaboration pour mieux comprendre sa place originelle.

---

4009 Ainsi, par exemple, les Hébreux conduits par Moïse se voient refuser le passage à travers leur pays par leur roi (Nombres 20:14-21) ; les Edomites vont aider les Babyloniens à piller Jérusalem (Psaumes 137:7 ; Abdias 1:11-14) et ils sont pour cela méprisés par les prophètes (Isaïe 34:5-8 ; Jérémie 49:7-22).

4010 Orose, *Histoire contre les Païens*, I 4, V 4, VII 34, 37 ; Isidore de Séville, *Étymologies*, XI 3 19, XIV 3 31, 4 3.

4011 Genèse 25:25-27, 27:41.

4012 MacNeill 1920 : 90-95. Aucun chercheur postérieur ne semble avoir suivi l'hypothèse de C.-J. Guyonvarc'h (1967) qui considérait Míl comme étant un anthroponyme indigène équivalent au gaulois Miletu-mārus, dont le radical *Milet-* aurait pour correspondant irlandais *milliud*, dénominateur de *mell* « destruction ». Cette solution ne nous semble pas non plus recevable, car elle présuppose une élaboration plus complexe de cet anthroponyme que le simple emprunt latin.

4013 Cf. *gal* « fureur guerrière » (*eDIL* s. v. 1 gal)

Selon B. Jaski, les traditions présentes dans les annales irlandaises ou le *Longos do chenel Iafed*, qui situent durant la période de l'Exode l'histoire de Míl, en tant qu'exilé Scythe qui épouse Scota, nécessitent une généalogie courte du personnage. Celle-ci semble, selon cet auteur, être parfaitement en adéquation avec le lignage reconstruit du *Diluiium factum est*. Cependant, à cause des origines espagnoles du grand-père de Míl, Bregon/Breogand – que nous développerons plus loin – B. Jaski se tourne vers l'ascendance alternative de Míl présente dans les généalogies longues, où l'on a Míl, fils de Bile, fils de Nema/Nimi, fils de Bríg(e), fils de Bregon(d). Nema et Bríg(e) n'apparaissent pas dans la généalogie courte, mais Bríg apparaît dans *b* et le *Diluiium factum est* comme étant le fils de Breogan. Míl est fils de Bile, fils de Nema/Nimi/Nemáin, dans *b*, lorsqu'il tue son beau-père, Réfloir mac Nema et se rend Égypte pour épouser Scota au temps d'Alexandre le Grand, dont le règne est synchronisé comme ayant lieu 912 ans après l'engloutissement du pharaon Cincris. Les *AI* donnent un récit similaire, mais placé à l'époque de l'Exode. En outre, la généalogie de Cathal mac Finguine (mort en 742) donne Míl comme étant également appelé « mac Nema ». B. Jaski en conclut que ce Míl, fils de Bile, fils de Nema, fut chronologiquement et généalogiquement détaché d'un lignage ancien. De plus, par comparaison avec *a/m*, où Agnoman est exilé de Scythie, similairement à Míl, à la suite du meurtre de Réfloir, fils de Refill, fils de Nóemi/Nóendi, fils de Nóenua, il en déduit le lignage ascendant Míl – Bile – Nema/Nóemi/Nóendi – Nóenua. Il compare celui-ci au lignage ascendant du *Diluiium factum est* : Míl – Bile – Breogand (frère de Noidim/Naeden) – Nóenua. Il en conclut que Noidim/Naeden/Núadu/Nóendi est au final identique à Nema/Nóemi/Nóendi. En outre, cela fait du lignage des rois de Scythie descendant de Nóenua, fils de Fénius, un doublet du lignage de Míl, formé au moment du couple de Nél et de Nóenua. Ajoutons à cela que *m* a rallongé ce lignage, en faisant de Nóenua, fils de Fénius, son arrière-petit-fils par Baath et Ibath, qui sont un dédoublement du père et du grand-père de Fénius. Nél et Míl ont donc de nombreuses similitudes : ils ont tous les deux épousé une Scota, fille de Pharaon, en Égypte, à l'époque de l'Exode, ils ont des noms ressemblant permettant des confusions, comme dans le *Diluiium factum est* et la *Lecan Miscellany* et dont les fils respectifs par Scota, Gáedel et Éber, sont les éponymes respectifs des Irlandais et de leur île. Par conséquent, Nél et Míl seraient issus d'une tradition commune dans laquelle un ancêtre des Irlandais aurait épousé Scota, fille de Pharaon. Au final, il semble que Míl fut relégué à une période plus récente, peut-être par l'inclusion de l'épisode espagnol et de l'histoire de Gáedel, et seul *b* réintroduisit la tradition de la venue de Míl en Égypte, alors que dans les autres, il n'est connu que comme étant le père des conquérants de l'Irlande<sup>4014</sup>.

---

4014 Jaski 2003 : 40-44.

À cette reconstruction, nous ajouterons certains points issus de nos réflexions sur la comparaison entre les rôles de Míl, Nél et Gáedel/Gaythelos. Si l'on compare les noms de Nél et de Míl, le premier semble plus authentique que le second, tardif et adapté du latin. En outre, Míl n'est même pas, à la base, un véritable nom, mais simplement le qualificatif du père des conquérants de l'Irlande et son nom alternatif, Golam/Galam, fut ajouté pour donner un caractère plus authentiquement indigène à cette figure. Cependant, ce qu'oublie B. Jaski, c'est que le rôle de Nél dans le *LGÉ* est tardif : il n'est pas, comme nous l'avons montré, celui qui tient un rôle similaire à celui de Míl à l'origine. Il s'agirait, d'après notre analyse de la tradition écossaise, de Gáedel/Gaythelos, qui est là décrit, similairement à Míl, comme étant un grand guerrier, qui prendra l'Espagne et qui sera le père de fils attribués ailleurs à Míl. Sachant cela, il se pourrait donc que le *miles Hispaniae* ayant donné Míl ne soit en fait que le Gáedel/Gaythelos attesté ensuite dans les sources écossaises. D'ailleurs, comment comprendre le fait que ce soit Míl qui soit venu en Égypte dans le *Longos do chenel Iafed*, alors que ce texte ne connaît aucun passage en Espagne avec laquelle Míl est nécessairement connecté ? Ce texte, dont nous verrons au chapitre suivant qu'il donne la version la plus ancienne de l'invasion milésienne, tout en ayant été remanié par comparaison avec d'autres sources, peut très bien avoir rétabli une certaine concordance entre la tradition qui faisait de Míl, un exilé, mari de Scota et père des conquérants de l'Irlande à l'époque de l'Exode et une tradition où les Fils de Míl partaient bien d'Égypte, mais ne passaient pas par l'Espagne pour envahir l'Irlande. Cela impliquerait que dans le prototype du *Longos do chenel Iafed*, le rôle de Míl aurait été tenu par Gáedel/Gaythelos, prototype de Míl, qui, comme celui de ce texte, est originaire de Grèce. Cependant, nous verrons plus loin qu'une autre figure a pu originellement avoir le rôle de Míl et de Gáedel/Gaythelos, en tant que père des conquérants de l'Irlande.

Il convient maintenant de nous pencher sur cette figure féminine commune à Nél et Míl, Scota, avant de terminer cette partie par l'examen des lignages partant de Gáedel et arrivant à Míl.

## 2. 2. g. Scota : la seule femme de cette généalogie.

Les différentes versions de l'histoire des Gaels connaissent une ou deux princesses égyptiennes de ce nom, en fonction de l'unicité ou non de leur(s) séjour(s) égyptien(s). Dans *N*, il n'y a qu'une Scota, fille du pharaon de l'Exode, Cincri, femme de Nél et mère de Gáedel. Dans *b*, elle hérite, avec son fils, du domaine de Nél et accompagne sa descendance jusqu'en Scythie, mais meurt peu après son arrivée. Dans  $\beta$ , cette Scota existe également, mais elle est doublée par une homonyme qui est cette fois la fille du pharaon (faussement) considéré comme contemporain d'Alexandre le Grand, Nectanebus, femme de Míl et mère de six de ses fils. Dans \*U, elle devient la femme

d'Éremón et meurt en Irlande lors de la bataille du Slíab Mis et elle est enterrée à Glenn Scoithin<sup>4015</sup>. Similairement, dans le *Longos do chenel Iafed*, c'est Éber qui devient le meneur des Milésiens et qui épouse Scota. Sachant que ce dernier texte dérive du *CDS* et que \*U contient de nombreuses références au même manuscrit, Scowcroft considère que \*U adapte peut-être la matière du *CDS*. On notera que le changement d'Éber pour Éremón renvoie à l'orientation pro-Uí Néill du *LGÉ*<sup>4016</sup>. Dans le *Saltair na Rann*, elle est la femme de Gáedel – ce qui est normal vu qu'il tient là le rôle de Nél – et l'accompagne dans sa fuite ; ce qui rappelle *b* d'après Scowcroft<sup>4017</sup>. On peut ajouter à cela que les chroniques écossaises donnent également Gaythelos comme étant le mari de Scota, avant que, dans la suite de la pseudo-histoire écossaise, elle ne prenne un rôle prééminent. Tout cela tend à donner une source commune aux textes écossais et au *Saltair na Rann*, qui a également influencé en filigrane la doctrine de *b*. Enfin, dans les *Scottorum Origines Fabulosae*, elle est simplement donnée comme éponyme de l'Ecosse et femme de Nél, fils d'Énée. Cependant, on peut se demander, du fait du trajet direct de l'expédition des Scots, si cette Scota n'appartiendrait pas à la même tradition que celle du *CDS*<sup>4018</sup>.

Le nom de Scota est un dérivé du terme latin *scotus* « Scot, Irlandais »<sup>4019</sup>. Nous avons vu que cette figure avait été créée pour donner un sens à cet ethnonyme. Cependant, même si le nom de Scota est une étymologie médiévale d'un des ethnonymes donnés aux Irlandais, il n'en reste pas moins que les autres caractéristiques qui constituent cette figure sont beaucoup plus anciennes et complexes.

En ce qui concerne l'ancienneté de la légende de Scota, sa plus ancienne attestation est faite sur le continent. En effet, John Contreni a découvert deux manuscrits dans lesquels le nom de Scotta apparaît<sup>4020</sup>. Il s'agit d'une glose à la copie de Laon des *Étymologies* d'Isidore de Séville, datant du

4015 Les additions de \*U sont citées au chapitre suivant.

4016 Scowcroft 1988 : 31-32, 32 n. 87.

4017 *Ibid.* : 10 n. 25.

4018 Ajoutons au passage que la version du *Livre des Ui Maine* des *Banshenchas* donne Scota au lieu de Scothlía, comme concubine de Priam de Troie lui ayant donné dix enfants (*Banshenchas* = Dobbs 1930-1932 : XLVIII 203). Pour B. Jaski, il s'agit d'un exemple de confusion liée à l'attraction de la littérature classique sur les *literati* travaillant sur la pseudo-histoire (Jaski 2006 : 26).

4019 Il semble qu'à l'origine ce terme vient d'une désignation celtique pour une bande de pillards qui fut appliqué aux expéditions irlandaises qui ravagèrent la Bretagne romaine du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle (Ó hÓgáin 2006 : 448). Diverses étymologies ont été avancées pour ce terme. En dernier lieu, Philip Freeman (2001 : 93) a suggéré d'y voir la racine \**skōt-* « ténèbres ». On retrouve en effet cette racine dans le terme *scáth* « ombre » (*eDIL* s.v. *scáth* ; *LEIA* S-36). De plus, les pillards Scots qui ravageaient les frontières de l'Empire romains étaient sans doute des sociétés guerrières initiatiques. Or l'une des particularités des guerriers indo-européens appartenant à ces sociétés était le rapport aux ténèbres pour mieux insuffler la peur à leurs ennemis (cf. n. 1468). De plus, l'initiatrice guerrière principale du grand héros *ulate*, Cú Chulainn, est précisément Scáthach « la Sombre » (cf. Ó hÓgáin 2006 : 141). Pierre-Yves Lambert nous signale également que l'irlandais *scoth* signifie « le meilleur choix, la sélection » (*eDIL* s. v. 1 *scoth* ; *LEIA* S-51 ; cf. communication personnelle du 20/04/2017). Ce serait le rapprochement avec ce dernier terme qui aurait permis aux lettrés irlandais d'accepter l'hétéroethnonyme Scot.

4020 Contreni 1989 : 53-54. Dans la version du *Livre Jaune de Lecan* du *Sanas Cormaic* (§1162 = Meyer 1912 : 102), Scota, fille du Pharaon Cincri, est donnée comme l'origine de *scuit* « Scot ». C'est la plus ancienne mention irlandaise de Scota.

second quart du IX<sup>e</sup> siècle, qui semble avoir été lié à Probus (ob. 859), un Irlandais de Mayence. Dans ce manuscrit, au chapitre *De gentium vocabulis*, à l'interprétation du nom des Irlandais (*Scotti*) donnée comme provenant des dessins qu'ils avaient sur leur corps<sup>4021</sup>, le glossateur observe que l'étymologie d'Isidore concerne plutôt les Pictes et que le nom de *Scotta* provient de celui de la fille d'un pharaon (*Haec aethimologia Pictis magis convenit quam Scottis, a Scotta enim pharaonis filia Scotti nominati sunt*)<sup>4022</sup>. Le second document est un manuscrit du milieu du IX<sup>e</sup> siècle, copié par des scribes continentaux appréciant la science irlandaise. Une note de ce document indique que le nom de *Scotta* vient d'une fille de pharaon et qu'elle fut une prostituée (*Scotta fuit filia pharaonis et fuit meretrix ; inde dicuntur Scotti*)<sup>4023</sup>. Selon J. Contreni, le fait que *Scotta* était une prostituée peut s'interpréter par le fait que, pour une oreille continentale, le mot *scotta*, s'il est prononcé par un accent irlandais, peut s'entendre comme *scortum* ou *scorta* ; ce qui pousse à l'association avec *meretrix*<sup>4024</sup>.

Cependant, on peut penser que ce jeu de mots a pu être fait par les érudits irlandais eux-mêmes ou bien par leurs confrères continentaux voulant se moquer de leurs croyances, car la personnification gaélique de la souveraineté, représentée régulièrement sous la forme des épouses des figures ayant la souveraineté sur l'île, a aussi un aspect de courtisane, de *meretrix*, apparaissant à travers le terme *méirdreach*, bien utilisé par les poètes irlandais voulant montrer la versatilité de la souveraineté, en tant que courtisane ou femme adultère<sup>4025</sup>. C'est là une image hautement traditionnelle, car elle est symptomatique de l'instabilité des royaumes celtiques<sup>4026</sup>. *Scota* serait donc comparable aux autres éponymes mariées à des souverains irlandais et, plus précisément, aux deux reines du nom de *Medb*, qui furent les compagnes de plusieurs rois successifs dont certains étaient pères et fils<sup>4027</sup>.

Le fait que cette incarnation milésienne de la Souveraineté soit donnée comme la fille de Pharaon peut s'expliquer par deux raisons principales. La première est le contexte mosaïque en général de cette partie de la pseudo-histoire irlandaise, d'autant plus qu'une seule fille de Pharaon est évoquée par le texte biblique : la mère adoptive de Moïse. Ce détail est d'autant plus intéressant qu'il fait, respectivement, de Nél et de Gáedel, le père et le frère adoptif de Moïse. Par conséquent, un tel lien impliquait que le peuple irlandais ait un lien fraternel avec celui des Hébreux, ce qui autorisait d'autant plus à donner aux premiers un récit des origines modelé sur celui des seconds. La seconde raison est le fait que les écrits d'Isidore de Séville assimilent la fille de Pharaon à l'*Ecclesia gentium* qui reçoit le

---

4021 Isidore de Séville, *Étymologies*, IX 2 103 = Reydellet 1984 : 100-101.

4022 Laon, Bibl. mun. 447 ; fol. 89ra.

4023 Munich, SB, Clm 6411 ; fol. 24v.

4024 Contreni 1989 : 54.

4025 Weisweiler 1943 : 117-118.

4026 Dumézil 1954b : 6-7.

4027 Scowcroft 1988 : 21 n. 56. Cf. Ó Máille 1928 ; O'Rahilly 1943 ; Mac Cana 1955-1959 ; Dumézil 1968-1973 : III 331-335.

Christ comme elle prend soin de Moïse<sup>4028</sup>. Ce parallèle isidorien a pu être vu comme analogique à la réception du christianisme par les rois irlandais dont la déesse de la Souveraineté était la figure tutélaire. À cela s'ajoute un autre parallèle christique complémentaire, celui qui fait de l'Église l'épouse du Christ<sup>4029</sup>. Or, la symbolique royale du Christ est particulièrement présente dans l'Apocalypse de Jean, un des textes mentionnant son mariage avec l'Église<sup>4030</sup>. Il y aurait là une analogie supplémentaire avec la hiérogamie du roi irlandais et de la Souveraineté.

On peut donc considérer que la figure de Scota est, au-delà d'une simple personnification ethnonymique, une adaptation chrétienne de la figure celtique de la déesse de la Souveraineté, parfaitement intégrée à la logique de la pseudo-histoire irlandaise.

## 2. 2. h. Les trois lignages issus de Gáedel Glas.

Lorsque nous avons examiné la figure de Gáedel Glas, nous avons suivi le travail de B. Jaski concernant ses origines et son lien avec Agnoman et Éber. Il en était sorti une reconstitution du schéma généalogique qui était à l'origine du lignage qui va de Tat à Nóenuál où le lignage originel devait être : Tat – Agnoman – Glas (Lámfhind) – Éber (Glúnfhind) – Nóenuál. Il en résulte que Agni Find et Febri Glas sont des créations purement artificielles ajoutées lors du développement du schéma de base, inspiré du *Diluuium factum est*, qui devait être Agnoman – Glas – Éber – Nóenuál, où Éber devait être, à l'origine un autre nom du père de Glas qui se retrouva par la suite en position de son fils. Ceci étant rappelé, il convient maintenant d'étudier les générations antérieures et postérieures à Tat et Nóenuál, tout en précisant l'analyse des figures de ce schéma central originel. En outre, nous analyserons deux autres branches cousines de ce lignage : celle issue de Tat par Éber Echrúad et celle issue d'Agnoman par Al(d)oit.

Si l'on reprend les premières générations issues de Gáedel Glas, nous avons : Gáedel Glas – Esrú – Srú – Éber Scott – Boaman – Ogaman – Tat. Examinons tout d'abord les quatre premiers noms de cette série. Nous savons que Gáedel Glas est issu de la fusion de la figure de Gáedel/Gaythelos, fils de Néil, dont le fils est l'Éber qui fait la conquête de l'Irlande, dans les chroniques écossaises, et de de Glas fils d'Éber/Agnoman, dans la tradition du *Diluuium factum est*. Il s'ensuit que l'arrière-petit-fils de Gáedel Glas, en tant que premier chef des Gaels en Scythie est un doublet du fils homonyme de Gáedel/Gaythelos. Un autre élément qui vient confirmer cette analyse est le fait que Srú, père d'Éber Scott, disparaît peu après avoir abordé la Scythie, tandis que Gáedel/Gaythelos meurt peu après la découverte de l'Irlande, si bien que c'est son fils Éber qui s'y

---

4028 Isidore de Séville, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* §58 = Migne 1844- : LXXXIII 109. Cf. Scowcroft 1988 : 21 n. 56.

4029 Cf. 2 Corinthiens 11:2 ; Éphésiens 5:25.

4030 Apocalypse 19 : 7-10.



établira. De la même manière, nous avons vu que c'est Éber, fils de Míl, qui fuyant l'Égypte, dirige l'expédition qui prendra pied en Irlande. Or, nous avons clairement établi le lien entre cette dernière tradition – sans doute la plus ancienne malgré certaines mises à jour – et celle des fils de Gáedel/Gaythelos. De plus, un élément commun à ces deux récits est bien le fait que l'Irlande est découverte par un nommé Éber qui la colonise. Il s'ensuit que la transformation d'Éber en fils de (Gáedel) Glas, dans le schéma de base, doit être consécutive à la fusion de la tradition du *Diluvium factum est* avec celle d'Éber, en tant que premier souverain d'Irlande, dans la tradition écossaise et le *Longos do chenel Iafed*. Sachant que Éogan Glas n'a aucun lien avec le nom du gaélique, il s'ensuit que le lien généalogique entre la figure de Gáedel/Gaythelos et celle d'Éber fut façonné sur leur éponymie respective du peuple et de l'île d'Irlande. Sachant que les chroniques écossaises introduisent certains détails inconnus du *Longos do chenel Iafed*, comme le passage par l'Espagne, on peut en déduire que le fait que Noanel y est donné comme successeur d'Éber en Irlande est une invention consécutive au développement d'Éber comme père de Nóenual dans la pseudo-histoire irlandaise.

On peut en déduire également que lorsque l'exil en Scythie fut ajouté au périple des Gaels, peu après leur départ d'Égypte, et que la Scythie devint la patrie d'origine de leurs ancêtres, le modèle narratif de la découverte de l'Irlande telle que signalée dans les deux traditions anciennes déjà citées a été intégré : Gáedel Glas, tels Gáedel/Gaythelos et Míl, meurt avant l'établissement en Scythie, tandis que son arrière-petit-fils, Éber est celui qui s'y établit et qui entre en conflit avec les indigènes. En outre, Srú, père d'Éber Scott, meurt peu après la découverte de la nouvelle terre, similairement aux géniteurs des Éber ayant colonisé l'Irlande. Il s'ensuit que le lignage Gáedel Glas – (Esrú – Srú –) Éber Scott est inspiré des traditions tournant autour de Gáedel/Gaythelos et ses fils et de celle du *Longos do chenel Iafed*. On peut alors comprendre le rallongement du lignage avec l'insertion d'Esrú et de Srú comme répondant à l'allongement de la chronologie de l'ethnogénèse gaélique. Cependant, comment comprendre que ce furent les noms d'Esrú et de Srú qui furent intercalés dans cette généalogie, alors que nous les avons rencontrés précédemment comme étant respectivement l'(arrière-)grand-père et le (grand-)père de Partholón, le premier découvreur post-diluvien de l'Irlande ? Là encore les sources écossaises vont nous donner un élément de réponse.

En effet, nous verrons dans le chapitre suivant qu'un équivalent de Partholón est donné par deux fois comme étant le ou l'un des découvreurs de l'Irlande dans les chroniques écossaises. Dans un cas, il est le frère d'Éber, donné comme fils d'un alias écossais de Míl, tandis que dans l'autre, il s'agit du successeur de Gaythelos. Sachant que toutes les traditions écossaises donnent à Gáedel/Gaythelos plusieurs fils, même si le seul nommé est Éber, et que les traditions qui donnent ou nomment trois fils de Míl sont les plus anciennes, on peut supposer que dans un des récits qui

servirent de base à l'élaboration du récit du retour en Scythie, une figure du nom de Partholón devait être le frère d'Éber ou le successeur de Gáedel comme découvreur de l'Irlande, prenant ainsi le rôle d'Éber. Il s'ensuit que, par comparaison avec la tradition de la première invasion post-diluvienne, les rédacteurs de ce récit choisirent les noms d'Esrú et de Srú, le père et le grand-père de Partholón, frère/alter-ego de l'Éber proto-écossais. Nous verrons dans la dernière partie de ce chapitre que cette inclusion est également en lien avec les rapports généalogiques entre les descendants de Srú et ceux des Gaels.

Concernant Éber Scott, son nom, et celui de ses antécédents homonymes, a donné lieu à plusieurs théories quant à son origine. Pour Van Hamel, Éber viendrait d'*Iber(n)ia* par la forme hiberno-latine \**Eberia* du latin *Iberia*<sup>4031</sup>. Pour O'Rahilly, Éber viendrait des formes hiberno-latines \**Éberus*/\**Ébernus* de latin *Hibernus*<sup>4032</sup>. Pour Scowcroft, les démonstrations linguistiques des deux précédents ne sont pas très solides et reposent plus sur des analogies du type des étymologies isidoriennes<sup>4033</sup>, mais il cite les mentions d'Éber Mór, fils de Midna, le roi d'Espagne chez qui Eógan Mór du Munster va se réfugier et dont il épouse la fille, tout en pêchant un saumon magique dans l'Ébre (latin *iberus*) appelé ici le Sruth Ebir<sup>4034</sup>. Au-delà de l'évocation de cette connexion ibérique, il explique la morphologie d'Éber – en particulier sa voyelle longue initiale – comme provenant de l'influence du nom biblique Heber<sup>4035</sup>, éponyme du peuple élu vétéro-testamentaire<sup>4036</sup>. En dernier lieu, nous rappellerons le texte de Ralph de Diceto qui met en rapport le nom des Irlandais et de l'Irlande avec la rivière espagnole de l'Ebre, qu'il tire, selon B. Jaski, d'une source écossaise, sans doute à l'origine irlandaise, contenant une version annotée des *Etymologies* d'Isidore, puisque celui-ci, comme Jérôme, lie le nom de l'Espagne à celui de l'Ebre. En outre, ce texte écossais a sans doute influencé les écrits de John de Fordun, car il est dit que l'Irlande (*Hibernia*) fut appelé d'après Éber (Hiber) ou « la mer Hibernique », ou bien que c'est d'Hiber que furent nommées la mer et l'île, tandis que « certains écrivains » tirent le nom de l'Ébre (*Hiber*) du nom de ce roi, puis cette rivière donna son nom au reste de l'Espagne (*Hiberia*)<sup>4037</sup>. B. Jaski note également que les généalogies des dynasties régnantes du Munster parlent d'un « Éber de qui l'Irlande est nommée comme d'autres pensent » (*Éber a quo dicitur Hibernia ut alii putant*). Il cite également l'histoire d'Éber Mór et du Sruth Ebir, ainsi que Keating qui se réfère à une étymologie similaire lorsqu'il dit que le nom de

---

4031 Van Hamel 1915 : 174.

4032 O'Rahilly 1946 : 195.

4033 Scowcroft 1988 : 19 n. 50.

4034 *Cóir Anmann* §38 (CA3) = Arbuthnot 2005-2007 : 10-11, 87.

4035 Scowcroft 1988 : 20.

4036 Genèse XI:14 ; Isidore de Séville, *Étymologies*, IX 2 5.

4037 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* I 17 = Skene 1871 : 16 ; Walter Bower, *Scotichronicon*, I 18 = Watt *et al.* 1987-1998 : I 44-45. Cf. Broun 1999 : 47.

l'Irlande (*Hibernia*) vient de l'Ébre (*Hiberus*) ou d'Éber (*Ébhear*)<sup>4038</sup>. Il estime la connection entre Iberia, Iberus, Éber et Hibernia assez ancienne, d'après le noyau du VIII<sup>e</sup> siècle du *Glossaire d'O'Mulconry*, où il est écrit *Eriu quasi Hebriu ab Hiberia, hoc est ab Hispania* (« Ériu est similaire à l'Hebriu de l'Ibérie, qui est de l'Espagne »)<sup>4039</sup>. B. Jaski considère *Hebriu* comme pouvant faire référence à Éber, tout en étant la traduction irlandaise du mot hébreu<sup>4040</sup>. À première vue, il semble y avoir une tradition étymologique irlandaise, puis écossaise, qui fasse venir le nom de l'Irlande et des Irlandais de celui de la rivière Ébre, similairement à l'étymologie hiéronymo-isidorienne de l'Espagne. Celle-ci pourrait avoir donné la figure d'Éber, éponyme de l'Irlande. Cependant, si l'on suit cette théorie, cela va à l'encontre du prototype que nous supposons pour le *Longos do chenel Iafed* et d'autres textes, où l'étape espagnole n'est pas encore incluse. Au vu des différentes théories étymologiques exposées, nous pensons pouvoir résoudre ce problème. L'explication la plus simple serait que le nom d'Éber ait été vu comme étant l'éponyme de l'Irlande (*Hibernia*), via l'influence du nom du patriarche hébreu, ce que l'homonymie d'*Hebriu* semble indiquer. Dans le même ordre d'idées, comme le signale Scowcroft, le fait que l'Éber du *Longos do chenel Iafed* soit le meneur d'une expédition qui s'unit à des femmes hébraïques ne doit pas être anodin<sup>4041</sup>. Il s'ensuit que le lien étymologique entre Éber et l'Irlande fut doublé du lien entre le nom de l'Espagne et de l'Ébre, du fait de l'influence des écrits d'Isidore et postérieurement à l'élaboration du prototype du *Longos do chenel Iafed*. Ce lien étymologique nouveau a très bien pu avoir une influence sur la définition de l'Espagne comme origine d'Éber, comme il peut être la conséquence du choix de cette contrée comme dernière étape des Gaels avant leur débarquement en Irlande. En ce qui concerne le surnom d'Éber Scott, nous suivrons Scowcroft dans la même logique, lorsqu'il dit que celui-ci peut désigner cet éponyme comme étant « l'Heber des Irlandais »<sup>4042</sup>. Enfin, on remarquera qu'Éber prend le pouvoir des mains des fils de Nóenual, ce qui est la marque de la modification du lien père-fils entre Éber et Nóenual, dans le schéma généalogique de la tradition originelle du *LGÉ*, lorsque Nóenual fut utilisé pour être le patriarche de la branche scythique des descendants de Fénius.

La séquence des descendants d'Éber Scott montre par la suite une duplication généalogique. Ainsi, la séquence Boaman – Ogaman – Tat – Agnoman – Al(ld)óit doit être lue au regard de la généalogie des Túatha Dé Danann. En effet, Tat y a en bonne place un homonyme dont le nom signifie « Papa » et que l'on retrouve dans les généalogies des autres peuples pré-milésiens. Cependant, contrairement à ceux-ci le Tat de la généalogie divine a pour fils un certain Alldui/Alldai/Allai dont la graphie du nom ressemble à Al(ld)óit. Or, Alldai doit être issu de la

4038 *Foras feasa ar Éirinn* I 1 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 102-103.

4039 *Glossaire d'O'Mulconry* §416 = Stokes 1900 : 254.

4040 Jaski 2009 : 58-59.

4041 Scowcroft 1988 : 21.

4042 *Id.*

théologie pré-chrétienne puisqu'il signifie « le Complètement Divin ». Cependant, Tat et son fils, Agnoman, sont également présents dans la généalogie de Nemed, où il est le grand-père du second. Les positions réciproques des paires généalogiques Tat – Al(ld)óit et Tat – Agnoman résulteraient alors de la fusion de la tradition généalogique divine concernant Tat avec celle des Némédiens. On notera que l'inclusion d'éléments de la généalogie némédienne a pu être favorisée par l'inclusion, dans le lignage des Gaels, d'Esrú et de Srú qui semblent avoir été inclus via la généalogie de Partholón. Ogaman, le père de Tat, semble être une variante d'Agnoman<sup>4043</sup> et donc un doublet de celui-ci, placé en relation inverse par rapport à Tat. Boaman quant à lui est totalement inconnu. B. Jaski le positionne au niveau de Braimin dans la généalogie de Partholón et de Nemed dans *a*, au niveau de celui de Buain dans les généalogies des Cruithne du *Lebor Bretnach* et à celui du Boi(d)b/Boi(nb)/Buaid/Banb/Buith des généalogies longues<sup>4044</sup>. De son côté, Scowcroft remarquait que, aussi bien du côté de la généalogie du Nemed de l'invasion éponyme que de la généalogie des Gaels, la séquence Esrú – Srú – Tat – Agnoman – Nemed se retrouvait avec l'addition de Sera et de Pam(p), respectivement avant et après Tat dans la généalogie du Nemed meneur d'invasion, tandis que la série Éber – Ogaman – Al(ld)óit était ajoutée deux fois à la généalogie du Nemed gaélique, en plus des noms de Boaman, Tetrecht et Toitecht, comme nous le verrons par la suite. Sachant que le *Lebor Bretnach* et le *STMC* font de Partholón et de Nemed deux fils d'Agnoman, il considère que la figure de Nemed fut d'abord créée pour une explication du peuplement gaélique et non pas d'une invasion pré-gaélique de l'Irlande<sup>4045</sup>. Comme nous l'avons vu et que nous le verrons encore, les arguments avancés par Scowcroft montrent davantage que le lignage Esrú – Srú – Tat – Agnoman – Nemed aurait été à l'origine celui du Nemed meneur d'invasion qui aurait été combiné avec d'autres traditions généalogiques.

Avant d'examiner le lignage issu d'Agnoman, penchons-nous tout d'abord sur les branches cousines des Gaels, en commençant par celle issue de Tat, par le frère d'Agnoman, Éber Echrúad. Ce dernier est intéressant par le surnom qu'il porte et sa progéniture. Son surnom de « Cheval Rouge » pourrait le rapprocher du personnage de Fulvius Stellus, le père de la déesse gauloise Épona par une jument, selon un pseudo-Plutarque<sup>4046</sup>. Le nom de ce géniteur divin gallo-romain est problématique, mais semble pouvoir se traduire comme « L'Étalon Rouge »<sup>4047</sup>. Fulvius Stellus a été

4043 O'Brien 1962 : 720 s.v. Ogoman.

4044 Jaski 2003 : 48, 50.

4045 Scowcroft 1988 : 61-63.

4046 Pseudo-Plutarque, *Collections d'histoires parallèles grecques et romaines* XXIX 312e.

4047 Lajoye 2010. Le premier terme, *fulvius*, est le terme latin pour « rouge », le second, *stellus* est plus problématique. Plusieurs auteurs y ont vu la masculinisation du latin *stella* « étoile », ce qui donnerait pour ce personnage le nom de « Rouge Stellaire » (Gricourt – Hollard 2002 : 159 ; Sergent 2004 : 252). Cependant, un dérivé masculin du latin *stella* « étoile » aurait donné *\*stellius*. C'est pourquoi P. Lajoye considère qu'il faut voir dans *stellus*, la première attestation en gaulois de la racine *\*stallo*, avec le sens d'étalement qui aurait ensuite été transmise au latin et au français. La racine en elle-même n'est pas celtique, mais provient d'un germanique *\*stal* « se tenir » qui aurait ensuite évolué en *\*stalo*

rapproché des théonymes gaulois Rudianos et Rudiobos, tous les deux associés à la couleur rouge et au cheval<sup>4048</sup>. L'identification de Fulvius Stellus au sein de la théologie celtique est aussi sujette à débat, puisque certains auteurs en font un surnom gaulois de Lug<sup>4049</sup>, tandis que C. Sterckx considère qu'il s'agit d'un équivalent du dieu-jupitérien des celtes, sous forme hippomorphe. Ce dernier donne comme argument qu'Eochaid Ollathair, le Dagda, est un dieu géniteur hippomorphe associé à la couleur rouge<sup>4050</sup>. Par conséquent, il semblerait que ce soit une hypostase de cette dernière figure qui se cache derrière Éber Echrúad. Sa généalogie donne des arguments allant dans ce sens.

Ainsi, Éber Echrúad est fils de Tat mac Ogamain et le frère d'Agnoman. Or, Tat est aussi le nom de l'un des grands ancêtres des Túatha Dé Danann, là fils de Tabarn. Le fils et le petit-fils de Tat mac Tabairn sont des noms évoquant l'idée de paternité, comme Eochaid Ollathair, dont ils pourraient être des hypostases généalogiques. Or, on peut remarquer deux choses concernant la descendance d'Éber Echrúad, en rapport avec la généalogie des Túatha Dé Danann. Premièrement, l'un de ses fils à la généalogie suivante : Caicher Druí – Mantán – Soethech – Coemthech – Ercha – Caicher – Mantán. Il semble y avoir eu là le doublement de Caicher (Druí) et de Mantán. La raison de cette manipulation est chronologique. Comme suggéré précédemment et comme nous le reverrons dans le chapitre suivant, il semblerait que les Fils de Míl aient fait un voyage entre l'Égypte et l'Irlande en une génération. Or, dans les récits provenant de la tradition du *LGÉ*, la vision qui motive les Gaels pour qu'ils se rendent en Irlande est celle de Caicher, tandis que l'homonyme de celui-ci est membre de l'expédition des Fils de Míl. Au départ, ces deux figures ne devaient en faire qu'une dans la logique d'un voyage mené sur une génération. Cependant, lorsque la chronologie du voyage entre l'Égypte et l'Irlande fut augmentée de nombreuses étapes et générations, il y eut donc une incohérence au sujet de la position de ce personnage présent à deux moments fort éloignés du récit. La solution fut de dédoubler Caicher et son fils Mantán, pour qu'ils soient présents aux deux moments, tout en rajoutant trois générations entre le premier Mantán et le second Caicher. Le nom de Soethecht pourrait être un dérivé de *sóeth/saeth* « trouble, difficulté, détresse, tribulation (mentale ou physique) » ou « maladie »<sup>4051</sup>. Coemthech pourrait venir de *coemthu/cáemtha*, dérivé du verbe *cáemthai* « traiter gentiment, être gracieux envers, chérir »<sup>4052</sup>. Si ces étymologies sont correctes, nous ne voyons pas la symbolique à laquelle elles se réfèrent, ce qui

---

« poteau, pieu (pour attacher les bêtes) », puis en *\*stallo* « étalon ». Le fait, remarqué par notre auteur, qu'il n'y a aucun dérivé germanique de *\*stallo*, qui ne soit un emprunt au français, s'expliquerait ainsi par un emprunt de cette racine germanique par le gaulois qui lui aurait donné le sens d'étalon.

4048 Sterckx 2005a : II 379-382 ; Lajoye 2010.

4049 Gricourt – Hollard 2002 : 159-160 ; Sergent 2004 : 251-252.

4050 Sterckx 2005a : II 379-382.

4051 *eDIL* s.v. *sóeth* ; *LEIA* S-163.

4052 *eDIL* s.v. *coemthu* ; *LEIA* C-6.

indiquerait que ces deux figures sont tout simplement artificielles. C'est également le cas pour Ercha. En effet, ce nom provient d'une racine *\*erVkios*<sup>4053</sup>. Cette racine pourrait avoir un corrélat vieux-celtique, Erius ou Erucius qui proviendrait de la racine *\*ēri-co-* « celui qui vient après », c'est-à-dire le « descendant »<sup>4054</sup>. Ensuite, le second fils d'Éber Echruad est Cing, dont le nom signifie « champion »<sup>4055</sup>. Or, l'arrière petit-fils de Tat mac Tabairn est le dieu Néit, dont le nom, comme la fonction, sont guerriers<sup>4056</sup>. On remarquera, une autre coïncidence entre ces deux figures guerrières dans ces deux généalogies. Dans le chapitre suivant, nous verrons que Cing est aussi le nom de l'un des ancêtres des Cruithne. Cette ethnie est particulièrement représentée en Ulster. Or, Néit est lié au site royal d'Ailech Néit (situé également dans cette province) à travers son *dindshenchas* et le récit du début de l'invasion milésienne. On remarquera que, dans le *LGÉ*, comme dans les généalogies, il n'y a aucune mention d'une descendance de Cing, fils d'Éber Echruad. On peut donc penser que ce dernier devait être, à l'époque du prototype de cette généalogie et antérieurement à la création des lignages cruithne mentionnant son homonyme, l'ancêtre des Cruithne, ce qui en faisait une branche cadette des Gaels, mais nous verrons qu'un tel rapprochement généalogique a dû être effacé pour des motifs ethno-politiques. On pourra ajouter à cela que le Cing qui apparaît dans la généalogie des Cruithne, est un petit-fils de Partholón et un arrière-petit-fils d'Agnoman. Or nous avons vu qu'Agnoman, le frère d'Éber Echruad, avait un homonyme descendant d'un frère de Partholón portant le nom de Tat, soit le nom du père de l'Agnoman des Gaels qui nous concerne ici.

En outre, les deux fils d'Éber Echruad forment un couple fraternel dont l'un des membres est orienté vers la fonction sacerdotale, Caicher, tandis que l'autre l'est vers la fonction guerrière, Cing. Cela rappelle la distinction fonctionnelle existant au sein des couples fraternels indo-européens, en particulier fondateurs et/ou gémellaires<sup>4057</sup>, ce qui rejoint notre interprétation d'un Cing, fils d'Éber Echruad, comme proto-géniteur des Cruithne.

Caicher, dont le nom signifiant « aveugle »<sup>4058</sup> sied parfaitement à un devin, est sans doute une figure traditionnelle puisqu'un fils du dieu Núadu porte également ce nom<sup>4059</sup>. En ce qui concerne Mantan, son nom pourrait provenir de *mant* « machoire »<sup>4060</sup> avec le suffixe diminutif *-an*, donnant ainsi le sens de « Petite Bouche ». Cependant, contrairement à son père, aucun rapprochement mythologique direct ne peut être fait quant à celui-ci.

---

4053 Où V est une voyelle indéterminée a/o/u (communication personnelle de Pierre-Yves Lambert du 20/04/2017).

4054 Delamarre 2008 : 76.

4055 *eDIL* s.v. 1 cing ; *LEIA* C-102.

4056 Cf. p. 483.

4057 Cf. n. 3433.

4058 *eDIL* s.v. caíche ; *LEIA* C-9.

4059 *Lebor Gabála Éirenn* §368 = Macalister 1938-1956 : IV 186-187. Cf. Sterckx 2009a : 120.

4060 *eDIL* s.v. mant ; *LEIA* M-17.

Ensuite, vient la branche qui part d'Al(ld)óit, fils d'Agnoman, pour arriver à Én, fils d'Occe, et Ún, fils d'Ucce, deux cousins, qui dirigeront le Connacht pour le premier roi Milésiens de l'Irlande, Éremón. Ce lignage se déroule de la manière suivante : Al(ld)óit – Éber Dub – Tetrech – Toitech – Ogaman – Alldóit – Nemed – Nóenua – Alldóit. Ce dernier étant le père d'Occe et Ucce. Cette branche cousine gouverne en alternance l'expédition des Gaels dans les Marais Maéothiques. Selon Scowcroft, cet élément du récit et le lignage qui en découle reflètent les pratiques dynastiques de deux septs Uí Néill, le Cenél nÉogain et le Clann Cholmáin, entre 734 et 1002<sup>4061</sup>. Cette lignée, secondaire par rapport à la principale, commence avec Al(ld)óit, fils de Tat dans la généalogie divine.

Éber Dub, qui se trouve sur la même position générationnelle que son cousin et quasi-homonyme Éber Glúfind, semble avoir été modelé sur celui-ci avec l'opposition *find/dub* déjà évoquée dans cette étude, puisqu'il est parfois appelé Éber Glúndub. De plus, comme signalé par Scowcroft, la séquence formée par Éber Dub – Ogaman – Al(ld)óit est, tout d'abord, un doublet de la séquence Éber Scott – Ogaman – Al(ld)óit, dans laquelle Tetrech – Toitech ont été substitués à Boaman et Tat – Agnoman furent supprimés entre Ogaman et Al(ld)óit. En ce qui concerne Tetrech et Toitech, le premier pourrait être en lien avec le nom du Fomóire Tethra<sup>4062</sup>. Toitech est plus complexe. Ce nom peut également s'écrire Thoecht ou T(h)otacht. La ressemblance du radical de ce dernier terme avec Tat, père d'Agnoman, doublet d'Ogaman, fils de Toitech, pourrait permettre de reconstituer un possible fragment généalogique, de nature indéfinie, et formé de Tetrech – Toitech – Ogaman – Alldóit. Cette séquence ressemble à celle formée par Ogaman mac Toaissic/Thoaist mac Toarta mac Treith mac Tethrach/Ecumrach, d'une généalogie fomorienne qui part paradoxalement du milésien Lugaid mac Ítha<sup>4063</sup>. On remarquera que le seul nom de cette séquence à ne pas être signalé est Alldóit. Si on le rattache au reste du lignage, on obtient la séquence Alldóit – Nemed – Nóenua – Alldóit. Nemed et Nóenua sont là en position centrale. Cette paire est sans doute, à l'origine, un doublet du couple Nóenua – Nóende/Nóemi/Nema de la branche principale, ce dernier ayant pour fils Alldóit, après inversion de la relation de ce couple et remplacement de Nóende/Nóemi/Nema par la graphie Nemed, du fait de l'influence de la généalogie de ce dernier sur celle des Gaels. On remarquera que cette branche commence et se termine par Alldóit, qui est ailleurs fils de Nóende/Nóemi/Nema, tout comme Míl. Or, Míl forme justement une triade avec Occe et Ucce, fils du dernier Alldóit, dont les deux fils seront les vassaux d'Éremón. On pourrait donc envisager que la branche partant d'Alldóit, fils d'Agnoman ait été créée selon les modalités évoquées par Scowcroft, mais qu'elle tire son origine de la descendance d'Alldóit, fils de

4061 Scowcroft 1988 : 47.

4062 Cf. Chap. III. 1. 3. a.

4063 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 162 g 48-50 = O'Brien 1962 : 333.

Nóende/Nóemi/Nema qui aurait été associés à leurs cousins dans la direction des Gaels dans d'anciennes traditions.

Reconsidérons maintenant la séquence principale qui part d'Agnoman, fils de Tat, jusqu'à Míl. Comme expliqué lorsque nous avons étudié la généalogie de cette dernière figure, celle-ci semble commencer par Nóenua, tandis que la séquence originelle issue d'Agnoman reconstituée par B. Jaski se termine par Nóenua. Or, certains noms du lignage standard de Míl sont absents, tels que Alldóit – Ercaid – Deáth – Bráth – Bregon – (Bríge – Nemi), entre Nóende/Núadu et Bile. Pour B. Jaski, toute la séquence qui va de Nóende/Núadu à Míl serait équivalente aux fils de Nél/Míl (= Nóenua) dans le *Diluuium factum est* et la *Lecan Miscellany* : Noidim/Naeden, All(d)oid, Deaothecht/Daethecht, Beochath/Beothad, (Bri) et Breogand. Il ajoute à cela que la doctrine des généalogies du Munster cadre parfaitement avec ces deux derniers documents<sup>4064</sup>. Cependant, dans le lignage des Cíarraige, on a – si l'on enlève toute référence à Míl et à ses fils – la séquence Nóenua – Nóende – Allóit, c'est-à-dire un schéma généalogique filial et non fraternel qui ressemble davantage à celui du *LGÉ*. Il n'empêche que la reconstruction proposée par B. Jaski a l'avantage de rajouter des générations à l'ascendance de Míl, permettant de lui redonner une cohérence chronologique. De plus, la fin de la branche secondaire, qui se termine par les petit-fils d'Alldóit, fils de Nóenua, cadre également avec cette reconstitution, et l'on peut faire l'hypothèse que les généalogies du Munster prises en compte par Jaski ont été influencées par celle du *LGÉ*. Or, en ce qui concerne ce dernier point, cela serait revenir sur l'un des principaux arguments de Jaski et donc, à zéro. En outre, nous avons montré que la séquence Nóenua – Alldóit dans la branche secondaire pouvait se comprendre autrement que comme un ancien lien filial entre les deux. Une solution pour pouvoir réconcilier tous ces éléments serait de comprendre la liste fraternelle du *Diluuium factum est* qui est, rappelons-le, un texte avec un haut niveau de corruption selon B. Jaski, comme ayant été composée pour donner une liste de six autres seigneurs de l'Irlande, en dehors des six fils de Míl nommés. Cela aurait été possible par addition de deux lignages pré-existant, qui devaient s'insérer entre Nóende/Nóemi/Nema et Bile. Ainsi, Alldóit, qui devait préexister comme fils de Nóende/Nóemi/Nema et frère de Bile, devient là le frère du premier et l'oncle du second, tandis que Deaothecht/Daethecht et Beochath/Beothad pourraient avoir eu une relation filiale équivalente à celle de Nóende/Nóemi/Nema et Alldóit. En effet, nous avons vu, dans les *Dindshenchas*, que l'éponyme de la province du Mide était un fils de Brath, fils de Death et était lié aux Enfants de Nemed, alors que les Gaels ou les Milésiens ne sont jamais appelés ainsi. Donc, on aurait dans cette notice toponymique, un Mide lié aux descendants de Nemed qui aurait là la place du Bregon/Breogand des Gaels et des Milésiens, en tant que grand-père de Míl. Cela donnerait un

---

4064 Jaski 2003 : 40.



lignage originel établi comme étant Tat – Agnoman – (Eogan) Glas – Nóenual – Núadu/Nóende/Nóemi/Nema – Bile – Míl où Alldóit est fils de Núadu/Nóende/Nóemi/Nema et a deux lignées issues de lui : Occe – Én et Ucce – Ún. Examinons en détail les membres de celle-ci pour affiner cette séquence.

Nous avons déjà parlé de Tat et d'Alldóit en signalant que ces noms rappellent les généalogies divines. Le fait que Tat – qui remplace le Cethim biblique du *Diluuium factum est* – est en première position dans ce lignage et dans celui des dieux montre bien la valeur mythique du premier. Qu'en est-il alors d'Agnoman ? Dans le chapitre sur les Némédiens, nous avons évoqué le fait que la sémantique d'Agnoman pouvait être en relation avec l'action d'allumer un feu. Or, dans le même chapitre, nous avons montré qu'un tel acte était lié à l'origine de lignées issues d'un ancêtre commun, symbolisées par des trainées de feu. Or, le rôle d'Agnoman et de ses variantes comme figures ancestrales est bien attesté dans les généalogies<sup>4065</sup>. Nous avons également déjà signalé que (Eogan) Glas avait dû jouer le rôle d'éponyme primitif des Eóganachta. Cela rejoint les vues de B. Jaski, que nous développerons plus loin, qui voit à l'origine de l'Agnoman gaélique la même figure que le père de Nemed et Partholón. Inversement, Scowcroft considère que l'Agnoman gaélique, dont sont issues deux lignées et qui tue son cousin a donné, d'une part, l'Agnoman père de Nemed et Partholón, et, d'autre part, le meurtre qui pousse à l'exil ce dernier<sup>4066</sup>. Le fait que l'Agnoman du *Diluuium factum est* n'est pas un exilé qui est le père d'un autre lignage gaélique rend caduque la proposition de Scowcroft.

En ce qui concerne Nóenual, nous avons vu qu'un lien artificiel avait été fait entre lui et Nél et avait placé un doublet de Nóenual en parallèle de ce dernier comme fils de Fénius. Cependant, nous avons évoqué le fait que Nél était présent dans des généalogies pré-chrétiennes, dont certaines divines, car il faut ajouter que le terme *nél* « nuage » est un qualificatif du divin. Or, l'une des plus anciennes formes alternatives de Nóenual, Ninual, a un radical Nin- qui est équivalent à *nin* signifiant peut-être nuage, car l'adjectif *ninach* est lui-même glosé comme « nuageux »<sup>4067</sup>. Il en découlerait qu'au final Nóenual/Ninual seraient en fait une figure comparable à Nél, mais issue d'une autre tradition généalogique. Pour ce qui est de Núadu/Nóende/Nóemi/Nemi, on remarquera que la forme Nóende est assonante avec Nóenual, de même que l'une de ses plus anciennes formes Ninuath est assonante avec Ninual. Or, le seul nom véritablement mythologique et ayant une grande place dans les généalogies tribales est le nom de Núadu<sup>4068</sup>, homonyme de celui du célèbre Túatha Dé Danann, qui est donné, en particulier comme le père de Glas et de Cú Oiss. Le premier est

---

4065 Jaski 2003 : 43-44. Cf.

4066 Scowcroft 1988 : 58.

4067 *eDIL* s.v. *ninach* ; *LEIA* N-17.

4068 O'Rahilly 1946 : 467-468 ; Carey 1984c : 5-6 ; Hily 2012 : 303.

l'ancêtre des gens du Connacht, du Dál Riada, des Ulaid, des Laigin et des Osraige, tandis que le second est l'ancêtre des autres peuples du Munster<sup>4069</sup>. En ce qui concerne la graphie Nema, elle peut être en relation avec les mêmes significations que celles du père homonyme de Íar, en tant que père du roi de Scythie qu'affronte Míl.

Avant de terminer l'examen du terme de cette généalogie, examinons la séquence Ercaid – Death/Deaothecht/Daethecht – Bráth/Beochath/Beothad – Bregon/Breogand. Il semble tout d'abord que Ercaid, même s'il n'apparaît pas dans le *Diluium factum est*, la *Lecan Miscellany* ou les *Dindshenchas*, doit être une figure ancestrale originellement placée en tête de cette séquence, similaire à son homonyme dont descendent Caicher et Mantán, d'autant plus que ce nom est un alias du dieu-père irlandais. En ce qui concerne les deux noms suivants, ils semblent être assez symboliques. Ainsi, Death, dont la forme ancienne est Deaothecht/Daethecht évoque l'idée de « divinité », puisque *deao-* et *dae-* sont tous les deux des formes alternatives de *día* « dieu »<sup>4070</sup>. De leur côté, les antécédents de Bráth, alternent entre Beochath et Beothad. Cette dernière forme semble provenir de Beothach que nous avons déjà rencontré dans la généalogie des dieux et celle de Fintan. Outre le sens de « vivant », *béo*, à la base de ce nom, semble aussi dénoter la nature vive du feu<sup>4071</sup>. Une telle généalogie liée aux enfants de Nemed et, sans doute, dans leur composante divine, nous semble tout à fait appropriée. Cependant, il reste à expliquer la forme Bráth qui signifie littéralement « jugement »<sup>4072</sup>. Dans les *Dindshenchas bodléien*, ce nom est écrit Broth, il s'agit d'une forme de *bruth*, qui est un terme désignant, au sens propre une chaleur intense, et, au sens figuré, un tempérament furieux<sup>4073</sup>. Or ce terme a un adjectif dérivé *brothach* « bouillant, chaud ». Il se peut donc que le nom Beothach ait pu être mal recopié en tant que Brothach, puis ces deux dérivés furent nominalisés conjointement par effacement du suffixe *-ach*. Ensuite, le passage de Broth à Bráth pourrait s'expliquer soit par le « jugement » rendu par Mide dans les *Dindshenchas*, soit par une analogie entre le sens figuré de « destruction » de Bráth et le récit de la notice toponymique ou par rapprochement entre *milled* « destruction »<sup>4074</sup> et *mac Miled* « fils de Míl ». En ce qui concerne Bregon(d)/Breogan(d), il semble que cette figure a permis la jonction entre cette séquence généalogique et la généalogie milésienne. En effet, Bregon(d)/Breogan(d) est l'éponyme de la tour et de la ville de Brigantia, d'où l'Irlande est vue par le fils d'Íth et qui est le lieu de départ de l'expédition des fils de Míl en vue de la conquête de l'île. Or, Scowcroft indique que la forme Bregon(d) est la plus généralement répertoriée, tandis que la forme Breogan(d) qui se retrouve

---

4069 *Généalogie du Rawlinson B. 502*, 140 b 1-4 = O'Brien 1962 : 137.

4070 *eDIL* s.v. *día* ; *LEIA* D-64.

4071 *eDIL* s.v. *béo* ; *LEIA* B-37.

4072 *eDIL* s.v. *bráth* ; *LEIA* B-80.

4073 *eDIL* s.v. 1 *bruth* ; *LEIA* B-106.

4074 *eDIL* s.v. *milliud*, *milled* ; *LEIA* M-52.

surtout dans *b/c* et d'autres sources semble être née de spéculations étymologiques donnant à ce nom le sens de « Né du Feu »<sup>4075</sup>. Cependant, ce nom est associé dans certaines sources au Leth Bregoin/Leth Breogaind, une région appartenant à la branche des Múscraige Breógain ou Treithirne, et dont il est dit que Cóelboth mac Dítha mac Nóichaire mac Néill partagea celle-ci entre ses six fils, qui formèrent autant de lignages<sup>4076</sup>. Cette histoire nous rappelle la légende d'origine des cinq Delbna, car il y a là aussi le partage d'un territoire entre plusieurs fils où l'élément pyrétique n'est pas généré par le père, mais pourrait être représenté par le nom de la région, qui est textuellement « la Moitié née du Feu ». Or, nous avons justement mis en parallèle l'origine des Delbna et celle du toponyme Mide. Il s'ensuit au vu des parallèles entre l'ascendance de ce dernier et celle de Bregon(d)/Breogan(d) que, à l'origine, ce dernier devait avoir pour le Leth Bregoin/Leth Breogaind, un rôle équivalent à Mide et cela d'autant plus que son nom évoque le feu. La forme originelle est donc Breogan, devenue par la suite Bregon(d), du fait de l'assimilation de cette figure à l'éponyme de la ville espagnole, par analogie entre les deux formes.

Des différents fils qui descendent de Bregon(d)/Breogan(d), seuls Íth et Bile ont une certaine importance, en tant qu'ancêtres des principaux lignages pensés comme étant l'ascendance des Irlandais médiévaux ; les autres n'étant que des éponymes géographiques<sup>4077</sup>. Nous reparlerons d'Íth dans le chapitre suivant, mais nous pouvons déjà dire que certaines généalogies le disent fils de Míl et qu'il a un doublet Ír donné soit comme son fils, soit comme celui de Míl. Il semblerait donc que, originellement, Íth ait pu être considéré comme un fils de Míl. Notons cependant le cas de Brig. Celui-ci apparaît dans la généalogie longue comme étant fils de Bregon(d)/Breogan(d) ou de Brig ou Brego, fils de Bregon(d)/Breogan(d)<sup>4078</sup>. Au vu de son ascendance, il doit être un doublet de son frère/père, Brego. De plus, la forme modifiée Brig a pu être rapprochée, selon un jeu de mots savant, de *bríg* « puissance, force, autorité, vigueur, vertu »<sup>4079</sup>, ce qui fait sens pour un ancêtre des principales lignées royales irlandaises.

Il ne nous reste donc plus que Bile, fils de Núadu/Nóendi/Nóemi/Nema, à examiner. Or, il y a un fait paradoxal entre Bile et Míl : autant ce dernier n'est au final qu'un nom qui a pu recouvrir celui de Gáedel/Gaythelos, autant son père est lié à de riches traditions.

Aussi, Bile a été rapproché du gallois Beli, que nous avons déjà rencontré dans le chapitre sur les Fomóire, aussi bien au niveau théologique qu'étymologique<sup>4080</sup>. Il se définit essentiellement en tant que grand ancêtre des Irlandais, à travers son fils Míl, et comme roi d'Espagne, c'est-à-dire, en

---

4075 Scowcroft 1988 : 14 n. 37.

4076 *Généalogies du Livre du Leinster*, 324 b 31-49 = O'Brien 1962 : 373.

4077 Cf. Chap. X. 1.

4078 Cf. *Supra*.

4079 *eDIL* s.v. *bríg* ; *LEIA* B-90.

4080 Rhys 1888 : 89-91 ; Rhys – Jones 1900 : 43-45. Cf. Sterckx 2005a : I 145-146.

tant que roi d'une localisation ultramarine de l'Autre Monde. Beli est de son côté le grand ancêtre des dieux gallois, mais également des généalogies galloises et armoricaines et il a un fils du nom d'Afallach, dont le domaine, Ynys Afallach, n'est autre que l'île d'Avalon, autre incarnation celtique de l'Autre Monde<sup>4081</sup>, et nous avons vu que le lieu de sa tombe était la « Grande Plaine » de l'Autre Monde. Il semblerait également que l'étymologie de Bile et de Béli soit à mettre en rapport avec *belsa* « plaine » qui proviendrait de *\*belisa* « lieu clair, éclairé, clairière ? ». Cette étymologie donnerait alors à leurs noms le sens de « Plaine », en tant qu'image du monde, qu'ils incarneraient en tant que dieux souverains et pères universels<sup>4082</sup>. Ou peut-être, plus exactement, en tant qu'image de l'Autre Monde, comme source de la vie du nôtre<sup>4083</sup>. Au vu de la symbolique du personnage, on peut se demander si Míl, en tant que personnification d'une occupation guerrière d'un ancêtre espagnol des Irlandais, ne serait pas issu de Bile. On remarquera que les deux noms sont assonants et que Míl n'est qu'un nom, contrairement à la richesse mythologique de Bile/Béli. En outre, une généalogie des Éoganacht de Cashel donne Éber Finn comme étant « mac Bili mac Míled Espaine mac Bili mac Breogain »<sup>4084</sup>, alors qu'il est un fils de Míl, tandis que dans une variante de cette généalogie, Míl est donné comme étant aussi appelé « mac Nema »<sup>4085</sup>. Si dans la première version Bile est le père d'Éber Finn, il se substitue à Míl, tandis que faire de Míl un fils de Nema le place dans la position de Bile selon le témoignage ancien du *Diluuium factum est*. Dans les deux cas, cette généalogie tend à assimiler Bile à Míl et inversement, donnant du poids à notre hypothèse.

En ce qui concerne la chronologie des générations intermédiaires ajoutées entre Núadu/Nóende/Nóemi/Nema et Bile, le fait que le *Diluuium factum est* contienne une version de la généalogie de Míl, qui vécut durant la période de l'Exode, mais avec Bregon (et son fils Bríg) qui remplace Nema/Noidim (qui devient son frère) comme grand-père de Míl, impliquerait que l'insertion de l'épisode espagnol et l'extension de la chronologie entre le séjour en Égypte et l'invasion de l'Irlande depuis l'Espagne transforma la fratrie des fils de Nóenual en un lignage<sup>4086</sup>.

Il nous semble donc que l'ensemble généalogique formé par les ancêtres des Gaels résulte de la fusion de généalogies (pseudo-)bibliques et indigènes qui aboutirent à différentes versions de ce lignage, dont certaines furent synthétisées pour aboutir à la tradition généalogique du *LGÉ*.

---

4081 Sur cette figure et son île, cf. Sterckx 2015b.

4082 Sterckx 2005a : I 146-147.

4083 Hily 2003.

4084 *Généalogies du Livre de Lecan*, 214 Va 15-20 ; *Généalogies du Livre de Ballymote*, 173 b 4-9 = O'Brien 1962 : 199.

4085 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 148 b 28-29 = O'Brien 1962 : 199.

4086 Jaski 2003 : 42.

### 3. Causes, conséquences et influences d'une telle construction pseudo-historique.

Après avoir analysé les figures et les éléments des différentes versions du récit des origines gaéliques, il convient maintenant d'étudier les raisons qui poussèrent les *literati* irlandais à construire une telle œuvre. Nous examinerons également les influences qui jouèrent sur l'élaboration de ses figures et de ses différents moments, mais aussi de quelle manière cette œuvre eut à son tour une influence qui sortit du pur cadre littéraire. Enfin, nous nous pencherons sur les rapports que cet élément fondamental de la tradition pseudo-historique irlandaise entretient avec l'ensemble formé par les invasions d'Irlande, dont elle est, à la fois, partie prenante, tout en y étant hétérogène.

#### 3. 1. Les causes de la construction d'un tel récit.

Les trois causes que nous allons dégager maintenant peuvent être considérées comme étant à l'origine des différentes traditions qui fusionnèrent pour donner celle du *LGÉ*. Il s'agit tout d'abord de donner une identité judéo-chrétienne au peuple irlandais. Dans le même ordre d'idées, il y a aussi la question du positionnement ethnologique de celui-ci par rapport aux nations européennes. Cette dernière notion étant intimement liée au fait que cette pseudo-histoire est également un récit fondateur pour la langue et culture irlandaise.

##### 3. 1. a. La nécessité d'un rattachement de l'histoire de l'Irlande aux traditions pseudo-historiques judéo-chrétiennes et de la reconnaissance de la *natio* gaélique.

Comme nous l'avons précédemment énoncé, le but premier de la pseudo-histoire gaélique était de rattacher l'Irlande, son peuple et son histoire à celle universelle de la Chrétienté. L'utilisation des écrits de Jérôme, Isidore et Orose permettait ainsi de donner une origine unique aux Irlandais, unifiant ainsi leurs différentes composantes en un seul peuple, chrétiennement acceptable<sup>4087</sup>. Au niveau des sources bibliques, le rattachement à l'un des fils de Iaphet permettait également de leur donner une position ethnique claire parmi les autres peuples, en tant que branches lointaines et oubliées des Grecs ou des Scythes, demeurant à la limite de la Chrétienté et du monde païen.

À cette base théorique du projet pseudo-historique s'opposaient les difficultés engendrées par la multiplicité des entités politiques irlandaises dans toute leur variété culturelle. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'émergence, au VII<sup>e</sup> siècle, de l'idée d'une *natio* irlandaise, d'un

---

4087 Ó Corráin 1998 : 201.

peuple partageant un ancêtre et une langue commune<sup>4088</sup>, ainsi que l'adoption des termes *Goidelc* et *Goídil* et de l'éponyme de ces termes et ancêtre de l'ensemble des Irlandais, Gáedel Glas, à partir d'une racine brittonique mettant en exergue le caractère étranger des Irlandais et de leur langue par rapport aux autres *nationes*. Une fois cette unité et cette identité distincte posées, il fallait là encore la rendre chrétiennement acceptable. Cela fut fait en faisant de Gáedel Glas un contemporain de Moïse et en donnant à ses descendants une destinée similaire à celle des Hébreux après l'Exode.

Par la suite, les éléments développés dans le récit pseudo-historique gaélique furent choisis en accord avec les traditions pseudo-historiques de l'Europe carolingienne permettant ainsi de renforcer la proximité historique de l'Irlande avec le reste de la Chrétienté.

### 3. 1. b. Une « défense et illustration » de la langue et de la culture irlandaise.

En plus de donner une justification généalogico-chrétienne à la nation irlandaise, qui émerge en tant que telle à l'aube du Moyen Âge, la pseudo-histoire gaélique est aussi un moyen de justifier la langue et la culture de ce peuple.

Ainsi, comme le note D. Ó Corráin, le récit de l'origine babélique de la langue irlandaise est la solution trouvée par les *literati* irlandais pour expliquer l'absence de leur langue dans la Bible ou parmi les soixante-douze langues post-babéliques. On comprend dès lors que ce récit et ses éléments fusionnèrent avec les traditions relatives aux origines des Gaels pour donner celle du *LGÉ*, puisqu'il s'agit d'une autre manière de prouver l'unité comme *natio* de l'Irlande, cette fois-ci linguistiquement et culturellement. Selon T.-M. Charles-Edwards, l'origine babélique de la langue gaélique, en tant que réunion du meilleur de chaque langue, semble refléter un élément problématique dans la genèse de l'irlandais. En effet, concernant l'histoire linguistique du gaélique, un paradoxe apparaît : du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, durant la période correspondant au stade ancien de l'irlandais, très peu d'indices permettent de supposer l'existence de dialectes à l'intérieur de l'irlandais, alors que la plupart des spécialistes considèrent que des variantes régionales ont dû exister, à l'image de l'irlandais moderne classique, qui émerge à la fin du Moyen Âge. Pour T. M. Charles-Edwards, l'irlandais ancien serait un dialecte régional dont l'élévation au statut de langue nationale serait associée à l'hégémonie des Uí Néill et de leurs alliés. Le récit babélique faisant de l'irlandais une langue savante et artificielle, tendrait à refléter la nature d'une langue qui s'est imposée dans les milieux intellectuels irlandais et que ceux-ci ont dû apprendre<sup>4089</sup>. Comme le signale K. McCone, la position privilégiée donnée au gaélique, dans son étimologie, est une véritable défense devant donner ses lettres de noblesses à l'irlandais, pour en faire une langue digne d'être

---

4088 Ó Corráin 1978.

4089 Charles-Edwards 2004 : 32.

écrite au même titre que le latin<sup>4090</sup>. C'est également la position d'Elva Johnston qui considère que l'ancien irlandais s'imposa aux élites intellectuelles devant l'urgence de créer une culture écrite mutuellement intelligible qui pouvait servir de contrepoids local à l'hégémonie internationale du latin, tout en modelant l'irlandais sur ce dernier<sup>4091</sup>. On peut ajouter à cela que le contraste existant entre l'irlandais ancien et son stade primitif ou archaïque – seulement attesté sur les inscriptions oghamiques – est le témoin d'une évolution linguistique rapide où le langage formel de la classe sacerdotale pré-chrétienne fut remplacé, en tant que langue de culture, par celui de la noblesse, suite à l'émergence du christianisme qui fit disparaître la classe sacerdotale et son registre primitif/archaïque<sup>4092</sup>. Il fallait dès lors donner une autorité au nouveau vecteur culturel indigène.

Au-delà de la simple étymologie linguistique et, par delà celle-ci, culturelle, la tradition pseudo-historique irlandaise a également servi à justifier culturellement les racines pré-chrétiennes de la culture irlandaise dans le contexte de l'origine biblique de la *natio* gaélique. Nous avons pu voir qu'elle était apparentée à la culture grecque, mais aussi égyptienne, tout en ayant, à travers la figure de Caí, un lien filial avec la culture hébraïque, donnant ainsi à la part indigène de la culture irlandaise une place comparable à celle des cultures antiques et juives dans le christianisme médiéval<sup>4093</sup>.

Enfin, selon Clíodhna Ní Lionáin, l'origine espagnole donnée aux Gaels n'aurait pas seulement pour but de rajouter une étape intermédiaire au voyage de ce peuple, permettant ainsi de rallonger la chronologie de celui-ci dans un souci de logique synchroniste. En effet, le choix de cette étape pourrait également marquer les liens intellectuels entre le christianisme irlandais et deux des grands penseurs ibériques ayant eu une grande autorité sur celui-ci, en particulier dans l'élaboration de la tradition du *LGÉ* : Orose et Isidore de Séville<sup>4094</sup>.

### 3. 2. Le récit des origines gaéliques et celui des invasions d'Irlande : une inspiration réciproque.

Dans notre introduction aux sources, nous avons pu voir que  $\omega$  contenait essentiellement le récit des origines gaéliques et celui de l'invasion milésienne, tout en ayant une version schématisée des invasions précédentes, dont la narration développée qui nous est parvenue fut introduite dans  $\alpha$ . Nous avons vu et nous verrons encore dans les chapitres suivants que Scowcroft considère que la série des invasions d'Irlande est une élaboration tardive basée sur le mélange entre un matériel

---

4090 McCone 1990 : 36-37.

4091 Johnston 2013 : 22, 28.

4092 Koch 1995a.

4093 Ó Corráin 1987.

4094 Ní Lionáin 2012 : 35.

indigène et un l'historiographie judéo-chrétienne et dont le prototype est l'histoire unifiée de la venue des Gaels, depuis l'Égypte jusqu'en Irlande. Les différents arguments que nous avons jusqu'ici présentés tendent au contraire à donner une identité indigène propre à chacune de ces invasions, sans nier pour autant une influence de la culture judéo-chrétienne sur celles-ci. Sachant cela, ce dernier fait peut aussi impliquer une influence du récit médiéval sur l'origine des Gaels sur les invasions d'Irlande. À l'inverse, si l'on tient compte de notre hypothèse d'une origine pré-chrétienne des invasions d'Irlande, leur pré-existence en tant que récit pseudo-historique a dû également influencer celui des origines gaéliques.

### 3. 2. a. Une influence des traditions indigènes dans le récit des origines gaéliques ?

Même si les origines gaéliques sont le fait d'une culture christianisée, il n'empêche que celle-ci donnait une large place aux traditions pré-chrétiennes. De même que des éléments d'origine judéo-chrétienne ont pu influencer superficiellement les strates les plus anciennes de la pseudo-histoire irlandaise pour lui permettre de s'intégrer au contexte du nouvel ordre religieux, il se peut que les *literati* aient pu trouver une partie de leur inspiration dans le versant indigène de la tradition irlandaise.

Ainsi, nous avons vu que D. Poli considérait l'*ANE* comme étant une anthropogonie culturelle irlandaise. Dans cette logique l'homme irlandais se définirait par sa langue et sa culture représentée comme la réunion des meilleures parties des soixante-douze langues, issues des peuples ayant construit la Tour de Babel, alors qu'ils parlaient la langue originelle, dont l'Irlandais est considéré comme une recreation. Sachant cela, la construction de la Tour doit être considérée en elle-même comme étant l'image prototypique de cette anthropogonie culturelle. Or, le texte de l'*Auraicept* met en parallèle les huit « parties du discours » (nom, pronom, verbe, adverbe, participe, conjonction, préposition, interjection) avec les neuf matériaux de la Tour : argile et eau, laine et sang, bois et chaux, lin, acacias et bitume<sup>4095</sup>. Le paradoxe de la différence entre le nombre d'éléments linguistiques et celui des matériaux peut facilement se comprendre si l'on a à l'esprit que le même passage de l'*ANE* donne une autre version de l'importance du chiffre huit à travers huit groupements de soixante-douze éléments importants dans la construction de la Tour : conseillers, pupilles, races, langues, peuples dont les langues sont issues, artisans, matériaux, pas de largeur. Il pourrait dès lors s'agir de la décomposition de soixante-douze qui est égal à huit fois neuf. De plus, dans la liste donnée des matériaux, l'acacia semble être un doublet du bois. Il en résulte que les différentes « parties du discours », équivalents linguistiques des matériaux constitutifs de la Tour, sont au

---

4095 *Auraicept na n-Éces* ll. 293-303 = Calder 1917 : 21-23.



nombre de huit. Or, il existe une tradition largement répandue en Europe qui est celle de l'*homo octipartitus*, qui considère qu'Adam aurait été créé à partir de sept ou huit éléments naturels et qui inverse le motif de la création des éléments du monde par le démembrement d'un être primordial. Pour D. Poli, suivant les thèses de Bruce Lincoln, il s'agirait du souvenir d'une anthropogonie ou d'une cosmogonie anthropogonique indigène<sup>4096</sup>. P. Lajoie, de son côté, a montré que le thème du sacrifice créateur des éléments naturels était d'origine indo-européenne, mais que celui de la constitution de l'homme primordial à partir de ces mêmes éléments devait remonter à un apocryphe grec disparu. Cependant, il note que le thème du sacrifice cosmogonique a dû exister en Irlande, puisqu'un quatrain fait correspondre quatre parties du corps du Christ sur la croix avec les quatre directions cardinales, ce qu'il met en rapport, suivant en cela C.-J. Guyonvarc'h et F. Leroux, avec l'ordonnement des quatre provinces cardinales dans le récit de la fondation du domaine de Tara<sup>4097</sup>. De son côté le *LGÉ* connaît le mytheme de l'*homo octipartitus*. On pourrait donc considérer que le rapport remarqué par D. Poli ne serait qu'un emprunt à une légende chrétienne apocryphe qui ne devrait rien au fond indigène. Cependant, plusieurs éléments tendraient à nuancer cette conclusion.

Aussi, alors que dans les différentes traditions concernant le mytheme de l'*homo octipartitus* ou son inverse cosmogonique, chaque partie du corps est associée à un élément<sup>4098</sup>, il n'en est rien ici : jamais une partie du langage n'est spécifiquement associée à un des matériaux de la Tour. En outre, un parallèle curieux apparaît dans la tradition galloise. Dans celle-ci, le poète mythique Taliesin est dit être formé de neuf éléments qui peuvent se diviser en quatre catégories : six essences de plantes différentes, la glèbe de la terre, le feu de l'éclair et l'eau de la neuvième vague<sup>4099</sup>. Nous retrouvons là le nombre total de neuf éléments sans qu'il y ait d'association avec différentes parties du corps. De plus, de même qu'Adam est l'être à la source de l'humanité, nous avons vu que Taliesin avait pour correspondant irlandais Fintan, celui qui incarne la Vie du Monde, aussi bien au niveau biologique que spirituel. Or, la création du gaélique est, au niveau du microcosme irlandais, une création de la vie intellectuelle et donc spirituelle. En outre, nous avons vu que les descendants de Nemed formaient symboliquement les membres de la société irlandaise qui pouvaient légitimement participer au culte, donc à l'élément le plus important de la vie sociale, et la comparaison de Nemed avec le matériel romain nous avait montré que celui-ci incarnait, à travers ses descendants, l'ensemble du corps social irlandais. Ce faisant, on pourrait voir dans Nemed une sorte d'Adam sociogonique irlandais. De même que la langue irlandaise est divisée en cinq catégories, les Enfants

---

4096 Poli 1990 : 186-187 ; Lincoln 1986.

4097 Lajoie 2013 : 31 ; Guyonvarc'h – Leroux 1986 : 305.

4098 Cf. Tristram (1975) pour un examen des sources irlandaises et Lajoie (2013 : 41-42) pour un tableau de ces correspondances.

4099 *Cad Godeu* ll. 151-160 = Evans 1915 : 37.

de Nemed sont divisés en trois lignées et chacune d'entre elles reçoit sa part de Fintan. Or, on remarquera que sur les cinq catégories de l'irlandais, seules trois portent le nom d'un éponyme, dont l'un, Iar mac Nema, porte un nom qui semble bien proche de celui d'un fils de Nemed, Iarbonél. Enfin, C.-J. Guyonvarc'h et F. Leroux comparaient la figure de Fintan à celle de Fénius en tant que reflet d'un être primordial dont la principale raison d'être était la transmission du savoir traditionnel<sup>4100</sup>. C. Sterckx les a suivis dans cette réflexion en comparant Fintan et Fénius, comme sources du savoir juridique irlandais. Il considère que l'invention de la langue irlandaise par ce dernier doit être considérée comme la conceptualisation primordiale qu'est la verbalisation originelle<sup>4101</sup>. Or, rappelons que cela est précisément le fait de Fintan, après son mutisme diluvien.

Que penser de tous ces éléments ? Pour élaborer leur étiologie de la langue et de la culture irlandaises, les *litterati* usèrent de différentes sources : les traditions babéliques, celles sur l'*homo octipartitus*, ainsi que des croyances indigènes disparates. Celles-ci devaient être de deux types : celles sur Fintan comme origine de la culture irlandaise, en tant que vie intellectuelle, et celles sur Nemed et les lignées de ses fils, comme représentation de l'ensemble de la société irlandaise qui sera la vectrice du langage inventé par Fénius. Certains détails de ces deux groupes de croyances ont pu faire le lien avec l'Adam apocryphe. Dans tous les cas, il ne s'agit pas de la transmission d'un mythe indigène, mais bien d'une synthèse entre éléments judéo-chrétiens et indigènes.

De même, notre analyse des différents moments et des différents personnages du périple des Gaels nous a montré que les lignées gaéliques étaient tirées de figures ancestrales pouvant être reliées à celles des peuples ayant envahi l'Irlande avant les Gaels ou apparentées à certaines généalogies tribales. Un motif, comme celui de la séduction ou de la confrontation avec des femmes de l'Autre Monde a été utilisé en le réinterprétant au moyen du prisme gréco-romain véhiculé par le christianisme, ce qui a produit des rencontres avec des sirènes ou des amazones. Enfin, c'est le motif de la prophétie de la souveraineté des Gaels sur l'Irlande par les druides de Míl ou par Caicher, qui fait sans doute partie du fond le plus indigène de cette tradition, tout en se modelant sur la prophétie de Moïse. Nous pensons en particulier à la prophétie de Caicher, dont nous verrons, dans le chapitre suivant, qu'elle rappelle la cause de la venue des Fils de Míl en Irlande. En effet, si les Milésiens sont venus directement de leur lieu d'origine ultramarin – qui n'était peut-être pas à l'origine l'Espagne – on peut considérer que c'est cette promesse de souveraineté qui a pû motiver leur expédition au départ.

---

4100 Guyonvarc'h – Le Roux 1986 : 324-325.

4101 Sterckx 1994a : 34.

### 3. 2. b. l'influence du récit des origines gaéliques sur la structure narrative des sources de la pseudo-histoire irlandaise.

Inversement, la partie gaélique de la pseudo-histoire irlandaise a aussi eu une influence sur la mise en forme du mythe des invasions d'Irlande tel qu'il apparaît dans la tradition du *LGÉ*. Celle-ci apparaît à travers les liens généalogiques entre les Gaels et leurs prédécesseurs en Irlande. Ainsi, *b/c* fait d'Esrú et de Srú les ancêtres communs de Partholón, de Nemed et des Gaels<sup>4102</sup>. De même, mais sans liens généalogiques avec les peuplements pré-gaéliques, on retrouve Esrú et Srú entre Gáedel Glas et Éber Scott, dans les trois recensions. Comme le remarque B. Jaski, la généalogie longue de Gáedel Glas ressemble à celle de Partholón. Il en tire la conclusion que cela renforce l'impression qu'Agnoman est le grand ancêtre de Partholón, Nemed, Gáedel Glas et leurs descendants<sup>4103</sup>. Mis à part cette dernière idée, on peut dès lors concevoir que ces liens généalogiques entre Gaels et les lignées issues de Partholón et de Nemed peuvent se comprendre d'une double manière. D'une part, comme l'aboutissement de la logique de synthèse de cette œuvre pseudo-historique, où les deux parties du récit – le mythe des invasions d'Irlande et les origines gaéliques – auraient été fusionnées au moyen des généalogies, à chaque étape du peuplement de l'Irlande. Ce faisant, ces liens généalogiques entre les Gaels et leurs prédécesseurs permettaient aussi de résoudre une aporie du récit de la conquête milésienne de l'Irlande : comment expliquer qu'Íth et les siens aient compris le discours des habitants de l'Irlande qu'ils ont rencontrés ? Ce problème est éliminé directement dans le texte par la mention de l'intercompréhension des deux peuples, du fait de leurs origines communes<sup>4104</sup>.

En dehors des connexions généalogiques entre les différentes invasions pré-gaéliques, la plus grande modification du mythe des invasions d'Irlande est l'oblitération de l'ascendance originelle des Fils de Míl. En effet, comme nous le verrons dans la suite de notre étude, de nombreux indices tendent à nous faire penser que l'invasion milésienne serait, comme les autres peuplements de l'Irlande, une tradition indigène ayant de nombreux parallèles indo-européens. Cependant, il apparaît, d'après le présent chapitre que Míl est une figure creuse, dont le père, Bile, a de bonnes chances d'être une figure ancestrale. Sachant cela, plusieurs hypothèses peuvent être faites concernant le ou les antécédent(s) des origines des Fils de Míl.

On peut ainsi considérer que Bile est, en effet, le géniteur originel des Milésiens. Or, plusieurs observations peuvent être faites. Tout d'abord, si nous remontons au début de son lignage, nous retrouvons la figure d'Agnoman, celle-là même qui apparaît comme étant le père de Partholón et de Nemed dans le *STMC*. Or, se pourrait-il qu'Eógan Glas soit un troisième fils de cet Agnoman ? C'est

---

4102 Cf. *Supra*.

4103 Jaski 2003 : 26-27.

4104 Cf. Chap. X. 1. 1. a.

ce que suggère B. Jaski. En somme, les invasions post-diluviennes pourraient être groupées en trois ensembles : celle de Partholón, celle de Nemed et ses descendants (les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann) et celle des Milésiens. Comme nous le verrons dans le dernier chapitre, l'ensemble formé par les différentes invasions irlandaises répond à une série pentadique quadrifonctionnelle où Partholón correspond à F4-, Nemed et ses descendants représentent les trois fonctions duméziliennes classiques, tandis que les Milésiens représentent F4+. Or, une telle classification fonctionnelle des deux pôles de la quatrième fonction encadrant le noyau dur des trois fonctions indo-européennes du modèle standard est exactement celle que nous présenterons lorsque nous étudierons le correspondant gallois des invasions d'Irlande<sup>4105</sup>.

Cependant, entre cette explication généalogique tout à fait recevable et les faits présentés dans le *LGÉ*, une contradiction apparaît. En effet, si l'on considère que l'invasion de Nemed symbolise la fonction productrice, en particulier, et la classe des hommes libres, en général, par rapport aux étrangers, associés ou non, et que deux des trois invasions suivantes descendent de Nemed, du fait de leur appartenance à la classe des hommes libres, deux problèmes se posent. Premièrement, des trois lignées descendant de Nemed, seules celles qui donneront les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann prendront de nouveau l'Irlande, tandis que du troisième fils survivant de Nemed, Fergus Lethderg, descendront les premiers habitants de la Grande-Bretagne, donc des étrangers ne faisant pas partie de la classe des hommes libres. Deuxièmement, si, comme nous le pensons, l'invasion des Fils de Míl est originelle, il était nécessaire, dans le proto-mythe, de les rattacher à la classe des hommes libres, les descendants de Nemed, d'autant plus qu'ils en forment la partie la plus éminente, celle dont descendront les rois.

On pourrait dès lors envisager que Fergus Lethderg pourrait être un grand ancêtre des Milésiens. En effet, de la même façon que lui, Míl et Gáedel/Gaythelos s'exilent vers une terre ultramarine, comme eux, il aura un fils, Britán, qui sera l'éponyme de la terre sur laquelle ses descendants régneront. Un autre argument en faveur de notre rapprochement est le fait que dans la version des invasions d'Irlande racontée par le Pseudo-Nennius, celui-ci a mélangé l'arrivée des trois fils de Míl avec l'histoire des descendants de Nemed avant leur départ d'Irlande. Pour comprendre une telle confusion, on peut considérer que, outre la présence de trois fils à l'origine de trois lignées chez Nemed comme chez Míl, il a pu y avoir un lien généalogique entre ces deux invasions. Enfin, il nous faut aussi considérer le rapport existant entre la symbolique F4+ des Milésiens et celle de leurs ancêtres, attribués ou potentiels. Ainsi, nous avons vu que chacun des enfants de Nemed qui était l'ancêtre d'une lignée était représentatif de la fonction affichée par ce peuple. Or, nous avons vu que Fergus représentait F4+, la même fonction que celle des Fils de Míl. De plus, outre Britán Mael, la

---

4105 Cf. Chap. XI. 1. 2. b.

tradition irlandaise connaît vingt-quatre fils anonymes de Fergus Lethderg, empoisonnés en Irlande, et nous avons évoqué le fait que l'ensemble formé par ceux-ci et leur père correspond à une forme de division de l'Irlande où les cinq provinces sont elles-mêmes divisées en cinq. En outre, le Caicher et le Mantan milésiens ont chacun un homonyme dans une tradition némédienne : le premier dans un probable fils de Nemed d'un poème du *STMC* et le second remplace Matach dans la liste des survivants de l'attaque de la Tour de Conann<sup>4106</sup>. Les deux se trouveraient alors dans une configuration généalogique oncle-neveu, similaire à celle père-fils de la généalogie milésienne. La solution la plus simple serait d'y voir une simple coïncidence générée par la présence de ces deux noms dans des traditions némédiennes différentes et par la cacographie de Matach-Matan, mais celle-ci n'en demeure pas moins intrigante et permet d'envisager des développements comparatifs féconds<sup>4107</sup>. Quelle que soit la validité de ce dernier argument, comment pourrait-on alors envisager la contradiction entre nos deux hypothèses ?

On peut considérer que du fait de la grande diversité ethno-politique de l'Irlande pré-chrétienne, différentes versions du mythe des invasions d'Irlande ont pu voir le jour. Parmi celles-ci, l'ascendance des Milésiens par Nemed viendrait de l'une de ces versions, tandis que le schéma généalogique qui unit Partholón, Nemed et les ancêtres des Gaels via Agnomán serait issu d'une autre tradition. Dans la première, Nemed serait lié aux Milésiens, par l'intermédiaire de Fergus Lethderg, en tant que représentant de la classe des hommes libres, que les rois issus des Fils de Míl gouvernent. Dans la seconde, les Milésiens seraient détachés de Nemed, de la même manière que F4+ est séparée des trois fonctions centrales du modèle dumézilien qu'elle transcende. Les deux logiques sont acceptables et les versions auxquelles elles appartiennent résultent des diverses variantes régionales quant à l'origine des Fils de Míl. D'un point de vue généalogique, cela est complémentaire du motif sociogonique némédien dont nous avons supposé l'utilisation lors de l'élaboration de la création de la langue irlandaise.

---

4106 Cf. n. 2011.

4107 Si l'on considère notre hypothèse, on peut comparer Caicher et Mantán à deux divinités mineures indo-européennes. Ainsi, Mantán, du fait de son nom signifiant « Petite Bouche » pourrait être un autre nom de Alma Einfhiachlach : chacun des deux est lié dans son nom à l'idée d'une malformation buccale, comme l'indien Pūšan (cf. pp. 361-363). Ensuite, Caicher, en tant qu'aveugle prophétisant la souveraineté future des Gaels sur une terre, les incitant ainsi à l'atteindre, pourrait être un équivalent irlandais de la divinité aveugle du Destin distribuant la part de chacun (Dumézil 1968-1973 : I 157-172, 226-230 ; 1977 : 102-114, 145-146). La désignation d'une terre sur laquelle le peuple des Gaels pourra s'épanouir est une idée proche de la nature de F3. Enfin, si cette dernière possibilité est correcte, que penser de la figure de Scemel, l'autre Némédien qui accompagne Caicher dans le poème du *STMC* ? Son nom le définit comme lié au concept de protection passive, immobile. Or, les frères Sauzeau ont montré qu'une divinité mineure de F3, représentée par le Portunus latin, la Jatch kalasch ou, en partie, par l'Heimdallr scandinave dans son rôle de protecteur immobile du royaume des Ases, veillant à la sécurité du chez soi et à la sécurité du retour, tout en se positionnant sur le seuil qui sépare le « chez soi » de l'extérieur de manière passive, dissuasive, un *mars tranquillus* qui n'appartient pas à la sphère guerrière en propre (Sauzeau – Sauzeau 2012 : 253-255 ; 2017 : 80-82). Bien sûr, l'interprétation de ces figures repose, rappelons-le, sur des bases hypothétiques, mais qu'il nous faut néanmoins envisager dans la logique de notre étude.

### 3. 3. Les conséquences socio-politiques du récit des origines gaéliques.

Récit étiologique de la nation et de la culture irlandaise, ce récit aura également diverses conséquences socio-politiques. Nous pouvons répartir celles-ci en deux grandes catégories : celles ayant un rapport avec la politique irlandaise, du Moyen Âge à l'époque moderne, et celles ayant fait souche dans d'autres contrées européennes et n'ayant pas de rapports directs avec le gouvernement de cette île.

#### 3. 3. a. Les conséquences socio-politiques de ce récit et la politique irlandaise.

Comme nous l'avons vu, la première conséquence visible de ce récit fut de donner une légitimité chrétienne aux dynasties régnantes de l'Irlande médiévale et, en particulier aux Uí Néill, dont nous avons vu la prégnance symbolique autour du nom de Nél et dans l'opposition entre ses descendants et ceux de son frère, en Scythie. De même, la définition unitaire de la nation irlandaise qui découle des origines gaéliques servait également le projet hégémonique de cette dynastie. Cependant, le lien entre la pseudo-histoire et la politique des Uí Néill est surtout présente au sein de la descendance des Fils de Míl<sup>4108</sup>. Cependant, cette partie du récit pseudo-historique irlandais a eu aussi une utilité politique concrète.

En effet, cette vision de l'histoire de l'Irlande, qui tend à donner une identité propre et une indépendance immémorable au peuple irlandais, fut combattue par les Anglo-normand dans les temps qui suivirent leur conquête de l'Irlande, au XII<sup>e</sup> siècle. La justification de celle-ci reposait sur le récit de l'expédition de Partholón, par Giraud de Barri, où le droit des irlandais à résider en Irlande leur aurait été donné par le roi Gurguntius. À cela venait s'ajouter le fait que le roi Arthur aurait conquis l'Irlande contre un certain Gillomanius, selon Geoffroy de Monmouth<sup>4109</sup> ; que Bayonne, la ville d'où serait partie l'expédition de Partholón, était une possession d'Henri II, à travers son mariage avec Aliénor d'Aquitaine<sup>4110</sup> ; et, surtout, la bulle papale *Laudabiliter*, du seul pape anglais, Adrien IV, qui donnait à Henri II, selon sa requête, le titre de seigneur d'Irlande, pour qu'il puisse réformer le christianisme erroné de cette île selon les usages de l'Église d'Angleterre<sup>4111</sup>. La simplification, par Giraud de Barri, du rôle de Gáedel et de Scota, déjà évoquée, ainsi que le récit qu'il fait du reste de la pseudo-histoire irlandaise, sont clairement orientés vers le but de dénigrer ces traditions pouvant servir de base à l'opposition à la domination anglaise.

---

4108 Cf. chap. X. 2. 3. c.

4109 Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne*, VIII 130-134 = Reeve – Wright 2007 : 172-181.

4110 Flanagan 1989 : 274.

4111 Martin 1987 : 57-60.

C'est à cela qu'elles serviront, lors de l'expédition d'Edward Bruce, frère du roi Robert Bruce d'Écosse, en Irlande. Peu avant celle-ci, début 1315, le roi Robert envoie une lettre « à tous les rois d'Irlande, aux prélats et au clergé, et aux habitants de toute l'Irlande, nos amis », dans laquelle il rappelle l'ascendance commune des peuples irlandais et écossais et souhaite la restauration de la liberté de leur nation (*nostra natio*)<sup>4112</sup>. De l'avis de James Lyndon, l'évocation de la communauté ancestrale entre ces deux peuples devait être calculée pour en appeler au sentiment gaélique anti-anglais présent au sein de la population et devant préparer l'invasion d'Edward<sup>4113</sup>. De notre côté, nous remarquerons que l'origine commune des deux peuples est soutenue par la pseudo-histoire écossaise, en tant que prolongement de celle de l'Irlande. En ce qui concerne l'expédition écossaise en Irlande, la tradition irlandaise en donne l'initiative à Domnall Ó Néill, roi du Cenél Eoghain ou Tyrone, qui voulait revivifier la tradition de la haute-royauté à travers Edward Bruce<sup>4114</sup>. Celui-ci arriva en Irlande à la fin mai 1315 et il fut couronné roi d'Irlande en 1316. La même année, un nouveau pape, Jean XXII, fut élu et Edouard II réussit à lui faire condamner les soutiens d'Edward Bruce<sup>4115</sup>. La « Remontrance Irlandaise » fut la réponse à cette action. Dans cette lettre, rédigée par Domnall Ó Néill et adressée au pape Jean XXII, les alliés irlandais d'Edward Bruce lui demandent de révoquer la bulle *Laudabiliter*. Les Irlandais argumentent leur requête en exposant que vinrent en Irlande, « par la grâce de Dieu », les trois fils de « Milesius ou Micelius », qui trouvèrent l'Irlande vide d'habitants et vinrent de Cantabrie, une cité d'Espagne située sur les rives de la rivière Ebro ou Hiberus, d'où les Irlandais tiennent leur nom, il y a de cela trois mille cinq cents ans et que cent trente-six rois régnèrent sur l'Irlande sans la domination d'un roi de sang étranger<sup>4116</sup>. Cette lettre fut écrite dans le but de légitimer *a posteriori* le couronnement d'Edward Bruce et d'obtenir le soutien papal à sa conquête de l'Irlande. Nous y retrouvons plusieurs éléments des origines gaéliques, telles qu'elles apparaissent dans les sources irlandaises et écossaises, justifiant la souveraineté du peuple irlandais sur sa terre depuis des temps immémoriaux, par la grâce de Dieu, à la manière du Peuple Élu, et non pas par le biais d'un roi britannique. Cependant, cette lettre ne portera pas ses fruits et Edward Bruce, qui ne put réunir sous sa bannière l'ensemble des seigneurs irlandais, mourra lors de la bataille de Faughart, le 14 octobre 1318, mettant ainsi fin à cette expérience<sup>4117</sup>. Retenons néanmoins de tout cela que le principal artisan irlandais de l'expédition fut un membre de la dynastie des Uí Néill qui reprit, pour le compte du

---

4112 Nicholson 2002 : 160-161.

4113 Lyndon 2002 : 129.

4114 *Id.* J. Lyndon note également que la véritable raison qui se cache derrière la proposition de Domnall Ó Néill n'était pas tant de donner l'Irlande à Edward Bruce pour la sauver des Anglais que d'assurer sa propre sécurité face à ses rivaux en Ulster, tout en espérant un potentiel élargissement de son propre territoire.

4115 Lyndon 2002 : 141.

4116 Domhnall Ó Néill, *Remonstrance of the Irish Chiefs to Pope John XXII*, 2 = Curtis – McDowell 1943 : 38.

4117 Pour un panorama complet sur cette expédition et ses conséquences, cf. Duffy 2002.

projet royal d'Edward Bruce, la vieille tradition familiale d'instrumentalisation de la pseudo-histoire irlandaise.

À la suite de la conversion au protestantisme des souverains Tudors, les historiens anglais se trouvèrent dans l'impossibilité de justifier la domination de l'Irlande par le biais de l'autorité papale et durent trouver d'autres solutions<sup>4118</sup>. Ainsi, Edmund Campion, en 1571, dans *Two Bokes of the Histories of Ireland*, raconte le récit de Gathelus, similaire à celui des sources écossaises, tout en ajoutant que l'île fut nommée d'après sa femme, Scotia, et qu'il introduisit son expertise linguistique et martiale. Puis, il introduit le récit de Giraud de Barri, en faisant de l'expédition rencontrée par Gurguntius des descendants de Gathelus restés en Espagne, qui proposent de devenir ses vassaux en échange d'une terre, et qu'il envoie conquérir l'Irlande pour lui. Il fait également de la ville de Bayonne, d'où sont originaires ces Gaels, une ville de l'empire de Gurguntius<sup>4119</sup>. Selon Hadfield, cela impliquerait que, le premier groupe de colons ayant suivi Gathelus était lui-même sujet de la couronne britannique et que le second groupe l'était également mais directement depuis l'île de Bretagne, à l'image des envahisseurs anglo-normands. Cette histoire développe donc une origine des Irlandais comme étant, à la base, un peuple assujéti, puisque venant eux-mêmes d'une partie de l'empire britannique<sup>4120</sup>. La même année, Meredith Hanmer, dans sa *Chronicle of Ireland*, reprend le récit de Giraud de Barri, tout en y introduisant, avant l'arrivée des Espagnols de Gurguntius, une flotte de Scythes, qui réclament alors le pays, d'après le droit de leur ancêtre Nemedius, et se battent avec les indigènes, décrits comme étant soit des géants soit une autre population d'origine scythe. Les deux camps demandent alors l'aide des Bretons et c'est depuis ce temps que les gens de l'île de Bretagne peuvent réclamer la souveraineté sur l'Irlande<sup>4121</sup>. Richard Stanihurst, qui contribua à la chronique d'Holinshed, à travers « The first inhabitation of Ireland », reprend la même histoire mais en affirmant que Gurguntius avait déjà conquis l'Irlande avant l'arrivée des Espagnols de Bayonne et qu'il utilisa ceux-ci pour achever sa domination sur l'île<sup>4122</sup>. Notons au passage que ces deux derniers auteurs inversent la valeur de la nature babélique de la langue irlandaise : alors que, dans la pseudo-historiographie irlandaise, le gaélique est la meilleure des langues, car issue d'une sélection du meilleur de chacun des langages préexistants, l'origine multilingue de cet idiome est pour ceux-ci une marque de son infériorité par rapport à l'anglais des Palesmen<sup>4123</sup>. William Camden dans sa *Britannia*, dont la première édition date de 1586, cite l'histoire de Gurguntius et des origines espagnoles dérivées des sources irlandaises, tout en avouant ne pas avoir les capacités pour infirmer ou confirmer ces récits ; il

---

4118 Hadfield 1993 : 393-394.

4119 Edmund Campion, *Two Bokes of the Histories of Ireland*, I. 9. = Vossen 1963 : 81.

4120 Hadfield 1993 : 396-397.

4121 Meredith Hanmer, *Chronicle of Ireland*, II. = Morrison 1809 : II 26.

4122 Richard Stanihurst, « The Chronicle of Ireland » in Holinshed, *Chronicles*, II. = : Snow 1965 : VI 77.

4123 Hadfield 1993 : 404-405.



fait des premiers habitants des colons bretons, sur une base linguistique, tout en jugeant probable que des Espagnols purent atteindre l'île<sup>4124</sup>. À l'inverse, Edmund Spenser, en 1596, dans *A View of the Present State of Ireland*, fait dire à son personnage Ireneus que la théorie de la descendance irlandaise de Gathelus et de Nemedius est fautive et à la place argumente sur l'origine bretonne de la conquête et de la colonisation de l'île, sans renier la présence espagnole et surtout scythe en Irlande qu'il dépeint comme des barbares<sup>4125</sup>. Dans l'origine scythique de la barbarie prêtée aux Irlandais, on a là encore l'inversion d'un élément de la pseudo-histoire irlandaise dans le but de servir la propagande anglaise. Par la suite, John Speed, en 1625, dans *The Theatre of the empire of Great Britain*, reprend les affirmations de Spenser, tout en citant Ptolémée comme autorité concernant le caractère britannique de l'Irlande avant Henri II<sup>4126</sup>. Pour Hadfield, de telles origines britanniques ont l'avantage de faire de l'Irlande une partie de la Bretagne et une possession de la couronne anglaise *ab origine*<sup>4127</sup>. Hadfield en conclut que, dans l'esprit des historiographes Tudors et Stuarts, l'Irlande et son peuple furent séparés pour que la première soit rattachée précocement à l'Angleterre, en tant que Bretagne, tandis que le second est rejeté dans ses origines scythes dont la barbarie de sa culture doit être oblitérée par la domination anglaise<sup>4128</sup>.

C'est pour combattre les propos de Giraud de Barri et ceux des auteurs qui le suivirent que Geoffrey Keating décide de rédiger son *Foras Feasa ar Éirinn*<sup>4129</sup>. Dans cette défense du peuple irlandais et de sa culture, il utilise les origines scythes de manière positive. Il fait des Scythes un peuple plus ancien que les Egyptiens et les Grecs et déclare qu'ils ne furent jamais subordonnés à aucune autre nation et qu'ils obtinrent la souveraineté sur leur pays peu de temps après le Déluge et cela jusqu'aux temps babyloniens, tout en mettant en relief leur bravoure et en affirmant que c'est d'eux que les autres pays reçurent leurs lois et institutions<sup>4130</sup>. À travers eux, il présente l'Irlande comme un royaume indépendant dont la culture est plus ancienne et plus éminente que n'importe laquelle des cultures européennes<sup>4131</sup>. Il les voit comme les modèles ancestraux de la résistance de son temps à l'envahisseur anglais, qui devrait tomber comme Darius ou Alexandre<sup>4132</sup>. Un autre parallèle scythique, plus mélancolique celui-ci, est fait par Keating à la fin du même chapitre, où il explique que les Irlandais sont appelés Scots, car ils ne possèdent pas la souveraineté sur leur patrie ancestrale, et qu'ils n'en

---

4124 William Camden, *Britannia* = Gibson 1695 : 966-968.

4125 Edmund Spenser, *A View of the Present State of Ireland* = Renwick 1970 : 41-43, 46, 56, 60-61, 197. Cet auteur cite des arguments étymologiques pour faire de l'irlandais une langue d'origine bretonne.

4126 John Speed, *The theatre of the Empire of Great Britain*, p. 137.

4127 Hadfield 1993 : 400.

4128 *Ibid.* : 405-408.

4129 Cunningham 2000 : 114-116.

4130 *Foras feasa ar Éirinn* I 13 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 228-229.

4131 Cunningham 2000 : 147.

4132 Carey 2006 : 159.

possèdent que la langue et la culture<sup>4133</sup>. Pour Carey, il s'agit, à la fois, d'une image de la situation des irlandais vis-à-vis de leur pays au XVII<sup>e</sup> siècle et de la position dans laquelle les érudits irlandais se sont retrouvés, une fois que les grandes familles qui les patronnaient s'étaient enfuies en Espagne<sup>4134</sup>. De même, Keating met en relief la langue irlandaise, en distinguant le Gáedel qui l'inventa de celui dont descendent les Gaels. Il veut ainsi montrer que cette langue, très importante dans sa définition de la culture irlandaise et de sa spécificité, n'est pas attachée simplement aux Gaels, mais qu'elle est aussi la langue des descendants des envahisseurs anglo-normands<sup>4135</sup>.

Parallèlement à ces développements idéologiques tournant autour de la domination politique de l'Irlande, la pseudo-histoire gaélique aura également une influence en Écosse et en Espagne.

### 3. 3. b. les conséquences socio-politiques des origines gaéliques en dehors de l'Irlande.

Comme nous l'a montré notre analyse des chroniques écossaises, celles-ci ont largement puisé dans les sources irlandaises pour construire leur pseudo-histoire et, par là même, leur identité nationale. Cette réécriture des origines gaéliques fut particulièrement précieuse lorsque Edouard I<sup>er</sup> commença à menacer l'indépendance de l'Écosse, lorsqu'il en réclama le trône vacant, en 1291. Le cas fut présenté devant la cour papale où les deux partis présentèrent leurs versions de l'histoire de l'Écosse. Les Anglais se basèrent sur les écrits de Geoffroy de Monmouth où Brutus, ancêtre des Bretons divisa l'île entre ses trois fils, dont Albanactus qui reçut l'Écosse, sur laquelle Edouard I<sup>er</sup> pouvait revendiquer la souveraineté, donnée par Brutus à Locrinus, par le biais de la soumission des Bretons par les Saxons, puis de ces derniers par les Normands<sup>4136</sup>. Dans sa plaidoirie de 1301, adressée au pape Boniface VIII, Baldred Bisset, infirma cet argument, en faisant de Scota la meneuse des Scots qui, arrivant en Irlande, y recruta quelques Irlandais, avant d'envahir l'Écosse qu'elle conquit sur les Pictes et qui resta libre depuis cette époque, contrairement à l'Angleterre dont la continuité de la souveraineté a connu deux hiatus : les invasions saxonnes et normandes. Dans cette version, il n'y a plus de références à un long séjour en Irlande ou à un rôle important de Gaythelos<sup>4137</sup>. Dans la *Déclaration d'Arbroath*, il n'est plus du tout fait mention de l'Irlande ni de Scota, mais la référence aux Hébreux est gardée, mettant en parallèle les Scots avec ceux-ci en tant que « peuple élu ». La disparition de Scota serait due à son sexe et au souvenir des querelles du milieu des années 1280 au sujet d'une succession féminine au trône d'Écosse. La connexion irlandaise a sans doute disparu à cause de l'échec de la remontrance irlandaise de 1317. De plus, il ne fallait pas rappeler au pape les

---

4133 *Foras feasa ar Éirinn* I 13 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : I 230-231.

4134 Carey 2006 : 160.

4135 Cunningham 2000 : 130-131.

4136 Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne*, II 23 = Reeve – Wright 2007 : 30-31 ; Ferguson 1998 : 36.

4137 Ferguson 1998 : 37-40 ; Cowan 2003 : 44-46.

atrocités commises en Irlande par les Écossais. D'un autre côté, la connexion avec la Scythie est ici utilisée d'une manière inédite, puisqu'il est dit que la relation entre l'Église et les Écossais est particulière, car ils furent presque les premiers à être appelés dans la foi du Christ et qu'ils furent mis sous la protection du premier apôtre qu'il a appelé, André, frère de Pierre. Or, la tradition apocryphe fait martyriser André en Scythie, mettant ainsi en parallèle l'origine des Écossais et leur saint patron<sup>4138</sup>. Cette évolution politique de la pseudo-histoire écossaise servit d'argument face aux objections d'Edouard II. Celles-ci furent vaines lorsque la cour papale rendit une réponse positive à la demande des Écossais, ce qui amena, après le meurtre d'Edouard II, au Traité d'Edimbourg-Northampton de 1328 qui officialisa l'indépendance de l'Écosse. Une élaboration des origines écossaises stimula son sentiment national et identitaire, ainsi que la croyance en la grande antiquité et continuité de son royaume. Il s'ensuivit les premières mises en forme officielles de la pseudo-histoire écossaise – les textes de Baldred Bisset et de la *Déclaration d'Arbroath* étant de courts textes juridiques – celles de John de Fordun, Thomas Gray et Andrew de Wyntoun<sup>4139</sup>.

La politique de « plantation » des Tudors et des Stuarts, eut pour conséquence l'émigration d'une part significative de la noblesse gaélique, en particulier en Espagne, où ils apportèrent le récit des origines espagnoles de leur peuple, dans des buts politico-financiers<sup>4140</sup>. Ces exilés se référèrent fréquemment au mythe des origines espagnoles des Gaels pour demander le soutien et l'intervention militaires des Espagnols, comme la campagne de 1601 de Juan de Aguila, en soutien de Hugh O'Neill et de Hugh O'Donnell, qui se conclut par la défaite de Kinsale et l'exil des O'Donnell en Galice<sup>4141</sup>. À la suite de cette défaite, l'Espagne changea d'attitude vis à vis de l'Angleterre, préférant le soutien à la Contre-Réforme en Irlande et la création de collèges Irlandais en Espagne pour l'éducation des jeunes catholiques irlandais<sup>4142</sup>. Ces collèges exploitèrent le mythe milésien pour demander une aide financière sur la base d'une obligation morale, comme en 1610 où le collège irlandais de Salamanque demanda à Philippe III de lui accorder une maison en retour de l'hospitalité donnée par les Irlandais aux Espagnols<sup>4143</sup>. La communauté irlandaise en Espagne continua d'utiliser le mythe de l'origine espagnole durant tout le XVII<sup>e</sup> siècle pour rappeler à la monarchie espagnole ses obligations<sup>4144</sup>. Des écrits furent faits dans ce sens comme, en 1621, l'*Historiae Catholicae Iberniae Compendium* d'O'Sullivan Beare, un officier irlandais de la marine espagnole, qui y discutait les liens anciens entre

---

4138 Cowan 2003 : 46-47.

4139 Ferguson 1998 : 43-53.

4140 Ní Lionáin 2012 : 36.

4141 Rey Castelao 2000 : 192.

4142 O'Connor 2001 : 111.

4143 Recio Morales 2001 : 50.

4144 Kerney Walsh 1982 : 323 ; Gillespie 2007 : 270.

l'Irlande et la Galice, argumentant à la fois du mythe irlandais et de la supposée évangélisation de l'Irlande par saint Jacques<sup>4145</sup>.

Par la suite, le mythe fut utilisé à des fins politiques proprement espagnoles. Ainsi, en Galice, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, l'histoire de Gathelus fut présentée comme la preuve de contacts anciens entre l'Irlande et la péninsule ibérique, tout en montrant la prédominance de la Galice<sup>4146</sup>. Gathelus est présenté comme un Grec exilé qui épousa la fille de Pharaon, Scota, et qui, arrivant en Galice, fonda Brigantia. De là, il envoya ses deux fils, Emeco et Ibero, conquérir l'Irlande, avec ces Scoti qui occupèrent ensuite le nord de la Grande-Bretagne<sup>4147</sup>. Au vu du personnage de Gathelus, ce récit semble être arrivé en Espagne via la tradition écossaise<sup>4148</sup>. Par la suite, le mythe irlandais fut utilisé en Galice à des fins identitaires<sup>4149</sup>. Le mouvement nationaliste de cette région, à la recherche d'une origine distincte du reste de l'Espagne, s'était tourné vers ses racines celtiques, dont la tradition ne possédait pas de figure locale pouvant représenter cette identité. Ils adoptèrent la figure irlandaise de Breogan, qui fut intégrée à la (pseudo-)historiographie galicienne, du fait de sa connexion avec le phare de la Corogne, qui porte son nom dans les sources irlandaises et écossaises, devenant ainsi la figure symbolique de ce mouvement. Par la suite, il fut immortalisé dans le poème *Queixumes dos pinos*, écrit par le poète régionaliste Eduardo Pondal, en 1890, et qui est à la base des paroles de l'hymne national galicien, *Os Pinos*<sup>4150</sup>, créé en 1907 et rendu officiel en 1984.

Il s'ensuit que le récit des origines gaéliques, utilisé à des fins de propagande pro-anglaise et pour lutter contre celle-ci, a également eu une influence comparable, mais plus précoce, en Écosse. En ce qui concerne l'Espagne, elle y a été amenée par les Irlandais qui s'y étaient exilés, aidant à leur intégration, tout en y faisant souche jusqu'à ressurgir, similairement à l'Irlande et à l'Écosse, comme argument des revendications nationalistes d'une région de culture celtique voulant s'émanciper d'un pouvoir central aux origines différentes.

À travers ce chapitre, nous avons pu observer les différentes étapes de l'élaboration du mythe des origines gaéliques. Celui-ci résulte de la fusion de deux grandes traditions : l'une, généalogique et pseudo-historique, et l'autre étiologique et linguistique. La première résulte du mélange entre une généalogie faisant remonter les Irlandais à l'un des fils de Noé, Iafeth, et un récit exposant l'origine grecque des Irlandais, le passage en Égypte, au temps des Hébreux, de leur éponyme, Gáedel, et

---

4145 Leerssen 1996 : 272.

4146 Pereira González 2005 : 284.

4147 Pereira González 2002.

4148 Pereira González 2005 : 284.

4149 Ní Lionáin 2012 : 42-43.

4150 Pereira González 2006 : 401 ; 2007 : 309.

leur voyage subséquent en Irlande, où Éber, éponyme de l'Irlande et fils de Gáedel, devient le premier souverain. La seconde tradition est celle expliquant l'origine babélique de la langue irlandaise. Par la suite, ce mythe se développa par l'ajout d'étapes intermédiaires, comme le séjour en Scythie, en Espagne, ou le périple entre ces deux points, et de variantes, comme celles des identités ethniques originelles alternatives des Gaels.

Ces deux traditions et leurs développements sont, en grande partie issus d'une inspiration judéo-chrétienne parvenue en Irlande dans les premiers siècles de la christianisation de l'île. Cependant, nous avons pu voir que certains éléments ponctuels pouvaient avoir une origine pré-chrétienne : fragments de généalogies, légendes concernant la révélation d'une terre ultramarine, idées cosmogoniques.

Les raisons qui expliquent une telle création sont, tout d'abord, le besoin d'intégrer le peuple irlandais, sa culture et ses origines, à l'ensemble naissant de la Chrétienté, tout en ayant une double vocation culturelle. Premièrement, en permettant de justifier pleinement la culture irlandaise pré-chrétienne, à travers sa langue et ses lois, comme étant similaire à celle de l'Ancien Testament dans le contexte de la nouvelle alliance. Deuxièmement, en permettant de relier l'ensemble des généalogies des invasions d'Irlande à celles de la Bible, en particulier celle du peuplement milésien, dont les origines furent (re-)pensées comme issues en ligne droite de ce récit à connotation biblique. Ce mythe permettait de faire la jonction entre le monde chrétien et les traditions irlandaises, donnant ainsi à cette île et, par conséquent, au peuple l'habitant, une histoire remontant jusqu'au Déluge, où chaque nouvelle invasion intègre, d'une manière ou d'une autre, les reliquats des peuples précédents.

En dehors de ces considérations culturelles et idéologiques, ce récit a également eu une forte influence politique. Ainsi, sa forme finale tend à mettre en avant la dynastie des Uí Néill, tandis que les auteurs anglais ou anglophiles le modifièrent pour qu'il serve de justification à la domination britannique sur l'île. Inversement, il a également servi de base à la pseudo-histoire écossaise, dont les instances dirigeantes se servirent pour revendiquer leur indépendance face à la menace anglaise. Enfin, à la suite de l'émigration irlandaise en Espagne, ce récit, qui donne une origine espagnole aux Irlandais, a permis une meilleure intégration des exilés, en servant d'argument aux revendications de ceux-ci. Indirectement, ces éléments espagnols permirent au nationalisme galicien d'élaborer son hymne et son incarnation symbolique.

Cependant, l'invasion suivante, celle des Milésiens, aura une influence politique plus directe en Irlande, tout en permettant la fusion des éléments gaéliques avec ceux résultant des peuplements précédents, parachevant par là-même le mythe ethnogénétique du peuple irlandais.



# Chapitre X : les Fils de Míl.

Les Fils de Míl sont la dernière invasion subie par l'Irlande. C'est d'elle dont descendraient la plupart des tribus irlandaises, d'après les auteurs médiévaux. Comme nous avons pu le voir précédemment, l'origine des Fils de Míl se fondait, pour une grande part, sur des traditions médiévales d'inspirations judéo-chrétienne et gréco-romaine. Le cas des Fils de Míl, dont le caractère indigène transparait sensiblement dans le récit de leur arrivée en Irlande, est différent. C'est donc à travers l'analyse des traditions les concernant que nous montrerons ici que la conquête de l'Irlande par les Fils de Míl trouve bien sa place dans le schéma sociogonique irlandais, comme cela devait être le cas à l'origine. Dans le cadre de cette étude, nous nous limiterons à l'examen des récits se déroulant au moment de l'invasion milésienne, du règne des deux premiers rois milésiens et de leurs fils.

Nous commencerons tout d'abord par présenter les différents textes faisant référence à cette invasion. Ensuite, nous ferons l'analyse des différents moments de cette invasion et de sa place dans les conceptions médiévales de l'histoire irlandaise. Enfin, nous terminerons par l'examen des différentes figures qui composent cette invasion et de leurs liens avec des figures préchrétiennes ou indo-européennes apparentées, en particulier dans le cadre de la théorie d'une quatrième fonction indo-européenne.

## 1. Les sources concernant l'invasion des Fils de Míl.

Avant d'étudier en profondeur cette invasion, nous allons exposer les différentes sources y faisant référence. Ainsi, nous commencerons par les sources appartenant à la tradition du *LGÉ* et à ses continuateurs. Ensuite, nous étudierons les autres sources, plus ou moins parcellaires, qui, si elles ne racontent pas dans le détail cette invasion, n'en sont pas moins intéressantes pour reconstituer son histoire. Enfin, nous verrons deux textes continentaux qui nous permettront d'avoir un regard comparé sur nos sources insulaires.

## 1. 1. L'invasion des Fils de Míl d'après la tradition du *LGÉ*.

Nous exposerons la tradition constituée des différents recensions du *LGÉ* proprement dites, de la version d'Ó Cléirigh, de celle de Keating et du *TMMEE*<sup>4151</sup> en la découpant de la manière suivante. Dans un premier temps nous présenterons l'expédition d'Íth, véritable prologue de l'invasion milésienne en elle-même. Puis, nous en dresserons la liste des membres, telle que les sources nous la présentent. Ensuite, nous raconterons les différents moments de la conquête milésienne de l'Irlande, avant de nous pencher sur le règne des premiers rois milésiens. Enfin, nous examinerons la descendance des Milésiens qui contribuèrent à l'ethnogenèse du peuple irlandais<sup>4152</sup>.

### 1. 1. a. La vision d'Íth, sa venue en Irlande et sa mort.

La venue des Fils de Míl en Irlande est précédée par la découverte de cette île par leur oncle, Íth lors d'une vision, telle que présentée dans *a*, *b* et *c*. Comme le signale Scowcroft, les deux premières recensions donnent deux versions différentes de cette histoire, tandis que *c* est un mélange des deux<sup>4153</sup>. La recension *a* nous en donne le récit suivant :

Íth, fils de Breogan, c'est lui qui vit l'Irlande en premier, un soir d'hiver, depuis le sommet de la tour de Breogan, car c'est là que la vision d'un homme est la meilleure, lors d'un clair soir d'hiver. Íth, avec trois fois trente guerriers, vint en Irlande et ils accostèrent sur la « Grève Pourrie » (*Bréutracht*) d'Irruis Chorco Duibne, lorsqu'ils arrivèrent (...) <sup>4154</sup>.

Les recensions *b* et *c* offrent une version légèrement différente de la vision d'Íth. On nous dit, tout d'abord, qu'il vint seul au sommet de la tour par un clair soir d'hiver et qu'il regarda vers le nord-est où il vit l'Irlande. Ensuite, le texte, plus étendu, diffère de *a* :

(...) Après quoi, il retourna auprès de ses autres frères et il leur dit ce qu'il avait vu. Breg, fils de Breogan, dit que ce n'était pas du tout un pays qu'il avait vu, mais un nuage du ciel. Il voulait l'empêcher d'y aller, mais il ne pouvait empêcher Íth. Il lança son navire sur la mer et il fit voile vers l'Irlande avec trois fois cinquante guerriers jusqu'à ce qu'ils accostent à la « Grève Pourrie » de Mag Ítha, sur la côte septentrionale de l'Irlande (...) <sup>4155</sup>.

Pour expliquer cette divergence de lieu d'arrivée, *b* ajoute :

Si nous suivons les savants du Munster<sup>4156</sup>, leur route est la suivante. Íth. arriva en Corco Duibne, puis en Ciarraige Luachra, puis en Luachair Dedad, puis à Mag Clíach, puis à Éile, puis en Tír Cell, le long du Mide, dans le

---

4151 Nous incluons ici ce texte, car, d'une part, il s'agit du texte le plus complet indépendant du *LGÉ* qui concerne l'invasion milésienne, et, d'autre part, plusieurs parallèles sont visibles entre ce texte et celui de Keating.

4152 Le récit du *LGÉ* concernant les Cruithne sera abordé dans une section spécifique.

4153 Scowcroft 1987 : 113-114.

4154 *Lebor Gabála Éirenn* §379 = Macalister 1938-1956 : V 10-13. Ce lieu d'arrivée est l'actuel Corcaguiny, c'est-à-dire la péninsule de Dingle, dans le comté de Kerry, en Munster (*DOG* s.v. *irrus corco duibne*).

4155 *Lebor Gabála Éirenn* §379 = Macalister 1938-1956 : V 10-13. Cette plaine située au nord de l'île est située à cheval entre le comté du Donegal et le district de Derry, à proximité du Lough Foyle (*DOG* s.v. *mag ítho*).

4156 Une variante de cet itinéraire se retrouve dans la version *a/c* (§381 = Macalister 1938-1956 : V 14-17).



territoire des Luigne, sur le sommet du Slíab Bethech, passa le bois de Fernmag, puis Fossad Cláir de Fernmag, puis le marais de Tír Sirláim, puis le territoire de Modorn, puis Mag Ítha, en face de l'embouchure du Loch Febail, puis le pays de Nét, vers Ailech Néit. Mais, selon les gens du nord, il accosta en Irlande, comme nous l'avons dit, et débarqua à la « Grève Pourrie » de Mag Ítha, sur la côte septentrionale de l'Irlande<sup>4157</sup>.

Une fois arrivés, ils rencontrent, selon *b* et *c*, des personnes qu'ils interrogent :

Des gens vinrent converser avec eux sur cette grève, et ils se dirent mutuellement leurs nouvelles en langue gaélique ; ce qui était normal vu qu'ils étaient, de chaque côté, de la progéniture de Rifath Scot. Íth leur demanda quel était le nom de cette île. « Inis Elga », dirent-ils, Mac Cuil, Mac Cécht et Mac Gréine en sont les trois rois<sup>4158</sup>.

La phrase finale de *Lc* est une expansion du paragraphe cité, où le nom des trois rois ne sont donnés qu'à la demande d'Íth :

« Qui est son roi ? », dit Íth. Ils répondirent : « Mac Cuil, Mac Cécht et Mac Gréine sont les noms des trois rois qui règnent sur elle ». (D'autres disent que ce sont des bergers qu'il rencontra en premier et qui lui donnèrent des nouvelles). Íth demanda : « Où sont ces rois ? » Ils dirent que Cathair Crofind<sup>4159</sup> était le lieu où ils étaient. Cependant, ils n'y étaient pas en ce moment, car [le paragraphe 381 commence directement ici]<sup>4160</sup>.

Les recensions *a* et *c* donnent alors le lieu où se trouvent les rois d'Irlande :

Il y avait en fait un rassemblement des hommes d'Irlande à Ailech Néit, après le meurtre de Nét, fils d'Indui d'Ailech par les Fomóire. Les trois rois étaient en train de diviser les troupeaux et les trésors du roi d'Ailech à ce moment-là. [suit alors le périple d'Íth, depuis Corco Duibne jusqu'à Ailech Néit]. Les trois rois Mac Cuil, Mac Cécht, Mac Gréine étaient là, ils l'accueillirent (c'est-à-dire Íth, fils de Breogan) et lui dirent en quoi consistait ce qui les occupait<sup>4161</sup>.

La version *b* est légèrement différente :

Ce jour-là, ils étaient à Ailech Néit, arbitrant un différent entre Mac Cuil et ses frères, car ils disaient qu'il gardait une trop grande part des trésors de Fiachna, fils de Delbáeth, qui était mort quelque temps auparavant. Íth arriva alors à Ailech, entouré par les deux tiers de sa compagnie. Les rois lui souhaitèrent la bienvenue et ils lui dirent en quoi consistait leur dispute.<sup>4162</sup>

Face au problème qui occupent les trois rois, Íth leur donne la solution. Entre les deux versions, celle commune à *a* et *c* et celle de *b*, nous citerons la première, tirée de *c* :

Íth surpassait les juges d'Irlande en ruse et en argumentation et il résolvait tous les différents et toutes les disputes qui étaient devant eux. Íth dit alors : « Œuvrez simplement pour la justice, car bon est le pays où vous résidez, ses produits, son miel, sa moisson, son blé, son poisson sont abondants. La chaleur et le froid y sont modérés. Vous avez tout ce dont vous avez besoin ». Íth leur dit adieu et partit vers son navire<sup>4163</sup>.

Dans *F* et *c*, certaines indications toponymiques nous sont données :

---

4157 *Lebor Gabála Érenn* §379 = Macalister 1938-1956 : V 12-13.

4158 *Lebor Gabála Érenn* §380 = Macalister 1938-1956 : V 14-15.

4159 Le nom de Tara durant le peuplement des Túatha Dé Danann (cf. *Infra*.)

4160 *Lebor Gabála Érenn* §380 = Macalister 1938-1956 : V 14-15.

4161 *Lebor Gabála Érenn* §381 = Macalister 1938-1956 : V 14-17.

4162 *Id.*

4163 *Lebor Gabála Érenn* §382 = Macalister 1938-1956 : V 16-19. Signalons que *b* et *c* partagent la fin du paragraphe, à partir des conditions climatiques, *b* devant être pour ce passage la source de *c*. Dans *a* et *c*, la supériorité de la sagacité d'Íth est mise en exergue par rapport à *b*, où il est dit simplement que Íth donne un conseil aux rois.

La première nuit après que Íth fut arrivé en Irlande, après son arrivée à Loch Sailech, des démons tuèrent l'un de ses suivants. Il est le premier à avoir été tué en Irlande, de la progéniture des Fils de Míl. Chaque port vers lequel Íth alla, en Irlande, après avoir abordé chaque territoire où il a été, Mag Ítha fut son nom : Mag Ítha du Loch Febail, Mag Ítha de Loch Sailech, Mag Ítha des Déissi, Mag Ítha de Luimnech<sup>4164</sup>.

Suite au jugement d'Íth, les rois des Túatha Dé Danann veulent la mort de celui-ci. Voici ce qu'en dit *a* :

C'est alors qu'un complot fut ourdi par eux [les trois rois] pour tuer Íth. Ils lui ordonnèrent de quitter l'Irlande. Il les quitta, depuis Ailech jusqu'à Mag Ítha. Il y eut une poursuite après lui, aussi loin que cela et il tomba sous leurs coups à Mag Ítha, d'où Mag Ítha est nommée. C'est pour venger Íth que les Fils de Míl (c'est-à-dire les Gaels) vinrent en Irlande – pour que son corps soit ramené en Espagne<sup>4165</sup>.

La recension *b* nous donne une version légèrement différente de la mort d'Íth :

Ensuite, les rois envoyèrent une grande multitude après lui et ils lui infligèrent une blessure mortelle à Mag Ítha. Blessé et saignant, il atteignit son navire, et il mourut ensuite sur la mer. Les Démons tuèrent un suivant d'Íth (Ollam était son nom), et il est le premier mort de la race des Gaels. Ses compagnons atteignirent l'Espagne et ils montrèrent le corps d'Íth à leurs compatriotes. De cela il est dit dans l'histoire : Íth, fils de Breogan, celui que les Túatha Dé Danann tuèrent pour son envie vis-à-vis de l'Irlande devant eux, lorsqu'il dit que son miel et ses produits étaient abondants, etc. C'est pour venger Íth que l'expédition des Fils de Míl vint en Irlande<sup>4166</sup>.

La recension *c* s'accorde de façon générale avec *b*, excepté qu'elle fait mourir Íth à Mag Ítha et que son compagnon tué est signalé au paragraphe précédent. Cependant, cette version cite en glose la variante qui fait mourir Íth en pleine mer. Notons également que ce paragraphe commence par l'opinion qu'ont les Túatha Dé Danann d'Íth : c'est un prince étranger venu espionner les îles de la périphérie du monde, implicitement pour en préparer la conquête<sup>4167</sup>.

Chez Ó Cleirigh, la vision d'Íth est racontée similairement à *b* et *c*, si ce n'est qu'il est décrit comme étant « un expert accompli en sagesse et en connaissance » (*ba hergna eolach-somh i fois 7 i foghlaim*) et que ses compagnons de voyage sont présentés comme étant son fils, Lugaid et d'autres personnes sans que leur nombre ou leurs noms ne soient précisés<sup>4168</sup>. Pour le reste, cette version suit parfaitement *b*<sup>4169</sup>.

Le début du texte du *TMMEE* qui nous est parvenu est incomplet, mais le paragraphe par lequel il débute évoque l'observation du firmament par Íth et le fait qu'il vit au loin une célébration qui le fit méditer dans une grande perplexité, « c'est-à-dire le hurlement des chiens, le fracas des armes, les hurlements inspirés par la crainte des rois, des reines, des princes et des grands seigneurs en

---

4164 *Lebor Gabála Éirenn* §383 = Macalister 1938-1956 : V 18-19. Le Loch Sailech est l'actuel Lough Sallagh, dans la baronnie de Dunboyne, dans le comté de Meath (*DOG* s.v. loch saileach). À part, le premier Mag Ítha, qui est la plaine atteinte au nord par Íth et la dernière, qui correspond à la plaine homonyme défrichée dans le sud par Partholón (cf. n. 1562), la localisation précise des deux autres n'est pas établie.

4165 *Lebor Gabála Éirenn* §384 = Macalister 1938-1956 : V 18-20.

4166 *Id.*

4167 *Id.*

4168 *Do Ghabhálaibh Éirend* §§164-165 = Macalister – Mac Néill 1916 : 242-243.

4169 *Do Ghabhálaibh Éirend* §§165-169 = Macalister – Mac Néill 1916 : 242-247.

voyant les armées marcher fermement dans les cours du haut-roi », ce qui l'émerveilla. Retrouvant ses compagnons par la suite, il leur raconte ce qu'il a vu. Íth en conclut que cette terre est celle décrite à leurs ancêtres lorsqu'ils errèrent jusqu'en Espagne. Après qu'Íth eut chanté un poème décrivant l'île, Donn, fils de Míl, lui objecte qu'il ne peut décider d'y aller sans préparation et sans en discuter avec lui et ses frères, car il doute de l'existence d'une terre aussi lointaine. Íth lui rétorque alors qu'il est jaloux, car l'île semble être clairement son lot. Les deux hommes commencent à se disputer et Íth se rend dans ses appartements où il offre un sacrifice sur un grand autel. Des bateaux sont ensuite préparés pour une expédition et il est dit que ceux qui vont partir prient alors tristement Neptune pour que la haute mer soit calme. Íth prend le commandement d'un navire, avec à son bord cinquante guerriers, dans son port d'Ivini<sup>4170</sup>. Ils font alors un voyage sur une mer agitée, depuis le nord-ouest de l'Espagne avec l'Irlande à leur droite, pour arriver à Mag Ítha.

Une fois arrivé, Íth fait un sacrifice pour apprendre ce que le destin réserve à son expédition et il n'est pas satisfait de l'oracle qui lui apporte de mauvais signes, ce qui attriste ses compagnons. Par la suite, ils rencontrent de nombreux bouviers et bergers. Les membres de l'expédition demandent quel est le nom de ce pays. Les bergers le leur expliquent, après s'être étonnés de leur ignorance que Ériu, Fótla et Banba étaient les noms des femmes des trois rois qui régnaient sur cette île, à savoir Mac Cuill, Mac Cécht et Mac Gréine, les trois fils de Cermait Milbél, fils du Dagda, qui régnaient chacun une année sur l'île et lorsque l'un d'eux régnait, l'île prenait le nom de l'épouse du roi qui régnait. Íth demande alors où se trouvent les rois et les bergers lui répondent à Cathair Cróbinn « dans le centre de la plaine d'Ériu », c'est-à-dire à Tara. L'expédition atteint alors ce lieu et elle est accueillie par les trois rois qui leur offrent l'hospitalité pendant trois jours et trois nuits et leur demandent des informations sur eux. Íth leur raconte alors qu'une brume magique et que le hasard de leur navigation les a amenés involontairement sur cette île. Ils restèrent alors quinze jours en ce lieu, durant lesquels Íth explora les bois, les marais, les lieux déserts et difficiles de ce pays, et, chaque soir, Íth revenait jusqu'à la maison où il résidait pour raconter ce qu'il avait vu à son fils Lugaid. Le texte raconte ensuite qu'une querelle débuta entre les trois rois d'Irlande au sujet de la richesse et des bijoux de leur grand-père. Mac Cuill demandait la moitié de l'héritage à ses deux frères et ils demandèrent à Íth de rendre un jugement. Celui-ci leur dit alors qu'ils ne sont pas raisonnables d'avoir une telle dispute, car leur île est si belle et ses fruits et ses poissons si abondants. En vantant tellement les bienfaits de leur île, il suscita la jalousie et la suspicion des trois rois, si bien qu'ils sortirent ensemble de la maison où ils étaient. Íth, percevant leurs mauvaises pensées, en parla à son fils et à ses compagnons. Ils prirent peur et partirent brusquement rejoindre leur navire. Cela fut rapporté aux trois rois et Mac Cuill déclara qu'Íth ne les aurait pas laissés en

---

4170 Dobbs (1937 : 21 n.4) suppose qu'il s'agit du port de Vianna, situé au nord du Portugal.

paix s'il était demeuré avec eux et qu'il reviendrait avec une armée. Mac Cuill ajouta qu'ils devaient suivre Íth pour le tuer. Ses deux frères n'arrivaient pas à atteindre Íth, Mac Cuill leva une troupe de trois cents guerriers et le poursuivit. En dépit de leur avance, Íth défendit les arrières de ses compagnons et les mena dans un voyage dangereux jusqu'à ce qu'ils atteignent Mag Ítha du nord. Le texte nous raconte alors que, d'après certains auteurs, c'est dans cette plaine qu'Íth fut blessé et enterré ; tandis que, selon d'autres sources, ce fut à Druim Ligen<sup>4171</sup> que Mac Cuill le blessa avec une crosse en bois d'if. Les compagnons d'Íth l'amenèrent dans le navire après qu'il fut blessé et c'est après avoir atteint la neuvième vague qu'il expira. Ils apportèrent sa dépouille jusqu'à la Tour de Bréogan en Espagne et l'inhumèrent là. Lugaid, fils d'Íth, exhorte alors les Fils de Míl à mener une expédition en Irlande pour venger son père, ce que Donn, fils de Míl, accepte, tout en déclamant un poème<sup>4172</sup>.

La version de Keating est, elle, hétérodoxe puisqu'il ne fait pas venir Íth à cause d'une vision. En effet, il raconte que les causes de sa venue sont le trop grand nombre de ses compatriotes, le manque de nourriture causé par une grande sécheresse depuis vingt-six ans, et les nombreux conflits qui existaient entre le peuple de Breogan, fils de Brath, et d'autres races étrangères, en particulier les Goths, pour la possession de l'Espagne. Le peuple de Breogan tient alors conseil dans la Tour de Breogan et décide d'envoyer Íth, fils de Breogan, fils de Brath, en éclaireur en Irlande, car c'est un homme vaillant, sage et accompli dans les sciences. Keating désapprouve au passage le récit de la vision d'Íth, en évoquant la relation continue entre l'Espagne et l'Irlande depuis l'époque d'Eochaid mac Eirc, puisque l'épouse de celui-ci, Tailtiu, était une princesse espagnole. Íth prend la mer avec cent cinquante guerriers. Il arrive dans le nord de l'Irlande à Mag Ítha, où il fait un sacrifice à Neptune qui lui donne des augures néfastes. Puis, il rencontre des natifs avec lesquels il converse<sup>4173</sup> et qui lui expliquent, en réponse à sa demande, que le nom de l'île est Inis Elgas et que les trois fils de Cermait Milbél régnaient alternativement sur l'île et qu'ils se trouvent à Ailech Néit, se disputant à cause de leur héritage. Íth s'y rend avec les deux tiers de sa compagnie. Lors de sa rencontre avec les rois, il leur dit qu'il est arrivé sur l'île suite au mauvais temps et qu'il n'a pas le désir d'y demeurer. Les rois lui souhaitent la bienvenue et lui exposent leur problème, car ils voyaient en lui un sage, ils lui demandent de juger leur dispute. Íth leur propose de partager leurs biens en trois parts égales et il déclare qu'il est mauvais qu'ils se disputent entre eux, car, ils célébraient les vertus de l'île, il proclame que si l'île était divisée entre eux, elle serait suffisante pour eux tous. Lui et ses guerriers regagnent ensuite le lieu où ils ont accosté. Les trois rois,

---

4171 Il s'agit actuellement de Drumleene dans le comté du Donegal (*DOG* s.v. *druim ligen* 1).

4172 *Tochomlad mac Miledh a hEspain i nErind* §§1-4 = Dobbs 1937 : 51-55, 68-73.

4173 C'est l'occasion pour Keating de faire une longue digression sur la communauté de langage entre les Milésiens et leurs prédécesseurs, développant le court passage de *b/c* sur le même sujet.

considérant le dithyrambe qu'avait fait Íth de leur île, pensent alors que, s'ils le laissent partir, il reviendra avec une armée pour la conquérir. Ils décident alors d'envoyer Mac Cuill avec cent cinquante hommes à sa poursuite. Ils le rattrapent et Íth se place à l'arrière de sa troupe qu'il conduit vers le nord à Mag Ítha. Un combat a finalement lieu où Íth est mortellement blessé. Les siens le ramènent jusqu'à son navire et partent pour l'Espagne. Íth meurt en pleine mer et son corps est exposé en Espagne pour exciter la vengeance des Fils de Míl. Keating mentionne enfin que, selon certains *senchas*, Íth fut tué à Druim Ligen et sa tombe se trouve à Mag Ítha<sup>4174</sup>.

### 1. 1. b. La composition de l'expédition milésienne.

À l'intérieur du *LGÉ*, deux grandes versions dans la présentation de la compagnie des Milésiens nous sont données. La première, contenue dans *a*, *D* et *c*, énumère trente-six chefs ayant chacun un navire, avec vingt-quatre serviteurs, avec pour chacun un navire et vingt-quatre serviteurs. Les chefs qui sont entrés en Irlande sont donnés comme :

- les dix fils de Bregon : Brego, Bile, Blad, Cualu, Cuailnge, Fúat, Muirthemne, Eibleo, Íth, Nár.
- le fils unique de Bile, Míl d'Espáine, aussi appelé Galam<sup>4175</sup>.
- les sept<sup>4176</sup> fils de Míl : Donn, Colptha, Amairgin, Éber, Ír, Éremón, Érech Febria<sup>4177</sup> et Érennán<sup>4178</sup>, le plus jeune.
- les trois fils d'Éremón : Muimne, Luigne et Laigne.
- les quatre fils d'Éber Finn : Ér, Orba, Ferón, Fergna.
- dix champions : Caicher, Fulmán, Mantán, Sétga, Suirge<sup>4179</sup>, Sobairche, Én fils d'Oice, Ún fils d'Uice, Étán et Goisten.

La seconde liste, contenue dans *Y*, *Lbm*, et *r*, commence tout d'abord par nous signaler que, à la mort de leur père Míl, Éber Donn et Éremón régnaient ensemble sur l'Espagne. Cette version donne quarante chefs et vingt-quatre serviteurs. Les quatre chefs surnuméraires sont Palap et Írial Fáid, même si une glose indique que ce dernier naquit en Irlande, Éber, le fils unique d'Ír, et Lugaid, que la première version n'inclut pas dans la liste des chefs, mais présente séparément, avant ou après la liste des serviteurs. Un certain Lui, fils de Brig, fils de Brego, fils de Breogan est également indiqué et doit sans doute remplacer Írial Fáid dans la liste, du fait de la naissance post-invasive de ce

4174 *Foras feasa ar Éirinn* I 19 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 51-57.

4175 Ce nom alternatif n'apparaît que dans *L*.

4176 Le texte en annonce sept alors que huit sont listés

4177 Orthographié Aireach Fabhruadh dans *B* et Aireach Februd dans *M*.

4178 Orthographié Arandan dans *B* et Earandan dans *M*.

4179 Ces deux derniers donnés comme fils de Caicher dans *B* et *M*.

dernier<sup>4180</sup>. Ó Cléirigh reprend cette version de la liste puisqu'on y retrouve ses spécificités, excepté la présence d'Írial Fáid<sup>4181</sup>.

La liste des vingt-quatre serviteurs est commune aux deux versions : Aidne, Ai, Assal, Mede, Morba, Mide, Cuib, Clú, Cera, Saer, Slán Life, Line, Ligen, Traig, Dul, Adal, Adar, Aire, Dése, Dela, Fea, Femen, Fera.

À la première version, *c* ajoute Palap et Írial Fáid, même si une glose indique que ce dernier naquit en Irlande ; B indique qu'il y avait parmi les champions trois fils de Nár, fils de Breogan et que Gosten et le frère de Setga, tandis que *Lc* signale que Étán et Sobairche sont deux fils de Brigi, fils de Breogan. Cette recension nomme aussi Bres, Búas et Buaigne, les trois fils de Tigernbard, fils de Brigi, fils de Breogan ; et que signale peut-être Brigi, fils de Brig avait un fils, Bile<sup>4182</sup>. Elle justifie aussi l'impossibilité de la présence de Míl<sup>4183</sup>. Cette recension fournit aussi la liste des serviteurs des vingt-quatre serviteurs en chef : Medar, Ladar, Medon, Pida, Cath, Ruis, Cailna, Mad, Dena, Cacha, Bonn, Finnu, Cer, Coirche, Meadba, Ailim, Bir, Baschon, Forcna, Lugba, Segá, Seilgenn, Seg, Mar, Aig.

Le *TMME* ne donne pas de liste des membres de l'expédition. Cependant, les Milésiens qui y sont mentionnés sont Airech Feabra, Amergin, Arannan, Bil mac Miledh, Breogan, Bres ben Buaich, Bres mac Miledh, Buaichni, Buan, Buas mac Miledh, Díl ingen Miledh, Donn, Ebliu ingen Breogain, Eber, Eremon, Ethiar, Fas ben Itha, Fial, Fulman mac Miledh, Ír mac Miledh, Lugaid, Murthemne mac Miledh, Sceni, Scota, Uar mac Miledh<sup>4184</sup>.

Pour ce qui est de Keating, il donne la première liste et suit ensuite la seconde version de la liste pour les indications topographiques qu'elle contient et les détails de la liste des chefs<sup>4185</sup>.

### 1. 1. c. La conquête de l'Irlande par les Fils de Míl.

L'arrivée des Fils de Míl n'est pas sans heurts, nous donnerons ici *a* :

L'un des huit fils de Míl, Éránnán, le plus jeune de la famille, c'est lui qui monta sur le mât pour apercevoir l'Irlande et il tomba depuis le mât dans la mer (sur les rochers<sup>4186</sup>). Sa tombe est à Inber Scéine et la tombe de Scéine, la femme d'Amairgin, est de l'autre côté. Elle mourut en mer, dans cet estuaire, et Amairgin déclara : « l'estuaire dans lequel nous débarquerons portera le nom de Scéine ». Les Fils de Míl firent la course tandis qu'ils

---

4180 *Lebor Gabála Érenn* §385 = Macalister 1938-1956 : V 20-29.

4181 *Do Ghabhálaibh Érend* §§169-170 = Macalister – Mac Néill 1916 : 246-249. Peu avant cette liste, l'auteur signale que Donn était le chef de ces quarante chefs (*Do Ghabhálaibh Érend* §169 = Macalister – Mac Néill 1916 : 246-247), bien qu'il est dit auparavant que celui-ci et Éremón avaient en commun le pouvoir en Espagne (*Do Ghabhálaibh Érend* §163 = Macalister – Mac Néill 1916 : 242-243).

4182 Dans B, c'est Brigi, fils de Breogan qui a un fils du nom de Bile, tandis que dans *Lc*, Brigi est donné comme un autre nom de Bile, fils de Breogan.

4183 Présente également dans la seconde version.

4184 Dobbs 1937 : 90-91.

4185 *Foras feasa ar Éirinn* I 21 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 80-83.

4186 Ajout de F.

ramaient vers l'Irlande, à partir de l'endroit où ils l'avaient vue dans le lointain. Ír, fils de Míl, avança de la longueur d'un *murchrech*<sup>4187</sup> devant les autres navires. Éber Donn, l'aîné de la famille, fut envieux et il dit :

Il n'est pas heureux  
que Ír ait sauté plus loin que Íth.

(c'est-à-dire devant de Lugaid, fils d'Íth). Alors l'aviron qui était dans la main d'Ír se brisa, si bien qu'il tomba à la renverse et qu'il mourut la nuit suivante. Son corps fut emmené à Sceillic, devant le cap méridional de Corco Duibne. Chaque fois que les Fils de Míl atteignaient l'Irlande, les démons donnaient aux ports la forme d'une échine de porc. C'est pour cela que l'Irlande est appelée « l'Île des Porcs » (*Muc-Inis*). Ils firent trois fois le tour de l'Irlande et ils débarquèrent finalement à Inber Scéine.

Éber Finn, Érimón et Amairgin furent tristes après la mort de leur frère et ils dirent qu'il serait juste que Éber Donn n'ait aucune part du pays parce qu'il avait été jaloux de son frère Ír. Le lendemain, on enterra Scéne et Éránnán. Les deux furent enterrés ; leurs tumuli et leurs tombes sont encore côte à côte. Alors, Amairgin dit :

« Bien que ce soit la tombe de Scéne – et il en était ainsi  
(mais le nom de Scéne y restera attaché) –  
ce sera la tombe d'Éránnán ;  
la mort de ce poète est venue de Dieu »<sup>4188</sup>.

En ce qui concerne *b*, il ne mentionne que l'épisode de la transformation des côtes de l'Irlande en une échine de porc, où ce n'est pas le fait de démons mais des Túatha Dé Danann utilisant la puissance de leur druidisme. Il mentionne aussi que le premier port où ils veulent aborder n'est pas Inber Scéine, mais Inber Sláine ; après avoir fait trois fois le tour de l'île, ils accostèrent, soit à Inber Sláine soit à Inber Scéine<sup>4189</sup>.

La recension *c* synthétise les versions de *a* et *b*. Comme dans *b*, *c* mentionne le débarquement avorté à Inber Sláine – à Inber Scéine pour *Lc* – et le débarquement final à Inber Scéine<sup>4190</sup>. La recension *c* mentionne également la mort d'Éránnán, à la manière de *F* pour le détail des rochers, mais en y ajoutant une scène supplémentaire :

(...) Comme il mourait, sa tête fut mise sur la poitrine de sa mère et elle poussa un soupir à sa mort : « Cela n'est pas une merveille », dit sa mère, « celui qui a été envoyé entre deux empereurs, il a quitté l'empereur qu'il quittait mais il n'a pas rejoint l'empereur qu'il voulait rejoindre » (...) <sup>4191</sup>.

Ce paragraphe se poursuit en mentionnant la mort d'Éber Donn qui prend place bien après dans les autres versions et la date de l'arrivée de l'expédition :

(...) C'est le même jour qu'il y eut une terrible tempête et elle sépara des autres le navire où était Donn, fils de Míl – sa compagnie était de vingt-quatre hommes, de quatre mercenaires et de douze femmes – et ils furent noyés aux Dumacha dans la mer de l'ouest, d'où son nom Tech Duinn. Les Fils de Míl arrivèrent en Irlande, à Inber Scéine, le mardi des calendes de Mai : ils avaient envoyé leur flotte le dix-septième jour de la lune (...) <sup>4192</sup>.

---

4187 Unité de distance marine dont la signification exacte est incertaine (*eDIL* s.v. *murchrech*)

4188 *Lebor Gabála Érenn* §386, LXVIII = Macalister 1938-1956 : V 30-33, 110-111. Sur Inber Scéine, cf. *Infra*.

4189 *Lebor Gabála Érenn* §411 = Macalister 1938-1956 : V 50-53.

4190 *Lebor Gabála Érenn* §433 = Macalister 1938-1956 : V 70-71.

4191 *Lebor Gabála Érenn* §434 = Macalister 1938-1956 : V 70-71.

4192 *Lebor Gabála Érenn* §434 = Macalister 1938-1956 : V 70-71. Tech Duinn est sans doute Bull Rock, une île au sud de la Baie de Kenmare, au large du comté de Kerry (*DOG* s.v. *tech duinn*).

Le même paragraphe mentionne la mort de Scéine et son enterrement, tout en précisant que certains disent que son autre nom fut Dellsaire et il se poursuit en mentionnant la mort d'Ír dans les mêmes circonstances que dans *a* – excepté que *Lc* glose que Sceilig fut appelé « une histoire sous une dalle » – et fait réapparaître paradoxalement Donn. Cependant, l'auteur de *c* réussit à résoudre cette redondance en signalant que Scéine et Éránnán moururent le matin suivant la mort d'Ír, ce qui implique que la mort de Donn se soit produite le lendemain de la mort du précédent et que le décès de Donn soit une conséquence providentielle de celle d'Ír.<sup>4193</sup>

Peu après leur arrivée en Irlande, les Fils de Míl mènent leurs premiers affrontement directs contre les Túatha Dé Danann, comme nous le raconte *a* :

Au bout de trois jours et de trois nuits, les Fils de Míl livrèrent bataille à Slíab Mis contre les démons et les Fomóire, c'est-à-dire contre les Túatha Dé Danann. C'est là que tomba Fás, la femme d'Ún, fils d'Uicce, d'après laquelle Fert Fése (« la Tombe de Fás ») est nommée, entre Slíab Mis et la mer (...) <sup>4194</sup>.

(Slíab Mis, c'est-à-dire la pire des montagnes (*slíab is messu*) qu'ils trouvèrent après leur arrivée en Irlande, car c'est là qu'ils menèrent leur première bataille en Irlande)

Lugaid mac Ítha se baignait dans le Loch Luigdech et son épouse Fíal prenait son bain dans la rivière qui en ressort. Son époux vint près d'elle tout nu, de sorte qu'elle vit sa nudité et en mourut de honte près du lac. <sup>4195</sup>

Les Fils de Míl livrèrent la bataille de la Liffey ; il y avait là des monstres ayant la forme de Fomóire qui avaient été invoqués par les Túatha Dé Danann au moyen du druidisme. Les Fils de Míl, à savoir Éber, Érimón et Ír, livrèrent bataille vaillamment. Le cheval (*gabhar*) d'Érimón tomba là, c'est à cause de cela que Gabhar Liffi est nommé. Par la suite, ils allèrent jusqu'à ce qu'ils fussent sur la montagne qui se dresse au-dessus du Loch Dergderc <sup>4196</sup>.

La recension *b* ne semble pas connaître cette tradition – excepté que *b* nomme le Slíab Mis comme étant leur première destination en Irlande <sup>4197</sup>. Cette tradition est suivie par Ó Cléirigh et Keating <sup>4198</sup>. La recension *c* reprend la leçon de F <sup>4199</sup>.

Une fois arrivés sur le Slíab Mis, les Milésiens font la rencontre d'une des reines des Túatha Dé Danann. Citons *a* :

Les Fils de Míl s'entretenaient avec Banba à Slíab Mis. Banba leur dit : « Si c'est pour vous emparer de l'Irlande que vous êtes venus, vous n'êtes pas venus sous un bon signe ». « C'est par nécessité », dit Amairgin Glúngel, le poète.

---

4193 *Lebor Gabála Érenn* §434 = Macalister 1938-1956 : V 70-73.

4194 À ce moment de la narration, F mentionne la mort de Scota dont nous parlerons dans le chapitre suivant. Le Slíab Mis est l'actuel Slieve Mish, dans le comté de Kerry (*DOG* s.v. sliab miss 1).

4195 Le paragraphe ci-après n'est que dans F.

4196 *Lebor Gabála Érenn* §§387-389 = Macalister 1938-1956 : V 32-35. Gabhar Liffi serait de la région délimitée par les Monts Wicklows au nord ; par la Liffey à l'est par la Liffey, de sa source à Kippure jusqu'à Ballymore Eustace ; à l'ouest depuis les collines de Tipperkerrin, près de Rathmore, jusqu'à Athgoe, dans la direction de Tallaght et de la colline de Lyons (*DOG* s.v. gabhar liphi). Le Loch Dergderc est l'actuel Lough Derg, situé près de Killaloe dans le comté de Clare (*DOG* s.v. loch dercderc).

4197 *Lebor Gabála Érenn* §412 = Macalister 1938-1956 : V 52-53.

4198 *Do Ghabhálaibh Érend* §173 = Macalister – Mac Néill 1916 : 250-251 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 21 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 82-83.

4199 *Lebor Gabála Érenn* §§435-437 = Macalister 1938-1956 : V 74-77.



Un don de vous à moi alors », dit-elle. « Quel don ? », dirent-ils. « Que mon nom soit donné à cette île », dit-elle. « Quel est ton nom ? », dirent-ils. « Banba », dit-elle. « Que ce soit un nom de l'île », dit Amairgin<sup>4200</sup>.

Le *Livre de Druim Snechta* dit qu'Amairgin lui demanda qu'elle était sa race. « Je suis de la race d'Adam », dit-elle. « De quelle famille des fils de Noé es-tu », dit-il. « Je suis plus vieille que Noé », dit-elle. « J'étais sur le sommet d'une montagne durant le Déluge. Les vagues du Déluge l'atteignirent, c'est pourquoi elle est Tul Tuinde. (Mais ce qui précède est un extrait surprenant). Ensuite, ils chantèrent des incantations contre elle et ils la repoussèrent loin d'eux.

Ils s'entretenaient avec Fotla à Eblinne. Elle leur parla de la même manière et elle désira que son nom fût donné à l'île. Amairgin lui dit : « Que Fotla soit un nom de l'île. »

Ils s'entretenaient avec Ériu à Uisnech. Elle leur dit : « ô guerriers, soyez les bienvenus. Il y a longtemps que les devins ont eu connaissance de votre venue. Cette île sera vôtre à tout jamais. Et à l'est du monde il n'y aura pas d'île meilleure. Nulle race n'y sera plus nombreuse que la vôtre ». « C'est bien », dit Amairgin, « bonne est la prophétie ». « Il n'est pas juste de la remercier », dit Éber Donn, l'aîné des Fils de Míl, « remercions nos dieux et notre propre puissance ». « Cela revient au même point », dit Ériu, « tu n'auras aucun profit dans cette île et elle ne sera pas à tes enfants. Faites-moi un don, ô Fils de Míl et enfants de Breogan », dit-elle, « que mon nom soit donné à cette île ». « Que ce soit son principal nom », dit Amairgin<sup>4201</sup>.

Le *Livre de Druim Snechta* dit que c'est à Slíab Mis qu'Ériu s'entretint avec eux et qu'elle forma de grandes armées pour s'opposer à eux, et qu'ils se battirent contre elle. Mais leurs druides et leurs poètes chantèrent des incantations et ils virent que ce n'était que des mottes de tourbe de la montagne. (C'est de là que vient le nom Sliab Misse). Et que c'est Fotla qui s'entretint avec eux à Uisnech<sup>4202</sup>.

La recension *b* est beaucoup plus allusive que *a*, mais elle fournit certains détails intéressants :

Et ils débarquèrent et vinrent ensuite au Slíab Mis, où Banba les rencontra, avec ses troupes magiques et druidiques en sa compagnie. Amairgin lui demanda : « Quel est ton nom ? » « Banba », dit-elle, « et c'est de moi que cette île est nommée, à savoir Inis Banba (« Île de Banba »). Ensuite, ils firent route jusqu'au Slíab Eiblinne, où Fotla les rencontra et le poète lui demanda de la même manière : « Quel est ton nom ? » « Fotla' », dit-elle, « et c'est de moi que cette île est nommée, à savoir Inis Fotla (« Île de Fotla »). Ils vinrent à Uisnech du Mide et ils y trouvèrent Ériu et le poète lui demanda : « Quel est ton nom ? » Elle répondit que c'était Ériu et que c'est d'elle que l'île était nommée<sup>4203</sup>.

D mentionne également la tradition du *CDS*, mais en y rattachant le bon accueil d'Ériu, son dialogue avec Amairgin et en mentionnant, que cette partie est tirée de L<sup>4204</sup>. En ce qui concerne *c*, elle suit la leçon de F<sup>4205</sup>.

Dans la suite du texte, les Fils de Míl rencontrent finalement les trois rois d'Irlande, comme nous le conte *a* :

Les Fils de Míl et de Breogan s'avancèrent jusqu'à ce qu'ils soient à Druim Chain, c'est-à-dire Tara. Les trois rois d'Irlande, Mac Cuil, Mac Cécht et Mac Gréine y étaient. Ils prononcèrent un jugement contre les Fils de Míl, qu'ils n'auraient l'île qu'au bout de trois jours, sans attaque, sans assemblée de bataille et sans livraisons d'otages. Ils pensaient bien qu'ils [les envahisseurs] ne reviendraient pas car les druides feraient des incantations contre eux, si bien qu'ils ne seraient pas capables de revenir. « Nous en jugerons », dit Mac Cuil, fils de Cermat, « comme Amairgin votre juge en jugera. Car s'il rend un jugement injuste, il sera tué par nous. » « Rends ton jugement, ô Amairgin », dit Éber Donn. « Je vais le rendre », dit Amairgin, « que cette île leur soit laissée ». « A quelle distance

4200 Le paragraphe ci-après ne se retrouve que dans F.

4201 Le paragraphe ci-après ne se retrouve que dans F.

4202 *Lebor Gabála Érenn* §§390-392 = Macalister 1938-1956 : V 34-37. Eblinne est l'actuel massif du Slieve Felim, dans le comté de Tipperary (*DOG* s.v. eblinn).

4203 *Lebor Gabála Érenn* §412 = Macalister 1938-1956 : V 52-53.

4204 *Lebor Gabála Érenn* §414 = Macalister 1938-1956 : V 52-55.

4205 *Lebor Gabála Érenn* §438 = Macalister 1938-1956 : V 76-77.

irons-nous ? », dit Eber. « Au-delà de neuf vagues », dit Amairgin. C'est le premier jugement rendu en Irlande. Amairgin chanta ;

« Hommes à la recherche d'une possession !  
Au-delà de neuf vagues à la nuque verte,  
vous n'irez pas, sauf avec les dieux puissants !  
Établissez-vous vite ! Quel la bataille soit permise !

Je règle la possession  
de la terre où nous sommes venus.  
Si vous le désirez, prenez le droit,  
si vous ne le voulez pas, ne le prenez pas.  
Je ne vous le dis que si vous le désirez.<sup>4206</sup> »

La recension *b* est très proche de *a*, si ce n'est que l'autre nom de Tara qui y apparaît est Liathdruim, que les trois rois sont appelés par leurs autres noms – Ethor, Cethor et Tethor – et que ceux-ci sont entourés d'une « armée druidique » (*sluagaib druidechta*)<sup>4207</sup>. En outre ce passage se termine par un commentaire de Donn qui ne se retrouve pas dans *a* :

« Si c'était mon avis que vous aviez suivi, Fils de Míl », dit Donn, fils de Míl, « c'est par une bataille que nous nous serions établis. » « Ne gaspille pas ta force », dirent les druides, « ne te souviens pas, ni ne reviens en Irlande pour toujours (...)»<sup>4208</sup>. »

La recension *c* suit dans l'ensemble *a*, excepté le dialogue de Donn et des druides qui est repris de *b*<sup>4209</sup>. Ó Cleirigh reprend *b* et Keating de même, mais de manière plus allusive et sans le commentaire de Donn<sup>4210</sup>.

Après leur entrevue avec les trois rois Túatha Dé Danann, les Fils de Míl se dirigent vers la côte, comme nous le raconte *a* :

Alors, ils allèrent au sud, depuis Tara jusqu'à Inber Féile et Inber Scéne, car c'est là qu'étaient leurs bateaux. Ils s'en allèrent au-delà de la neuvième vague. Les druides d'Irlande et les poètes chantèrent des incantations derrière eux, si bien qu'ils furent entraînés loin de l'Irlande et qu'ils furent en détresse à cause de la mer. « C'est un vent druidique », dit Éber Donn. « Regardez s'il y a du vent au-dessus du mât ». Il n'y en avait pas. « Patience », dit Airech, fils de Míl, le pilote du bateau de Donn, « jusqu'à l'arrivée d'Amairgin ». (Airech était le fils adoptif d'Amairgin). Ils vinrent tous au même endroit. Donn l'aîné dit : « C'est une honte pour nos hommes d'art ». Amairgin dit : « Ce n'est pas une honte » et il chanta :

« Je cherche la terre d'Irlande,  
que soit naviguée la mer fertile,  
fertile les montagnes ordonnées,  
ordonnés les bois arrosés,  
arrosées les rivières aux flots rapides,  
aux flots rapides le lac des bassins,  
bassins de la colline d'une source,  
source d'un peuple des assemblées,  
des assemblées du roi de Tara ;  
Tara, colline des peuples,

---

4206 *Lebor Gabála Éirenn* §393, LXXI = Macalister 1938-1956 : V 36-37, 114-115.

4207 *Lebor Gabála Éirenn* §§414-415 = Macalister 1938-1956 : V 52-55.

4208 *Lebor Gabála Éirenn* §415 = Macalister 1938-1956 : V 54-55.

4209 *Lebor Gabála Éirenn* §§440-441 = Macalister 1938-1956 : V 78-81.

4210 *Do Ghabhálaibh Éirenn* §§176-177 = Macalister – Mac Néill 1916 : 252-255 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 21 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 84-87.

Le peuple des Fils de Míl,  
du Míl des navires ;  
le haut navire d'Ériu,  
Ériu la haute, la très verte,  
une incantation très rusée,  
la grande ruse des femmes de Bres,  
de Bres, des femmes de Buaigne,  
La puissante dame Ériu,  
Érimón la harcela,  
Ír, Éber la sollicitèrent –  
je cherche le pays d'Irlande »

Et aussitôt le vent se calma.

Donn dit : « Je vais maintenant passer par le tranchant de la lance et de l'épée tout ce qui vit en Irlande ». Le vent se leva contre le bateau dans lequel étaient Donn et Airech, les deux fils de Míl, et le bateau dans lequel étaient Bres, Búas et Buaigne, si bien qu'ils furent noyés près des Dumacha de Tech Duinn. Le tumulus de chaque homme est là. Et c'est-là, comme certains disent, que Díl, femme de Donn fut noyée. Elle était une fille de Míl, et Érimón mit une motte sur elle. « Cela est une motte (*fót*) sur Díl », dit-il. D'où il est dit Fotla (...).

(...) Érimón naviga du côté droit contre l'Irlande vers le nord-est. Ceux-ci sont ses chefs : Brego, Muirthemne, Fúat, Cuailnge, Érimón, Éber, fils d'Ír, Amairgin, Colptha, Muimne, Luigne, Laigne, Gosten, Sétga, Suirge, Sobairche. En outre, ceux-ci sont les quatorze serviteurs : Ai, Aidne, Assal, Mide, Cuib, Cera Sér, Slán, Ligen, Dul, Adal, Traig, Line (...). Ils débarquèrent à Inber Colpta, car c'est Colpta, fils de Míl qui débarqua le premier, si bien que c'est son nom que porte le port, c'est à dire Inber Colpta.

(...) Éber resta dans le Sud avec trente navire. Ceux-ci sont ses chefs : Bile, Míl, Cualu, Blád, Ebliu, Nár, Éber Donn, Éber Finn, Airech, Éránnán, Lugaid, Ér, Orba, Ferón, Fergna, Én, Ún, Étán, Caicher, Mantán, Fulmán. Ceux-ci sont les serviteurs de chaque homme qui avait un bateau : Adar, Aire, Déisse, Dela, Clíu, Mórba, Fea, Life, Femen<sup>4211</sup>.

La recension *b* nous donne de l'événement une version confuse, car elle mélange allègrement les deux débarquements, tout en ajoutant des faits intéressants. Ainsi, après le dialogue entre Donn et les druides à la fin de leur visite auprès des trois rois :

(...) Les Fils de Míl allèrent de Tara jusqu'à Inber Scéne et ils s'en allèrent au-delà de la neuvième vague. Les druides façonnèrent des vents druidiques derrière eux, si bien que les graviers du fond de la mer remontèrent à la surface de la mer. Si puissante était la tempête contre eux que le vent les poussa vers l'ouest jusqu'à ce qu'ils soient épuisés. « C'est un vent druidique », dit Donn, fils de Míl. « ç'en est un », dit Amairgin, « à moins qu'il ne soit au-dessus de la voile ». Éránnán, le plus jeune des Fils de Míl, monta sur le mât et dit qu'il n'était pas au-dessus de la voile. Alors il tomba du mât et il tomba sur les rochers ou sur le plancher du navire, si bien que ses membres furent disloqués.

Et Donn dit : « Cela est une honte pour nos gens d'art qu'ils ne réduisent pas le druidisme ». « Ce n'est pas une honte », dit Amairgin et il se leva et chanta [suit alors le poème LXXII]<sup>4212</sup>.

Le reste du passage est similaire à la mention de la mort de Donn dans *a*, si ce n'est qu'il donne le nombre des noyés : vingt-quatre hommes, douze femmes, quatre mercenaires et quatre intendants<sup>4213</sup>. La mention de la mort de Díl n'apparaît que dans *D*<sup>4214</sup>. Le débarquement d'Érimón est raconté de manière similaire à *a*, si ce n'est qu'il y rattache le passage de *a* sur le débarquement

4211 *Lebor Gabála Érenn* §§394-395, 397, 402, LXXII = Macalister 1938-1956 : V 38-45, 114-117.

4212 *Lebor Gabála Érenn* §§415-416 = Macalister 1938-1956 : V 54-57.

4213 *Lebor Gabála Érenn* §416 = Macalister 1938-1956 : V 56-57.

4214 *Lebor Gabála Érenn* §417 = Macalister 1938-1956 : V 56-57.

d'Amairgin et les deux poèmes qu'il déclame en posant le pied en Irlande et qu'il est précisé que l'autre partie de l'expédition débarque à Inber Scéne et Inber Féile<sup>4215</sup>. Suit alors un paragraphe remarquablement confus :

(A la fin de trois jours et de trois nuits, les Fils de Míl menèrent la bataille de Slíab Mis, contre les démons et les Fomóire)<sup>4216</sup>. Ils laissèrent nombre de leurs gens et de leurs femmes sur la côte d'Irlande à ce moment-là après qu'ils partirent pour Tara quand le jugement leur fut rendu et que le vent druidique les retint : huit de leurs chefs accompagnaient le roi, Donn, c'est-à-dire Bíle, fils de Brige, fils de Breogan et Airech Februa, Búas, Bres et Buaigne, qui furent noyés dans le même navire que Donn. (et Cuailnge et Fúat, qui furent tués à la bataille de Tailtiu)<sup>4217</sup>. Et Ír mourut après cela et fut enterré à Sceilig et Éranán mourut dans l'estuaire après être tombé du mât [suit alors les noms des différentes victimes féminines]<sup>4218</sup>.

Ce passage est suivi dans tous les manuscrits de *b*, sauf D, du récit de la bataille du Slíab Mis<sup>4219</sup>. En ce qui concerne *c*, elle suit *b* jusqu'au débarquement d'Éremón.

Ó Cléirigh suit D et, après le débarquement raconte l'anecdote de Lugaid et Fial et il mentionne la mort de six femmes : Buan, Dil, Scéne, Fial et les deux femmes non identifiées d'Ír et de Muirthemne. Il poursuit en racontant les deux débarquements tout en y intercalant les deux chants d'Amairgin présents dans *b*, il raconte aussi la bataille du Sliab Mís qui suit le débarquement. De son côté, Keating suit une version similaire à *b*. Il ajoute que Colptha, éponyme d'Inber Colptha, s'est noyé dans cet estuaire lors du second débarquement d'Éremón et que, de ce fait, il ne restait alors que trois fils de Míl : Éber, Éremón et Amergin. Il mentionne ensuite la bataille du Sliab Mís menée par Éber contre Ériu, où meurent Fas et Scota, comme signalé auparavant, mais également Úar et Ethiar, qui sont désignés comme les deux druides les plus accomplis de leur peuple. La bataille fait trois cents morts du côté des Milésiens et mille dans le camp des dieux qui sont repoussés. La défaite est racontée par Ériu aux trois rois à Tailtiu. Puis s'ensuit une liste des morts des Milésiens qui reprend des ajouts similaires à ceux faits par Ó Cléirigh<sup>4220</sup>.

Suite à ce débarquement, une bataille finale a lieu entre les dieux d'Irlande et les Milésiens. Elle n'est racontée que dans *b* et n'est mentionnée que dans *c*, elle prend place juste après le second débarquement :

Ils vinrent ensuite à Tailtiu et menèrent la bataille de Tailtiu contre les Túatha Dé Danann, dans laquelle tombèrent les trois rois et les trois reines des Túatha Dé Danann. Ils furent longtemps dans ce combat, du matin jusqu'au soir, se mutilant et se hachant mutuellement et, à la fin, les Túatha Dé Danann furent mis en déroute après que leurs trois rois et leurs trois reines furent tombées et après qu'ils eurent été tous massacrés, sauf quelques uns, dans la mêlée de la bataille et ensuite, ils les poursuivirent dans le massacre de la défaite. Deux des chefs tombèrent dans cette bataille, Cuailnge sur le Slíab Cuailnge et Fúat sur le Slíab Fúait<sup>4221</sup>.

---

4215 *Lebor Gabála Érenn* §418 = Macalister 1938-1956 : V 56-59.

4216 Seulement dans D.

4217 *Idem*.

4218 *Lebor Gabála Érenn* §419 = Macalister 1938-1956 : V 58-61.

4219 *Lebor Gabála Érenn* §420 = Macalister 1938-1956 : V 60-61.

4220 *Do Ghabhálaibh Érend* §§181-188 = Macalister – Mac Néill 1916 : 260-269 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 22 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 86-89.

La mort des trois rois et des trois reines est également connue des auteurs de *a*, car le poème sur la mort des Túatha Dé Danann les mentionne :

(...) Ériu et Fótla, avec orgueil,  
Mac Gréine et Banba, avec vertu,  
Mac Cuill, Mac Cécht avec pureté,  
[tombèrent] à la bataille de Tara au sol pur.

Mac Cécht tué par le splendide Érimón,  
Mac Cuil par le parfait Éber,  
Ériu par Suirge après cela,  
Mac Gréine par Amairgin.

Fótla par Etán, avec orgueil,  
Banba par Caicher, avec vertu (...) <sup>4222</sup>.

En outre, *a* mentionne la mort des rois et des reines des Túatha Dé Danann des mains des adversaires mentionnés dans le poème LVI<sup>4223</sup>. Le poème et la prose du *LGÉ* diffèrent quant à la localisation de la bataille : dans le poème, elle se déroule à Tara, tandis que dans la prose, elle a lieu à Tailtiu. Keating et Ó Cléirigh reprennent la tradition de *b* concernant cette bataille<sup>4224</sup>.

Dans le *TMMEE*, en arrivant au large de l'Irlande, les Fils de Míl pensèrent accoster à Inber Dea<sup>4225</sup>. Là, les druides des Túatha Dé Danann suscitent des vents furieux, un grand brouillard et une intense obscurité qui tombent sur les Fils de Míl, si bien que ceux-ci furent terrifiés et donnèrent le nom d'« île de l'affliction » (*Muic Inis*) à l'Irlande. Les Fils de Míl se tournèrent alors vers leurs druides en déclarant que c'était une honte pour eux qu'ils soient repoussés par la magie des Túatha Dé Danann. C'est alors que Fulmán, le druide des Milésiens, déclame un poème et les incite à faire un effort supplémentaire pour faire le tour de l'île jusqu'à ce qu'ils accomplissent un début de magie et de science pour contrer le vent magique. Ils firent alors le tour de l'île, sans que leur manœuvre soit connue des Túatha Dé Danann, excepté de leurs sorcières. Celles-ci tuèrent au crépuscule, au moyen d'une rafale de vent, Scéne, la femme d'Amairgin. Alors, ils creusèrent sa tombe, la pleurèrent et élevèrent sa pierre tombale, si bien que ce lieu est connu depuis comme Inber Scéne. Puis, ils se rendirent à la montagne de Senna, aussi connue comme la montagne de Mes « Pire », car c'est là qu'ils firent leur première bataille en Irlande. Ils y rencontrèrent Banba avec sa troupe féérique. Il est dit alors qu'Amairgin lui demanda, de manière inamicale, quel était

---

4221 *Lebor Gabála Éirenn* §§421 (b), 459 (c) = Macalister 1938-1956 : V 60-63, 94-95. Le Slíab Cuailnge est le massif des Monts Cooley, dans le comté de Louth (*DOG* s.v. sliab cuailnge 2). Le Slíab Fúait est la montagne du même nom dans le massif des Fewes, dans le comté d'Armagh (*DOG* s.v. sliab fúait).

4222 *Lebor Gabála Éirenn* LVI §§36-38 = Macalister 1938-1956 : IV 238-239.

4223 *Lebor Gabála Éirenn* §469 = Macalister 1938-1956 : V 154-155.

4224 *Do Ghabhálaibh Éirend* §188 = Macalister – Mac Néill 1916 : 268-271 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 22 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 90-93.

4225 Il s'agit de l'embouchure de la rivière Avoca à Arklow, dans le comté de Wicklow (*DOG* s.v. inber dee).

son nom et qu'elle répondit Banba et que c'est d'après son nom que l'île s'appelait Inis Banba et elle ajouta que les Milésiens ne profiteraient pas de l'île avant d'avoir subi de grandes pertes et de grands malheurs parmi eux. Ce à quoi Amairgin répliqua que ni des fantômes ni des fées ne pourraient venir à bout des champions des Milésiens sur le sol où ils se tiennent. Alors ils la quittèrent pour Naini qui est aussi appelée la montagne d'Ebliu, d'après Ebliu, la fille de Bréogan. Ensuite, Fótla les rencontra là avec son armée féerique. De la même manière que précédemment, Amairgin lui demande son nom, elle le lui dit et ajoute que c'est de là que vient le nom d'Inis Fótla, et fait une annonce de mauvais augure pour les Milésiens, ce à quoi Amairgin rétorque qu'ils ne seront pas vaincus. Ils atteignent alors la colline d'Úachtar Erca « le Sommet d'Erc » qui est un autre nom d'Uisnech, où ils rencontrent Ériu avec ses dames « vives et insensées ». Amairgin lui demande également son nom, ce à quoi elle répond que c'est Ériu et que c'est d'après celui-ci que l'île est appelée Inis Érenn. De la même manière que ses sœurs, elle prédit la défaite des Milésiens, alors que Amairgin lui oppose le contraire. Ils se rendent alors rapidement à Tara où sont les trois rois qui demandent aux Milésiens la raison de leur venue. Ceux-ci déclarent qu'ils sont venus occuper ce pays avec les leurs jusqu'au jugement dernier et la fin du monde. Les Túatha Dé Danann leur répondent que la prise de l'Irlande ne peut venir que d'une décision juste, auquel cas de nombreux Milésiens mourront. Les trois rois demandent que les sages des Fils de Míl donnent une décision juste, un faux jugement entraînant l'impossibilité pour les Milésiens d'habiter l'île. Ils s'en remettent alors à Amairgin qui déclare que les Fils de Míl devront se retirer au-delà de la neuvième vague pour prévenir leur retour par la ruse ou la force. De plus, les femmes des Fils de Míl devront conquérir le pays par la force ou la ruse et tenir leur place au combat ensuite. Les Milésiens se remettent alors à sa décision et décident de quitter l'île.

Les Milésiens ré-embarquèrent à Inber Scéne et prennent la mer jusqu'à atteindre la neuvième vague. Les druides des Túatha Dé Danann voyant cela firent s'élever un vent magique suscitant une tempête entre eux et l'Irlande, si bien qu'ils ne pouvaient voir distinctement les côtes de l'Irlande. Arannán, le plus jeune des fils de Míl se rend alors en haut du mât pour voir si l'horizon est visible et une rafale de vent le fait mortellement chuter au milieu du navire. La tempête sépare les différents navires. Cela entraîne le naufrage du navire de Donn et la mort de son équipage sur les bancs de sable appelés dès lors Tech Duinn. De même, Ír, fils de Míl, est victime d'un naufrage contre un rocher nommé Scelleg. Ce rocher est ainsi nommé, car la mort d'Ír fut une cause de regret. Puis les Milésiens naviguèrent jusqu'à voir l'Irlande au loin et Amairgin chante son invocation de la terre d'Irlande. À la suite de cela Airech Februa, pilote du navire de Donn et pupille d'Amairgin fait l'éloge de son tuteur. Ensuite, Amairgin, alors qu'il est en pleine mer face à l'Irlande, rend un jugement sur les Túatha Dé Danann où il les punirait par la lance et l'épée s'ils étaient à proximité,

puis il entonne son chant sur les différentes formes de l'être. Ensuite Éremón arrive à terre et aussitôt qu'il y pose le pied droit il entonne une prophétie sur les poissons et les estuaires de l'Irlande. Puis tous les Fils de Míl accostent pour profiter des dix-sept plaines. L'histoire de Lugaid et Fial est alors racontée, elle est suivie du creusement de la tombe de celle-ci et de la lamentation d'Amairgin sur les morts des Milésiens. Ceux-ci le suivent par la suite et font un camp. Ils organisent une chasse pour tuer des porcs, des vaches, des bœufs et des veaux, tandis que d'autres vont pêcher. Toutes leurs prises sont alors rassemblées à leur campement et partagées entre eux. Ils font alors des bains et d'autres lieux pour se laver en creusant péniblement la terre et y restent pendant trois jours et trois nuits. Ils vont ensuite jusqu'à la montagne de Senna qui est également appelée Mes à cause du « pire » (*mesa*) qu'ils trouvèrent en Irlande, jusqu'à ce qu'ils y rencontrent Ériu dans une bataille où tombent Fas, femme d'Íth, inhumée à Glen Fais et Scota, la femme de Míl, qui est enterrée à Fert Scota. C'est la même nuit que le Loch Luigdech surgit dans le sud-ouest du Munster. Nombreux sont les nobles des Milésiens à mourir, dont les druides Uar et Ethiar. Cependant, Ériu doit se retirer et couvrir ses troupes. Elle se rend alors à l'assemblée de Tailtiu pour rapporter aux Túatha Dé Danann que les Fils de Míl ont débarqué et raconter son affrontement avec eux. Les Milésiens de leur côté creusent les tombes de leurs défunts et le lendemain les pleurent. Cette oraison, chantée par Amairgin, nous permet de savoir que leurs pertes dans cette bataille s'élèvent à trois cents et que Uar et Ethiar portent le surnom de « cavaliers ». Alors qu'ils font route vers Uisnech et qu'ils se trouvent sur les dunes de Ioamy, ils voient une grande femme solitaire, sauvage, au teint rubicond, aux sourcils noirs et aux yeux rusés s'approchant d'eux. Les Milésiens s'émerveillent de son apparence, car, un instant, elle semble être une reine au beau visage et, celui d'après, elle est une horrible sorcière. Elle s'assoit alors sous la protection d'Éremón et sous la garantie d'Éber. On lui demande de quel pays elle vient, quel est son mari et quel est son nom ; en réponse, elle s'identifie comme Ériu des Túatha Dé Danann et femme de Mac Gréine. Amairgin lui demande alors ce qu'elle veut. Elle lui répond qu'elle désire que son nom soit porté par l'île. Lugaid, Éremón et Éber répondent positivement à cette demande, ce qui est ensuite enteriné par Amairgin et il est ensuite dit que c'est des trois reines gracieuses des Túatha Dé Danann que viennent les trois plus majestueux noms de l'île : Fonn Fótla, Brugh Banba et Íath nÉrenn. Éremón s'entretient alors avec elle et lui demande de quel endroit de ce misérable pays elle vient. La formule ne lui plaît pas et elle lui répond de se rendre tôt le lendemain matin à Cailli Cuan, c'est-à-dire à Tailtiu, avec toutes ses troupes. Le texte, incomplet, semble, après une explication toponymique de Tailtiu et Cailli Cuan, parler d'une bravade d'Éremón et d'un reproche d'Amairgin à propos des paroles de la déesse. D'autant plus en colère, elle proclame qu'il y aura énormément de morts et de blessures dans cette bataille et que les rois qui survivront à cette bataille commettront des tricheries et des fratricides

durant le reste de leur existence. Elle évoque ensuite la force des Túatha Dé Danann et leurs victoires. Amairgin lui demande alors de partir tout en proclamant les faits de gloire de son peuple et en annonçant la future victoire des Milésiens sur les Túatha Dé Danann et leur bannissement.

Les Fils de Míl marchent jusqu'à Tailtiu. Là, ils envoient des messages et des devins demander la moitié de l'Irlande aux Túatha Dé Danann, bien qu'Éremón déclare qu'il ne partagerait pas l'Irlande avec eux. Amairgin se propose alors pour leur parler et va les rencontrer. Mac Cuill lui demande les détails de son voyage, qu'il raconte jusqu'à la bataille de Slíab Mís. Amairgin lui demande s'il veut combattre le lendemain, ce à quoi il répond en prophétisant la défaite misérable des Milésiens. Ensuite, les Túatha Dé Danann demandent à leur druide et leurs hommes de science quelle armée serait défaite dans cette bataille. Leurs deux druidesses, Bé Cuill et Danann, leur disent alors qu'elles ne savent pas quel parti serait défait, mais elles prophétisent que seize seigneurs et que deux milles champions autour d'eux mourraient par les Túatha Dé Danann, sans pour autant dire si leurs pertes seraient plus ou moins grandes que les leurs. Le texte se termine abruptement<sup>4226</sup>.

### 1. 1. d. Le règne des premiers rois milésiens sur l'Irlande.

La période qui suit la victoire des Fils de Míl sur les dieux d'Irlande voit une discorde apparaître entre les deux principaux frères survivants. Voici ce qu'en dit *a* :

Il y eut une dispute entre les Fils de Míl concernant la souveraineté qui était partagée par Éber et Érimón. Amairgin fut amené à eux pour juger entre eux et il dit : « l'héritage du chef, Donn, pour le second, Érimón et son héritage pour Éber après lui. Mais Éber n'accepta pas cela – seulement une division de l'Irlande. Ceux-ci sont les trois premiers jugements qui furent donnés parmi les Fils de Míl en Irlande : le jugement qu'Amairgin donna à Tara, cette décision au Slíab Mís et la décision qu'Amairgin donna en Cen tSáile en Munster sur les cerfs, les chevreuils et les quadrupèdes, comme le poète dit :

C'est ici qu'Amairgin rendit son jugement –  
ses voisins ne le cachent pas  
à Áth Málann, honneur sans décrépidité,  
entre les armées des Fils de Míl.

À chacun d'entre eux, il donna sa part,  
comme ils étaient en train de chasser,  
chacun d'eux reçut ce qui lui était dû  
par la sentence du noble Amairgin.

Le cerf à qui est infligé la première blessure, cela est connu,  
Que ce soit un homme ou un chien qui déchire la peau,  
le cuissot pour le chien du cerf, c'est la coutume sans faute,  
Voilà qu'arrive ce qui leur a été lancé.

Les flancs pour l'écorcheur, s'il réussit,  
la courte nuque pour l'arme,  
les pattes du cerf pour le chien pisteur,  
la sienne serait une partie qui n'est pas augmentée.

Les tripes pour l'homme qui vient en dernier,

---

4226 *Tochomlad mac Miledh a hEspain i nErind* §§4-9 = Dobbs 1937 : 55-68, 73-87.



que l'affaire lui plaise ou non,  
il est certain qu'il n'a pas de titre  
à participer au partage

Une répartition identique pour chacun  
à part cela – ce n'est pas une pratique trompeuse –  
sans excès d'un côté ou de l'autre  
cela est le jugement qu'Amairgin rendit ici<sup>4227</sup>.

Seuls *D* et *c* connaissent les circonstances du partage et de manière comparable<sup>4228</sup>.

Cela aboutit au partage suivant, d'après *a* :

À la fin, il y eut six chefs au sud et sept chefs au nord qui vinrent ici ; et Éber eut la souveraineté sur le Sud et Érimón la souveraineté sur le Nord. Les six dans le Sud furent Éber lui-même, Lugaid, fils d'Íth, Etán, fils d'Oicce, Ún, fils d'Uicce, Caicher, fils de Fulmán. Les sept dans le Nord étaient Érimón, Ébern fils d'Ír, Amairgin, Gosten, Sétga, Sobairce et le septième fut Surge. C'est de ce sujet que Roigne le poète, le fils d'Ugaine Mór, parla à Mál, fils d'Ugaine, son frère, quand Mál lui demanda : « Chante ton expédition ». Alors Raigne dit : [suit alors le poème LXXVI]

Ou peut-être que ceux-là sont les douze qui sont mentionnés : les six fils de Míl et les six fils de Breogan, à savoir Érimón, Éber, Lugaid, Amairgin, Colptha, Ír, Brego, Bile, Fúat, Blad, Cualu, Cuailnge (...) <sup>4229</sup>.

Le nombre de douze chefs nous est donné également par *b* qui se base également sur le poème LXXVI<sup>4230</sup>. La recension *c* suit *a*<sup>4231</sup>, en ce qui concerne la tradition des douze chefs, mais lorsque *c* expose la tradition sur les douze chefs, elle diffère par la liste des fils de Míl dans les manuscrits B et *Lc*<sup>4232</sup>. Le premier hésite entre Lugaid et Airech, tandis que le second élimine complètement Lugaid de la liste des fils de Míl en le remplaçant par Airech, en se justifiant par le fait que « les érudits considèrent qu'Ír, fils d'Íth, fils de Breogan vint en Irlande avec Lugaid, fils d'Íth »<sup>4233</sup>.

En ce qui concerne *b*, la partition de l'Irlande est mentionnée au poème LXXIX :

(...) Avant la fin d'une année – ce fut une nouvelle mémorable –  
entre les chefs de ces puissantes troupes,  
en deux fois six parts – un mouvement agréable –  
ils divisèrent ainsi l'Irlande.

La moitié nord – un bruit sans tristesse –  
fut prise par le haut prince Érimón ;  
de Sruib Brain - qui marquait le territoire –  
sur chaque compagnie, jusqu'à la Boyne.

Ceux-ci sont les cinq hommes, qui établirent l'autorité,

---

4227 *Lebor Gabála Érenn* §406, LXXV = Macalister 1938-1956 : V 46-47, 118-121. Cen tSáile est l'actuel Kinsale, dans le comté de Cork (*DOG* s.v. cenn sáile).

4228 *Lebor Gabála Érenn* §§430 (D), 459 (c) = Macalister 1938-1956 : V 68-69, 94-95.

4229 *Lebor Gabála Érenn* §§407-408, LXXVI = Macalister 1938-1956 : V 46-47, 120-123.

4230 *Lebor Gabála Érenn* §432 = Macalister 1938-1956 : V 68-69.

4231 *Lebor Gabála Érenn* §460 = Macalister 1938-1956 : V 94-95.

4232 *Lebor Gabála Érenn* §461 = Macalister 1938-1956 : V 96-97.

4233 Cette liste de six fils de Míl est en effet problématique, car elle mentionne Lugaid comme étant implicitement un fils de Míl, c'est ce qui a poussé les rédacteurs de *c* à altérer cette tradition avec le nom d'Airech ou à la remplacer par celui-ci, en se fondant sur une tradition hétérodoxe qui fait d'Ír non pas le fils de Míl, mais d'Íth, introduisant là le problème de cette paternité qui exclut Ír de la liste des fils de Míl.

qui admirent de l'accompagner ;  
Amairgin, et le brillant Goscen,  
Setge, Suirge, Sobairche.

Éber, fils de Míl, une forteresse de faveurs,  
s'installa dans la moitié sud ;  
de la constante Boyne, un point marqué,  
jusqu'à la vague de la fille de Genann.

Ceux-ci sont les cinq hommes aux centaines [d'exploits] de bravoure,  
les seigneurs qui lui furent soumis,  
Etán et Ún, de par son très noble droit,  
Mantán, Caicher et Fulmán (...) <sup>4234</sup>.

Par la suite, dans F et dans c, il est dit que le partage porta également sur des artistes :

Ensuite, les deux Fils de Míl tirèrent au sort les artistes, c'est-à-dire un poète et un harpiste. Cir, fils d'Is, était le poète, et Onnoi le harpiste. À Éber échut le harpiste, si bien qu'ensuite, du Sud, vint toujours la douceur de la musique ; mais à Érimón échut le poète, si bien que c'est au nord qu'il y eut ensuite les maître des arts (*ollam-dána*). De cela, l'historien chanta la chanson :

Les six Fils de Míl, un honneur de dignité,  
qui prirent l'Irlande et Alba ;  
c'est avec eux qu'il vint ici  
un beau poète et un harpiste.

Cir, fils d'Is, fut le poète généreux,  
Onnoi le harpiste, également alerte,  
pour les Fils de Míl, un honneur brillant,  
le harpiste jouait d'une harpe.

Il y eut deux d'entre eux, qui, avec beaucoup de querelles,  
prirent la souveraineté sur l'Irlande,  
c'est ce que la compagnie dit ici,  
Éber et Érimón.

Ils tirèrent au sort sans défaite  
entre les deux très grands hommes d'art ;  
il échut à l'homme du Sud  
le séduisant harpiste complètement beau.

Il échut à l'homme du Nord  
l'érudit aux puissants pouvoirs ;  
si bien que dans le Nord, dès lors, il assura  
la dignité et la connaissance.

La douce musique des cordes, une beauté immuable,  
au sud, dans la partie méridionale de l'Irlande ;  
cela sera jusqu'au puissant Jugement –  
c'est ce que l'histoire relate <sup>4235</sup>.

La recension a signale par la suite la création de certaines forteresses :

---

4234 *Lebor Gabála Éirenn* LXXIX §§7-11 = Macalister 1938-1956 : V 126-127. Srúib Brain est le point le plus septentrional de la péninsule d'Inishowen dans le comté du Donegal (*DOG* s.v. srúib brain 2). La vague de la fille de Genann est le site de Tonn Clidna (cf. p. 143).

4235 *Lebor Gabála Éirenn* §§470 (F), 481 (c), LXXXIII = Macalister 1938-1956 : V 154-155, 164-165, 416-419.

Dans l'année après [le partage de l'Irlande], [fut] la construction de Dún Étar par Suirge, de Dún Finne par Caicher, de Delginis de Cualu par Sétga et de Dún Náir du Slíab Modoirn par Gosten<sup>4236</sup>.

Une liste étendue de ces forteresses nous est donnée par *b* et par le poème LXXIX qui le suit :

Les Fils de Míl divisèrent l'Irlande en deux parts entre eux. En cette année fut élevé Ráith Bethach en Argatros, au-dessus de la Nore, et Ráith Oinne en Laigin, par Érimón ; et Ráith Fuamain en Laigin par Éber ; la chaussée d'Inber Mór sur le territoire des Uí Enechlais de Cualu par Amairgin ; la construction de sa forteresse par Sobairche dans l'anse marine du Dál Riada ; de Dún Delginis par Sétga, de Dún Etar par Suirge, de Carrac Bladraige par Mantán, de Dún Airdfinne , à l'ouest de l'Irlande, par Caicher, du Ráith Rígbaird en Muirisc par Fulmán, de Carrac Árda Fetaig par Én, fils d'Oicce, de Ráith Árda Suird par Etán, fils d'Oicce, en Fánat, de Cathair Náir en Slíab Mis par Goiscen.

(...) En cette année quand ils voyagèrent  
les forts royaux furent creusés  
par les Fils de Míl, une réserve de promesses,  
après la partition nouvelle de l'île d'Irlande.

Ráith Bethach fut creusé de ce côté,  
par Érimón en Argatros ;  
creusé par Éber, abondant en valeur,  
Ráith Beoin sur la plaine du Laigen.

La chaussée d'Inber Mór, une grandeur des mers,  
fut creusée par Amairgin Glúngel ;  
et la fondation, une brillante armée,  
de son fort par Sobairche.

Suirge des courants, qui répand la valeur,  
fonda le noble Dún Edar ;  
Caicher des batailles, une armée plaisante,  
prit Dún Inni à l'ouest de l'Irlande.

Par Mantán, une brillante action,  
la fondation de Carraig Blaraide ;  
Ráith Árda Suird – il en fut d'autant plus riche –  
fut creusé par Én, fils d'Oicce.

Par Sétga, qui impose le partage,  
fut [creusé] le loyal Dún Delginis de Cualu ;  
sur le Slíab Mis, après les courants de la fortune,  
une noble forteresse fut faite par Goiscen

Ráith Rígbaird sur le bon Muirisc,  
que fit Fulmán le prince véridique,  
La forteresse de Carraig Fethaige, cela est clair,  
fut la grande œuvre d'Étar, fils d'Oicce (...) <sup>4237</sup>.

4236 *Lebor Gabála Éirenn* §471 = Macalister 1938-1956 : V 154-155. Dún Étar se trouve à Howth, dans le comté de Dublin (*DOG* s.v. dún étar). Dún Finne se situe à Doonfenny, dans la baronnie de Tirawley, dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. dún fine). Delginis de Cualu est un fort localisé sur Dalkey Island, dans le comté de Dublin (*DOG* s.v. dún delginse).

4237 *Lebor Gabála Éirenn* §431, LXXIX §§12-18 = Macalister 1938-1956 : V68-69, 126-129. Ráith Bethach est l'actuelle localité de Rathbeagh and moat, dans le comté de Kilkenny (*DOG* s.v. ráith bheothaigh). Ráith Oinne est l'actuel Rathdown, dans le comté de Wicklow (*DOG* s.v. ráith oind 1). Ráith Fuamain est en Leinster sans que sa localisation soit plus précise (*DOG* s.v. ráith fuamain). La chaussée d'Inber Mór se trouve dans la baronnie d'Arklow dans le comté de Wicklow (*DOG* s.v. inber mór). Carrac Bladraige semble être la même que Carrac Brachaide, qui se situe à Carrickabraghy, dans le comté du Donegal (*DOG* s.v. carrac bladraige, carrac brachaide). Ráith Rígbaird a différentes localisations situées dans les comtés de Sligo ou de Mayo, sans qu'il soit possible d'identifier celui de notre texte (*DOG* s.v. ráith rigbairt). Carrac Árda Fetaig est sans doute à proximité de la forteresse d'Ún, Rath Úin, à Ragoon,

La construction des forteresses apparaît dans *c*. Ici, le premier paragraphe concerné est similaire à *b* et s'arrête à la fondation de la forteresse de Dún Delginis par Sétga, ensuite les manuscrits diffèrent sur le paragraphe suivant. Le manuscrit B reprend alors la version de *a*, tandis que *Lc* continue *b*<sup>4238</sup>.

La recension *a* nous donne le dénouement final du différend existant entre Érimón et Éber. Citons la version de *N* :

(...) À la fin de l'année après cela (qui est après la bataille de Tailtiu), une bataille fut menée entre Érimón et Éber sur la plaine d'Airgetros, une lutte pour Druim Clasaig en Uí Máine, Druim Bethaig en Moenmag et Druim Fingin en Munster, à cause de leur fertilité. Éber Find, fils de Míl tomba dans cette bataille et c'est ici que tombèrent de l'autre côté Goisten, Sétga et Suirge, les trois chefs<sup>4239</sup>.

La version de *F* donne substantiellement les mêmes détails tout en citant les poèmes LXXIV, LXXV et LXXVI<sup>4240</sup> pour justifier ces faits. Elle ajoute cependant que c'est sur la Tenuis, entre les deux plaines d'Uí Failge que cette bataille fut menée<sup>4241</sup>. Les recensions *b* et *c* disent la même chose que *F*, si ce n'est qu'elles précisent que la bataille fut menée sur la Tenuis en Uí Failge, sur les bords de Brí Dam à Tóchar-etir-dá-mág<sup>4242</sup>.

Keating suit *b* de façon générale en résumant la liste des chefs de chacun et en donnant leurs constructions. Il donne également, d'après certains historiens, une autre division de l'Irlande : à Éber les deux Munster, à Érimón la province du Connacht et celle du Leinster, tandis qu'Éber, fils d'Ír et les autres chefs venus avec les deux principaux recevaient la province de l'Ulster. Keating signale qu'il est plus disposé à croire cela, car les différentes tribus descendant de ces chefs habitent en effet ces provinces. Le différend au sujet du poète et du harpiste, tel qu'il apparaît dans *F* est aussi mentionné par Keating. Après cette mention, il donne les noms des vingt-quatre serviteurs de fils de Míl, signalant au passage qu'ils ont défriché vingt-quatre plaines puisqu'il s'agit de leurs éponymes. Il signale rapidement ensuite la mention de Tea et la construction de Tara. Il donne aussi une version similaire à *b* de la bataille entre les deux frères, mais il cite également la bataille d'Airgetros, d'après

---

dans le comté de Galway (*DOG* s.v. carrac fethaighe). Ráith Árd Suid est situé à Donaghmore dans le comté de Limerick (*DOG* s.v. ráith arda súird). Cathair Náir (*DOG* s.v. ráith bheothaigh). La localisation du Ráith Beoain n'est pas connue.

4238 *Lebor Gabála Éirenn* §§482-483 = Macalister 1938-1956 : V164-167.

4239 *Lebor Gabála Éirenn* §§471 = Macalister 1938-1956 : V 154-157. La plaine d'Airgetros se trouve à proximité de Rathbeagh, dans le comté de Kilkenny (*DOG* s.v. airgetros). Druim Clasaig forme la série de collines qui traverse les paroisses de Drum et Taghmaconnell dans le comté de Galway (*DOG* s.v. druim clasach). Druim Bethaig est le massif de collines situé à proximité de Loughrea, dans le comté de Galway (*DOG* s.v. druim bethaig). Druim Fingin est l'actuelle Droumfineen qui s'étend de Castlelyons, dans le comté de Cork, jusqu'à Ringoguanagh dans la Baie de Dungarvan, dans le comté de Waterford (*DOG* s.v. druim fingin 1).

4240 *Lebor Gabála Éirenn* LXXIV-LXXVI = Macalister 1938-1956 : V 116-123.

4241 *Lebor Gabála Éirenn* §§471 = Macalister 1938-1956 : V 154-157.

4242 *Lebor Gabála Éirenn* §§476 (*b*), 484 (*c*) = Macalister 1938-1956 : V 160-161, 166-169. Tóchar-etir-dá-mág se situe à Ballintogher, près de Geashill, dans le King's County (*DOG* s.v. tóchar etar dá mag).

certain historiens et un quatrain. Ó Cléirigh suit aussi *b* avec deux poèmes et suit alors l'histoire de la dispute au sujet du poète et du harpiste et le poème explicatif<sup>4243</sup>.

Une fois son frère mort, Éremón commence son règne sans partage sur l'Irlande, dont les grandes lignes sont connues de *a* et *c*:

Érimón prit la souveraineté sur l'Irlande et deux forts royaux furent creusés par lui, à savoir Ráith Oind dans le pays de Cualu et Ráith Bethaig sur la Nore. Il donna la royauté sur la province des Gailioin à Crimthann Sciathbél des Domnann ; il donna la royauté du Munster aux quatre fils d'Éber, c'est à dire Ér, Orba, Fergna et Ferón. Il donna la royauté sur la province du Connacht à Ún, fils d'Uicce, et à Etán ; il donna la royauté de la province d'Ulster à Éber, fils d'Ír, de qui viennent les Ulaid d'Emain<sup>4244</sup>.

Une fois mise en place la répartition des royautés, selon la quadruple division de l'Irlande, le *LGÉ* passe à l'énoncé des créations qui eurent lieu durant son règne :

C'est au temps d'Érimón [qu'il y eut] la fondation de Dún Sobairce, Dún Cermna, Dún Binni et Carraig Brachaidhe en Murbolg par Mantán, fils de Caicher ; et la fondation de la chaussée d'Inber Mór dans le pays des Ui Enechlais de Cualu par Amairgin, fils de Míl ; et la fondation du Ráith Sailech en Fánat par Fulmán, et du Ráith Rígaird en Muireasc par Etán, fils d'Oicce, et du Ráith Croich en Árd Eitig par Ún, fils d'Uicce. C'est en ce temps là que jaillirent les sept Ríges du Laigin, les sept Brosnas d'Éile, d'Eithne en Ui Néill et des trois Sucs en Connacht, aussi du Loch Riach et du Loch Réin, et du Loch Cimme et du Loch Finnmaige en Connacht, du Loch Dá Cáech en Laigin, du Loch Laig en Ulaid, du Loch Buadach en Cera et du Loch Gréine. De ces sujets le poète chanta cela :

« Au temps d'Érimón le sage  
la fondation, avec manifestations d'agriculture,  
du pluvieux Dún Sobairce,  
de Dún Binne et Dún Cermnai.

Furent creusés par lui deux forteresses d'un grand seigneur,  
en Airgetros dur et sauvage ;  
à la forteresse du fameux Crofind,  
Ráith Ainnin et Ráith Bethaig.

La fondation de la chaussée de Tuir Dílend,  
ce n'était pas une route agréable pour défiler au son des trompettes,  
une route de grandes entrées dans le Sud avec des sourires,  
Inber Mór sur la frontière de Cualu.

La fondation du rocher tordu  
de Bladraige de la mer généreuse,  
le jaillissement des neuf Ríges aux environs de Rosmag,  
le jaillissement des neuf Brosnas d'Éile.

Le jaillissement d'Eithne sur le feuillage de Bith,  
Le jaillissement des trois courants de Suc ;  
avec une prise d'otages sous la menace d'incursions ;  
et le jaillissement de sept lacs.

Loch Laiglinne par lequel il fut noyé,  
Loch Cimme avec des centaines de brumes,  
Loch Dá Caech, une avancée sans pillage,  
le spacieux Loch Rein, Loch Riach (...) »<sup>4245</sup>.

4243 *Do Ghabhálaibh Érend* §§190-192 = Macalister – Mac Néill 1916 : 270-285 ; *Foras feasa ar Éirinn* I 23 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 96-105.

4244 *Lebor Gabála Érenn* §§472 (a), 486 (c) = Macalister 1938-1956 : V 156-157, 168-171.

Cependant, le terme du règne d'Érimón est marqué par les conflits, nous citerons F :

Une bataille fut menée entre Amairgin et Caicher à Cúl Caichir et Caicher tomba là. Une bataille fut menée entre Érimón et Amairgin, à savoir la bataille de Bile Tened en Mide, et Amairgin, le juge et le poète, tomba là. La bataille de Comraide fut gagnée par Érimón, c'est là que tombèrent Én et Étán, les deux fils d'Oicce, et Ún, fils d'Uicce.

Ensuite, Érimón mourut à Airgetros, et sa tombe fut creusée là, et sa pierre fut levée, à Ráith Bethaig sur la Nore, à la fin de la dix-septième année de son règne. De cela, Eochaid chanta :

« Prince Érimón le jeune guerrier,  
sa tombe fut creusée après le moment de sa mort ;  
dans le pays argenté de Ros Airget  
sur Mag Cetne des cochers »<sup>4246</sup>.

Keating reprend les mêmes informations que *b* et signale en outre la division provinciale de *a* comme provenant de certains historiens<sup>4247</sup>.

Les fils aînés d'Érimón apparaissent avec leur mère, peu après le naufrage de Donn. Citons *a* :

Cependant, Odba, fille de Míl, mère des trois fils d'Érimón, à savoir Muimne, Luigne et Laigne, c'est elle qu'Érimón délaissa, en prenant Tea à sa place. Mais Odba vint depuis le sud dans un navire, avec ses fils et ils la soutinrent jusqu'à sa mort, ce qui explique Odba. En ce qui concerne Tea, fille de Lugaid, fille d'Íth, c'est elle qu'Érimón prit à la place d'Odba et elle dû choisir un tertre en Irlande comme sa part du mariage. C'était le prix du mariage qu'elle choisit, Druim Chain, c'est-à-dire Temair. *Tea Mur*, « le Mur de Tea, fille de Lugaid, fils d'Íth ». Lugaid, à savoir *Lug Íth*, car « Lug fut moins que son père »<sup>4248</sup>.

---

4245 *Lebor Gabála Éirenn* §§473 (*a/m*), 478-479 (*Y/Lbm*), 487 (*c*), = Macalister 1938-1956 : V 156-159, 162-163, 170-173. Seul *a* fait suivre la prose du poème LXXXVII (= Macalister 1938-1956 : V 420-423). *Y* et *Lbm* ne reprennent pas la liste des forteresses creusées, mais donne comme jaillissements ceux du Loch Cimme, Buadaig, Baga, Réin, Finnmaige, Gréine, Riach et Dá Cáech en Laigin et du Loch Láig en Ulaid, celui d'Eithne en Ui Néill entre Mide et Tethba et celui de Fregabail entre le Dál nAraide et le Dál Riata. La recension *c* se base sur *a* et *Y/Lbm*, si ce n'est que la version de *Lc* se termine juste après la mention de la construction de Carraig Bladraige. Dún Sobairce est sans doute l'actuel Dunseverick dans le comté d'Antrim (*DOG* s.v. dún sobairche). Dún Cermna est situé sur le promontoire du Old Head of Kinsale dans le comté de Cork (*DOG* s.v. dún cermna 1). Dún Binni n'a pas de localisation plus précise que celle de notre texte (*DOG* s.v. dún bindi). Les sept Ríges du Laigin est la rivière Rye (*DOG* s.v. ríge). Les sept Brosnas d'Éile est la rivière Brosna qui se jette dans l'estuaire de la Shannon (*DOG* s.v. brosnach 2). L'Eithne en Ui Néill est la rivière Inny qui s'écoule du Lough Sheelin jusqu'au Lough Ree (*DOG* s.v. ethne 1). Les trois Sucs en Connacht forment la rivière Suck (*DOG* s.v. suca). Le Loch Riach est l'actuel Loughrea dans le comté de Galway (*DOG* s.v. loch riach 1). Le Loch Réin est l'actuel Lough Reane dans le comté de Leitrim (*DOG* s.v. loch réin). Le Loch Finnmaige est l'actuel Lough Finvoy dans le comté de Leitrim (*DOG* s.v. loch finnmaige). Le Loch Laig est l'actuel Lough de Belfast (*DOG* s.v. loch láig). Le Loch Buadach est le Lough Boy dans le comté Mayo (*DOG* s.v. loch buadaich). Le Loch Gréine est l'actuel Lough Graney dans le comté de Clare (*DOG* s.v. loch gréine). Le loch Baga est l'actuel Lough Baah dans le comté de Roscommon (*DOG* s.v. loch baadh).

4246 *Lebor Gabála Éirenn* §§474-475 (*F*), 477(*b*), 478 (*Y/Lbm*), 486-487 (*c*), 488 (*B*), 489 (*c*) = Macalister 1938-1956 : V 158-163, 168-175. Le poème LXXXVIII (= Macalister 1938-1956 : V 422-423) n'est présent que dans *F* et *c*. La recension *b* reprend les mêmes informations, si ce n'est qu'elle place la bataille de Cúl Caichir un an après la mort d'Éber ; la bataille de Bile Tened un an après la précédente ; qu'elle place, trois ans après la bataille de Breogan en Femen où Fulmán et Mantán sont tués par Érimón ; que la bataille de Comraide prend place quatre ans plus tard et, finalement, la mort d'Érimón, sept ans plus tard. La recension *c* suit la leçon de *b*. Cúl Caichir se trouve sans doute à Coolcair dans le comté de Monaghan (*DOG* s.v. cúl caichir). Bile Tened est l'actuelle localité de Billywood dans le comté de Meath (*DOG* s.v. bile tened).

4247 *Foras feasa ar Éirinn* I 23 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 96-99.

4248 *Lebor Gabála Éirenn* §§396 (*a*), 443 (*c*) = Macalister 1938-1956 : V 38-41, 82-83. Le poème LXXXI inclus dans *c* est en fait le premier poème consacré à Tara dans les Dindshenchas que nous présenterons dans la partie consacrée aux Milésiens dans cette tradition toponymique. Odba est le tumulus qui se trouve à proximité de la moderne Navan, dans le comté du Meath (*DOG* s.v. odba 1).

La recension *b* ne contient que dans *D* les informations concernant Odba et ses fils<sup>4249</sup> et mentionne Tea dans un paragraphe ultérieur :

Tea, fille de Lugaid, fille d'Íth, épouse d'Érimón, fils de Míl, c'est elle qui demanda à choisir une colline pour elle en Irlande, comme douaine ; pour qu'elle puisse y être enterrée et qu'elle puisse être un patrimoine pour sa progéniture pour toujours. *Tea Mur*, à savoir « le Mur de Tea »<sup>4250</sup>.

À ces fils, *r*, *l* et *c* en ajoutent deux autres Palap et Írial Fáid. La version de *Lc* du même paragraphe ajoute également les choses suivantes :

(...) Et il [Írial] est appelé Núadu Airgetlám. Núadu Airgetlám avait deux fils, à savoir Glas, de qui viennent les SílnArgetrois, et Fir Nuadat. Et ils [les fils aînés d'Érimón] prirent la souveraineté sur l'Irlande ; Núadu n'était pas en association avec eux, car il était jeune et il n'y eut pas de troubles à cause de la division parmi eux, à cause de sa piété envers ses frères. Mais il avait l'habitude de nourrir et de vêtir chaque enfant né de lui et il supprima les enfants de l'un et augmenta ceux de l'autre pour leur dévotion ; c'est pourquoi les poètes disent que chaque famille royale qui est en Irlande est de la descendance de Núadu Airgetlám, sauf les Eoganacht<sup>4251</sup>.

Après la mort d'Éremón, ses trois aînés prennent le pouvoir en Irlande ; cela est attesté par les trois rédactions. Sur leur règne, seul *a* dit qu'ils se partagèrent l'Irlande en trois, tandis que les deux autres recensions parlent d'un pouvoir en commun. Les trois versions parlent également de la mort de Muimne à Cruachu (*a*, *c*) ou Mag Cruachan (*b*) ; seules *a* et *c* mentionnent sa mort de maladie. Les deux autres frères meurent des mains des quatre premiers fils d'Éber à la bataille d'Árd Ladrann. Leur règne est donné comme ayant duré trois ans, sauf dans *B*, où il s'agit de quatre ans. À part *a*, les autres recensions disent qu'ils ne laissèrent pas de progéniture<sup>4252</sup>.

Les quatre fils d'Éber ont ensuite un règne qui est omis par *b*, donné comme durant une saison (*a*, *B*) ou la moitié d'une année (*m*, *Lc*). Leur court règne explique qu'ils soient omis dans les chroniques ou les annales selon une glose de *Lc*<sup>4253</sup>.

Ils sont tués durant la prise de pouvoir d'Íriel Fáid, en vengeance de ses frères. Durant son règne, douze plaines sont défrichées et sept forteresses royales sont construites. Il gagne successivement la bataille d'Árd Inmaith en Tethba contre Suirge, fils de Dub ; celle de Tenmag contre Eochaid Ehcenn, roi des Fomóire ; et celle de Lochmag contre Lug Roith, fils de Mofemis. Il meurt finalement la dixième année de son règne à Mag Muaide, d'après *a*. La recension *b* ajoute qu'une année après la fin de la construction des forteresses, il y eut l'éruption des trois Finn et des trois Comge sur le pays et que c'est un an après cela que se place la bataille d'Árd Inmaith, où son adversaire est Stirne, fils de Dub, fils de Fomor, ainsi que les deux autres batailles. Un après cela, il y a l'éruption de la Suir et de la Féil Erere en Munster. Sa mort est placée un an après cela. La

---

4249 *Lebor Gabála Érenn* §417 = Macalister 1938-1956 : V 56-57.

4250 *Lebor Gabála Érenn* §423 = Macalister 1938-1956 : V 62-63.

4251 *Lebor Gabála Érenn* §385 = Macalister 1938-1956 : V 24-27.

4252 *Lebor Gabála Érenn* §499 = Macalister 1938-1956 : V 186-189.

4253 *Lebor Gabála Érenn* §500 = Macalister 1938-1956 : V 188-189.

recension *c* suit *b* et remplace le nom de la première bataille par celui d'Árd Finmaige et son adversaire par Sirge, fils de Dub, fils de Fomor. Dans la deuxième série d'éruptions est ajoutée celle de l'Eocha. Un nom alternatif de Mag Muaide est donné : Edareu<sup>4254</sup>.

Son fils, Ethriel, lui succède et défriche six (*a*) ou sept (*b/c*) plaines. Il meurt dans la vingtième année de son règne, dans la bataille de Rairiu, face à Conmáel, fils d'Éber, qui venge ainsi son père<sup>4255</sup>.

Conmáel est signalé comme le premier roi d'Irlande venant du Munster. Il mène vingt-cinq batailles contre les descendants d'Éremón et règne pendant trente ans, jusqu'à ce que Tigernmas, fils de Fallach/Follach, le tue à la bataille d'Óenach Macha, en vengeance pour son père et son grand-père. La recension *b* ajoute simplement que sa tombe fut creusée au sud de l'Óenach Macha, au lieu dit « la Tombe de Conmáel<sup>4256</sup>. C'est lui le dernier descendant direct des fils de Míl à régner.

### 1. 1. e. La descendance des Fils de Míl dans le *LGÉ*.

Puisque le *LGÉ* est une histoire du peuple irlandais le faisant venir lors de l'invasion milésienne, il est naturel que cette dernière prise de l'Irlande explique, à travers la descendance de différents Fils de Míl, les liens généalogiques entre ceux-ci et les différents groupes existants durant la période médiévale.

Ainsi, la généalogie suivante est donnée dans *a* pour Éremón :

---

4254 *Lebor Gabála Érenn* §501, XCIII = Macalister 1938-1956 : V 188-195, 426-431. Ces douze plaines sont Mag Rechet, qui est l'actuel Morrett dans le Queen's County (*DOG* s.v. mag rechet) ; Mag Éile, qui est peut-être Moyally dans le comté du Westmeath (*DOG* s.v. mag n-éle 1) ; Mag Commair, qui est de nos jours Muckamore dans le comté d'Antrim (*DOG* s.v. mag comair) ; Mag Sléibe, qui peut se lire aussi Mag Séle est sans doute la plaine de la rivière Sele ou de la Blackwater, dans le comté de Meath (*DOG* s.v. mag séle) ; Mag Sanais n'est pas localisable, si ce n'est qu'elle est en Connacht (*DOG* s.v. mag sanais) ; Mag nDairbrech semble être situé dans le comté du Westmeath (*DOG* s.v. mag dairbrech) ; Mag Techet, se situe sur le territoire de Moygoish, dans le comté du Westmeath (*DOG* s.v. mag rechet) ; Mag Lugna est situé sur le territoire du Glen Gaimin, c'est-à-dire la vallée de la rivière Roe, dans le comté de Londonderry (*DOG* s.v. mag lugna, glenn gaimen) ; Mag Faithne est situé sur le territoire d'East Oriel, dans le comté d'Armagh (*DOG* s.v. mag faithne) ; Mag Cuile Fedá est sans doute la région entourant le Lough Fea (*DOG* s.v. mag cúile fedá). En ce qui concerne Mag nInis, nous avons vu qu'elle existait du temps de Partholón (cf. n. 1596). Le Ráith Croich est situé à Mag nInis, sans plus de précision (*DOG* s.v. ráith croich). Le Ráith Bachair est situé en Latharna, c'est-à-dire la région de Larne dans le comté d'Antrim (*DOG* s.v. ráith bachair) ; le Ráith Chuingeda se situe à Islandmagee, dans le comté d'Antrim (*DOG* s.v. ráith cuingeda) ; le Ráith Modig et le Ráith Buirg sont situés à Sléchtmag, soit Raymoghly, dans le comté du Donegal (*DOG* s.v. ráith mothaig, ráith buirg) ; le Ráith Loichit est situé à Glascarn dans le comté du Westmeath (*DOG* s.v. ráith Lochaid). Árd Inmaith est en Tethba, c'est-à-dire une région couvrant partiellement le comté du Westmeath et le comté de Longford (*DOG* s.v. ard inmaith, tethbe). Tenmag est situé dans le Meath sans plus de précision (*DOG* s.v. tennmag). Lochmag est sans doute l'actuel Loughmoe, dans le comté du Tipperary (*DOG* s.v. loch mag 3). Mag Muaide est la plaine traversée par la rivière Moy, en particulier dans sa partie terminale, dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. mag muaide 1). La Suir est la rivière du même nom, localisée en Munster (*DOG* s.v. siúr). La Feil Erere est la rivière Feale qui coule également en Munster (*DOG* s.v. féil). L'Eocha est une rivière non identifiée du Munster (*DOG* s.v. eocha).

4255 *Lebor Gabála Érenn* §502, XCIV = Macalister 1938-1956 : V 194-199, 430-431. Il défriche Tenmag et Lochmag – deux lieux d'une victoire de son père ; Mag Lugair et Mag Belaig sont situées dans l'Upper Toome, dans le comté d'Antrim (*DOG* s.v. mag lugad 1, mag belaig) ; Mag Geisille est actuellement Geashill, dans le King's County (*DOG* s.v. mag gesilli) ; Mag Roth se situe à Moira, dans le comté de Down (*DOG* s.v. mag rath). La septième plaine défrichée présente dans *b/c* est Mag Ochtair se situe dans la région de Cloncurry dans le comté de Kildare (*DOG* s.v. mag ochtair).

4256 *Lebor Gabála Érenn* §504, XCV = Macalister 1938-1956 : V 198-201, 430-433.



Et pour Éremón, le chef de l'expédition, de lui est le Leth Cuinn, à savoir les quatre familles de Temair : Conall, Colmán, Eogan et Aed Sláine. De lui sont les trois Connachta, les Airgialla, les Laigin, les Osraige, les Déissi du Mumu, les Ernai du Mumu, de qui sont la progéniture de Deda, aussi bien que de Conaire Mór avec ses enfants (savoir les hommes d'Alba et du Dál Riata), les Muscraige, les Corco Baiscinn. Et des Ernai du Mumu sont les Dál Fiatach, les rois d'Ulaid ; Ceux-ci sont la progéniture d'Érimón. D'eux sont aussi les Fotharta, de qui viennent Brigit et Fintan de Cluain Eidnech, les Uí Ailella et les Uí Cheocháin (...)<sup>4257</sup>.

Dans *b*, cette généalogie est identique, excepté la désignation des Uí Néill du nord et de ceux du sud qui vient remplacer celle des quatre familles qui entourent Temair. En outre, les Corcu Duibne lui sont rattachés, alors qu'ils l'étaient à Éber, fils d'Ír, dans *a*<sup>4258</sup>. La recension *c* ajoute à *a* les Orbraige et les Corcu Duibne<sup>4259</sup>.

Le *LGÉ* donne, pour *a*, la descendance suivante pour Éber Finn :

Et d'Éber Finn, de sa progéniture sont les Dál Cais, les Dál Cein, les Delbna, les Déissi du nord, les Dál Moscorb, les Dál Mathra *utquidam putant* les Ui Derduib, les Cathraige, les Éile, la Túath Tuirbi, les Eoganacht de Caissel, les Eoganacht d'Áine, les Eoganacht de Loch Léin, les Eoganacht de Ráithlinn, les Eoganacht de Glenn Amain, les Eoganacht d'Ara et les Eoganacht de Ros Airgit. Ceux-ci sont la descendance d'Éber<sup>4260</sup>.

Dans *b*, ne sont signalées que les différentes branches des Eoganacht, les Dál Cais, les Dál Cein, les Delbna, auxquels viennent s'ajouter les Lemnaig d'Alba<sup>4261</sup>, tandis que *c* donne une généalogie identique à, si ce n'est les ajouts suivants : les Lemnaig d'Alba, les Eoganacht de Durlas Airthir Clíach, les Ciannachta du Sud et du Nord, les Luigne du Sud et du Nord, et tous les Gailenga « sauf quelques uns »<sup>4262</sup>. À cela, il faut ajouter le fait qu'il est dit, dans *Lc*, que les « Vieux Erna » - sans doute pour les distinguer des autres qui ne descendent pas d'Éber - sont donnés comme les descendants d'Ér, fils d'Éber<sup>4263</sup> ; alors qu'ailleurs, il est dit qu'Ér n'a pas eu de descendance<sup>4264</sup>.

La descendance d'Ír est signalée, dans *a*, comme étant la suivante :

Éber, fils d'Ír, de lui sont la progéniture d'Ollam Fotla et celle de Rudraige. Tous les Ulaid sont de sa descendance. De sa descendance sont les Conmaicne, les Ciarraige, les Corcomruad, les Corcu Duibne, les Dál Moga Ruith (c'est-à-dire les Fir Maige Féne), les Laigse du Laigin, les Araid Chlíach et les sept Sogains<sup>4265</sup>.

La recension *b* ne signale pas Éber, fils d'Ír, mais directement son père avec pour descendance toute la progéniture de Rudraige, fils de Sitric, avec parmi eux les nombreuses communautés (*il-tuatha*) qui descendent de Fergus mac Roich et de Conall Cernach<sup>4266</sup>. Dans *c*, la descendance qui est donnée à Éber, fils d'Ír, est similaire à celle donnée par *a*, si ce n'est qu'elle lui retire les Corcu

---

4257 *Lebor Gabála Érenn* §401 = Macalister 1938-1956 : V 42-43.

4258 *Lebor Gabála Érenn* §425 = Macalister 1938-1956 : V 64-65.

4259 *Lebor Gabála Érenn* §451 = Macalister 1938-1956 : V 88-89.

4260 *Lebor Gabála Érenn* §405 = Macalister 1938-1956 : V 44-45.

4261 *Lebor Gabála Érenn* §426 = Macalister 1938-1956 : V 66-67.

4262 *Lebor Gabála Érenn* §456 = Macalister 1938-1956 : V 92-93.

4263 *Lebor Gabála Érenn* §454 = Macalister 1938-1956 : V 90-91.

4264 *Lebor Gabála Érenn* §500 = Macalister 1938-1956 : V 188-189.

4265 *Lebor Gabála Érenn* §400 = Macalister 1938-1956 : V 42-43.

4266 *Lebor Gabála Érenn* §428 = Macalister 1938-1956 : V 66-67.

Duibne et qu'elle lui ajoute les Uaine et la progéniture de Conchobar et de Celtchar<sup>4267</sup> Cependant, Lc nous donne une généalogie différente d'Ír :

(...) Les érudits estiment que Ír, fils d'Íth, fils de Breogan, vint en Irlande avec Lugaid, fils d'Íth. De la progéniture d'Ír, fils d'Íth sont les Muscraige, les Corcu Baiscinn, les Corcu Duibne et beaucoup d'autres peuples en dehors de ceux-ci.<sup>4268</sup>

On peut remarquer que les Muscraige, les Corcu Baiscinn et, dans *b*, les Corcu Duibne sont ailleurs donnés comme des descendants d'Éremón.

Les trois recensions du *LGÉ* donnent la même descendance pour Lugaid mac Ítha :

Lugaid, fils d'Íth, cinq peuples descendent de lui, à savoir la famille de Dáire Doimthech, à savoir les cinq Lugaid : Lugaid Cal, de qui viennent les Calraige du Connachta, Lugaid Corr de qui viennent les Corpraige, Lugaid Corp de qui viennent les Dál Coirpre de Clíu, Lugaid Oircthe de qui viennent les Corcu Oirthi, Lugaid Láeg de qui viennent les Corcu Láegde (...) <sup>4269</sup>.

Dans *a*, Amairgin reçoit la descendance suivante :

(...) d'Amairgin sont les Corcu Achraich en Éile, les Orbraige, les Corcu Airthbinn et les Corcu Airtbi<sup>4270</sup>.

Dans *b* et B<sup>4271</sup>, la même descendance est donnée, tandis que Lc donne :

(...) de lui sont les Corcu Athraich en Éile (...) et les Orbraige, à l'exclusion de la descendance de Fergus. De lui sont les Corcu Airtbinn, les Corcu Airtbi, les Ui Enechglais en Laigin, la Túath Loiguire sur le Loch Erne à Daiminis<sup>4272</sup>.

Les deux versions de *c* donnent également la descendance d'Airech Februa :

Airech Februa, fils de Míl, ceux-ci sont la descendance qui lui est attribuée, selon les hommes de savoir et d'art : les Ulaid, les Ciarraige, les Conmaicne, les Corcu Modruad, les Dál Moga Ruith, les Fir Muige Fene, les Corcu Ele, les Caenraige, les Corcu Soillcenn de Semne, les Odarraige, les Dál nAraide, les Dál Riata, les Albanaig et les sept Laigsi parmi les Laigin. Mais il y a une section de l'histoire contre cela qui estime (...) qu'ils sont de la progéniture d'Ír, fils de Míl, bien que leurs généalogies dérivent d'Airech Februa, fils de Míl. Ou peut-être qu'Ír lui-même avait pour nom Airech Februa<sup>4273</sup>.

D'autres écrits généalogiques parlant également des descendance des Milésiens seront examinées dans l'analyse des généalogies. Cependant, les autres sources concernant les Fils de Míl ne se limitent pas à ce genre d'écrit.

---

4267 *Lebor Gabála Éirenn* §450 = Macalister 1938-1956 : V 88-89.

4268 *Lebor Gabála Éirenn* §461 = Macalister 1938-1956 : V 96-97.

4269 *Lebor Gabála Éirenn* §§404 (a), 427 (b), 455 (c) = Macalister 1938-1956 : V 44-45, 66-67, 90-93.

4270 *Lebor Gabála Éirenn* §399 = Macalister 1938-1956 : V 42-43.

4271 *Lebor Gabála Éirenn* §§429 (b), 449 (B) = Macalister 1938-1956 : V 66-67, 86-87.

4272 *Lebor Gabála Éirenn* §449 = Macalister 1938-1956 : V 86-87.

4273 *Lebor Gabála Éirenn* §462 = Macalister 1938-1956 : V 96-97.

## 1. 2. Les autres sources concernant l'invasion des Fils de Míl et les traditions concernant la venue des Cruithne.

Ces autres sources de la conquête de l'Irlande par les Milésiens sont très diverses et échelonnées dans le temps. Nous les présenterons dans leur ordre chronologique relatif, en commençant par celles ayant le caractère épars le plus affirmé. Puis nous continuerons avec des textes plus complets avant de terminer par les textes britanniques faisant référence à cette invasion. Contrairement à la sous-partie précédente nous parlerons de certaines correspondances et différences entre ces textes et la tradition du *LGÉ*. Nous terminerons cette sous-partie par l'examen des différents récits concernant la venue des Cruithne en Irlande, qu'ils proviennent de la tradition du *LGÉ* ou des autres sources, pour permettre une meilleure compréhension du rapport entre ces récits périphériques au cœur du récit milésien.

### 1. 2. a. D'anciennes traditions parcellaires sur l'invasion milésienne.

Les plus anciennes mentions de figures milésiennes se présentent dans les poèmes généalogiques du Leinster, datés du VII<sup>e</sup> siècle, où Éremón apparaît et où l'Irlande est nommée « *iath nÉremoin* »<sup>4274</sup>.

Un autre poème appartenant au matériel milésien est le « *Moí coire coir Goiriath* », de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Dans celui-ci, Amairgin déclame les différentes étapes de la composition poétique qu'il compare à un chaudron. Il y fait référence à Éber Donn<sup>4275</sup>.

Ensuite, l'*Hymne de Fiacc*, daté des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, fait des Irlandais païens « *maicc Ebir maicc Erimon [sic]* »<sup>4276</sup>. Dans une glose de ce texte, cinq éponymes de l'Irlande sont nommées, les trois que nous avons vues dans le *LGÉ*, ainsi que Fáil et Elca et nous avons le début de la rencontre entre les Milésiens et l'une des déesses au Sliab Mis. Il y est dit qu'une fois arrivés sur cette montagne, ils voient une horde d'oiseaux aux ailes déployées<sup>4277</sup>. Une grande terreur saisie alors les Milésiens, puis une femme s'approche pour parler, avant que le texte ne s'arrête<sup>4278</sup>.

Le *Sanas Cormaic* fait plusieurs références à l'invasion milésienne. Ainsi, il explique à l'entrée « *Meisi* » que ce terme signifie « fantôme » (*urtroighe*), du fait du Sliab Mis où Banba, femme du fils de Cermait, forma des fantômes pour les Fils de Míl<sup>4279</sup>. À l'entrée « *Trefot* », il dit qu'il s'agit à la fois de l'Irlande, de l'île de Man et de l'Ecosse, d'où il est dit *trefot*, car il s'agit de trois mottes de terre qui furent ramenées de chaque pays et assemblées en un seul objet par le moyen de la magie.

---

4274 Cf. n. 3592-3594.

4275 *Le chaudron de poésie* = Breatnach 1981, Henry 1979-1980.

4276 *Hymne de Fiacc*, l. 37 = Stokes – Strachan 1901-1910 : II 316.

4277 Scowcroft (1988 : 10 n. 23) fait l'hypothèse d'un motif en lien avec l'Autre Monde.

4278 *Hymne de Fiacc*, glose l. 60 = Stokes – Strachan 1901-1910 : II 320.

4279 *Sanas Cormaic* §81 = Meyer 1912 : 119, cf. Stokes – O' Donovan 1868: 119-120.

La même notice indique que l'autre nom de Fótla était Fúata et que la première est l'une des trois reines de l'île, les deux autres (*Ere, Banba*) étant également nommées et il cite comme autorité les « conquêtes de l'Irlande »<sup>4280</sup>. En ce qui concerne « *Temair* », il cite l'étymologie du *LGE*, qui y voit le tertre de la fille de Lugaid. Il donne aussi comme étymologie possible un dérivé du grec *teomora*, c'est-à-dire *conspicio*. Il signale que *temair* est le nom donné à chaque lieu d'où il y a une vue remarquable, aussi bien dans une maison que dans une plaine<sup>4281</sup>.

Enfin, le *Cóir Anmann* explique plusieurs éléments de cette conquête de l'Irlande. Le nom Inis Elga donné à l'Irlande est expliqué comme provenant de *elg* « cochon », car c'est sous cette forme que l'île apparut à Íth du haut de la Tour de Breogan<sup>4282</sup>. De même, il est question de Conmáel qui est défini comme étant un roi qui adorait les chiens et possédait tous les chiens qui étaient en Irlande<sup>4283</sup>. Il est aussi question d'Éremón dont l'autre nom est donné comme étant Gede Ollgothach « Gede à la Puissante Voix », l'explication de ce surnom étant similaire à celle donnée plus loin dans le *dindshenchas* de Temair<sup>4284</sup>. Enfin, il est question d'Iréil Fáith dont le nom et la comparaison avec Núadu sont similaires à celles du *LGE*<sup>4285</sup>.

### 1. 2. b. Le *Longos do chenel Iafed* : un récit de la conquête milésienne d'après le *CDS*.

Ce court texte décrit l'arrivée difficile des Fils de Míl en Irlande, leur arrangement matrimonial et la liste de leurs serviteurs en des termes qui diffèrent de la tradition du *LGE* :

La flotte de la race de Japhet (*Longos do Chenel Iafed*), fils de Noé, alla des terres de Grèce jusqu'en Égypte où il furent avec Pharaon et ils atteignirent l'Irlande à la fin de deux années après que le Peuple de Dieu fut allé sur la Mer Rouge. Les historiens disent que c'est à Inber Dúin dans le territoire des Dál Riada en Murbolg qu'ils accostèrent en premier, mais un brouillard druidique, à savoir la fumée du druidisme, ne les laissait pas entrer dans le pays. Cependant, ils allèrent, ayant l'Irlande sur leur droite et ils abordèrent à Inber Scene. C'est là que Ér, le fils de Míl, vint à terre et il périt de cela. Le brouillard druidique le tua, sa tombe et son *heu*, c'est-à-dire sa pierre<sup>4286</sup>, furent installés. C'est de là que vient le nom Ériu qui a été donné à cette île, à savoir le heo de Ér, Ér-eo.

Ensuite, Eber et Éremón et douze princes avec eux s'installèrent dans le pays. Il y a quelques doutes s'ils amenèrent des femmes avec eux en dehors des filles de Pharaon, c'est-à-dire la femme d'Éber, qui est appelé *Scota*, et les autres. Les historiens racontent qu'il y avait une flotte de jeunes filles des Hébreux qui les rencontra en Irlande. Une tempête de la mer vint sur elles dans l'océan, à l'ouest de la Mer Tyrhénienne, si bien qu'elles vinrent en Irlande quelques temps avant les Fils de Míl. Alors, elles dirent aux Fils de Míl que leur propre pays devrait leur être préférable et qu'elles ne l'abandonneraient pas à moins qu'elles aient obtenu douaire pour leur alliance contractée. C'est pourquoi ce sont toujours les hommes qui achètent les femmes en Irlande, car dans le reste du monde les époux s'achètent mutuellement l'un l'autre.

Ensuite, les deux Fils de Míl se divisèrent l'Irlande entre eux. Avec chacun d'eux [il y avait] sept princes et douze paysans (*n-aitheach*). Ce sont donc les noms des paysans qui vinrent avec les Fils de Míl comme certains l'affirment : Mecha, Ladar, Medan, Piedasat, Rus, Caelna, Mag, Denae, Casa, Lión, Findu, Cear, Cuircne, Megma, Aulmib, Bren,

4280 *Sanas Cormaic* §1265 = Meyer 1912 : 110, cf. Stokes – O' Donovan 1868: 163.

4281 *Sanas Cormaic* §1212 = Meyer 1912 : 105, cf. Stokes – O' Donovan 1868: 157.

4282 *Cóir Anmann* §253 = Arbuthnot 2005-2007 : II 65, 138

4283 *Cóir Anmann* §5 = Arbuthnot 2005-2007 : II 3, 79

4284 *Cóir Anmann* §80 = Arbuthnot 2005-2007 : II 25, 101.

4285 *Cóir Anmann* §81 = Arbuthnot 2005-2007 : II 25, 101.

4286 Normalement *éo* signifie « if » et il y a quelques arbres qui furent plantés près de tombes de guerriers. À cause de cela, Hull (1933 : 158 n.4) se demande si *lia* ne glose pas *fert* « la tombe » ou si *i.* « c'est-à-dire » n'est pas une corruption de 7. La dernière explication donnerait « an excellent sense » à cette phrase.

Balcon, Forcriu, Gobar, Lugbai, Segdai, Selceann, Segmar et Eug. Cela est le nombre des serviteurs qui étaient avec eux<sup>4287</sup>.

Scowcroft considère que les éléments communs au *LGÉ* et au récit de l'invasion milésienne édité et traduit par Hull sont leur descendance de Japhet, leur présence en exil en Égypte lorsque Pharaon se noie dans la Mer Rouge, sa fille Scota (bien qu'elle soit ici la femme d'Eber), la migration suivante en Irlande, la résistance surnaturelle à leur débarquement, lequel est éventuellement accompli à Inber Scéne et la reconnaissance de douze seigneurs anonymes et de 24 serviteurs les accompagnant, mais dont les noms, différents de ceux en *ω*, ont été ajoutés en *m*<sup>4288</sup>. La correspondance des détails avec la tradition du *LGÉ* conduit Scowcroft à considérer que ce texte partage avec celle-ci une unité originelle, un développement séparé et des contacts intertextuels tardifs<sup>4289</sup>. Nous sommes globalement d'accord avec cette conclusion, à part en ce qui concerne l'unité textuelle originelle. Les divergences rencontrées entre ces deux traditions peuvent très bien provenir de variantes orales de l'invasion milésienne.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, B. Jaski a montré que le *Longos do Chenel Iafed* était un témoin de l'un des plus anciens états du récit de la venue des Gaels en Irlande. Un autre point commun qu'il établit entre ce texte et le périple des Gaels, depuis l'Égypte jusqu'à l'Irlande, tel qu'il est raconté dans l'*Historia Brittonum*, est le fait que dans ceux-ci, les Milésiens arrivent en Dál Riata<sup>4290</sup>.

Si l'on met en parallèle ce texte avec le poème que nous avons présenté précédemment, de nombreux points de concordance apparaissent. L'origine grecque des Fils de Míl précède leur arrivée en Égypte à l'époque de l'Exode hébraïque. Cela montre bien que le retour des Fils de Míl en Scythie, leurs errances et leur séjour espagnol sont bien un moyen de synchroniser l'arrivée des Fils de Míl en Irlande avec le règne d'Alexandre le Grand<sup>4291</sup>. Ici, le premier Milésien à mourir n'est pas Íth, mais Ér, qu'il faut comprendre comme une corruption de Ír<sup>4292</sup>. Ici, seuls deux autres Fils de Míl sont donnés, Éber et Éremón. Notons au passage que nous ne savons pas s'il s'agit d'Éber Donn ou Find, le premier ayant mené l'invasion avec Éremón, tandis que le second a partagé l'Irlande avec Éremón. De la même manière, dans les deux cas l'invasion arrive finalement à accoster au bout de la deuxième tentative, à cause de la modification surnaturelle du climat.

Plus intéressant est le fait que dans ce texte, il y a aussi un accord matrimonial entre deux peuples. Cependant, il ne s'agit pas là des veuves des Milésiens qui s'unissent aux Cruithne en

---

4287 Hull 1933 : 156-159.

4288 *Lebor Gabála Érenn* §464 = Macalister 1938-1956 : V 98-99.

4289 Scowcroft 1988 : 10-11.

4290 Jaski 2003 : 35.

4291 De même, nous avons montré au chapitre précédent que la *vita* de Cadróe, à la suite de M. Clarke, devait appartenir à une tradition similaire.

4292 Hull 1933 : 158 n.2.

échange de pratiques matrilineaires, car il n'y a pas de femmes milésiennes, mise à part Scota, femme d'Éber. Ici, des femmes hébraïques s'unissent, en échange d'un douaire, aux Milésiens. Nous examinerons des faits parallèles dans un poème que nous verrons ci-après.

### 1. 2. c. L'invasion milésienne selon l'*Historia Brittonum* et le *Lebor Bretnach*.

Nous avons vu que dans l'œuvre du pseudo-Nennius, la venue des Fils de Míl est racontée de manière assez confuse. Ils sont considérés comme étant les trois fils du *Miles Hispaniae* « le Soldat espagnol » qui vinrent en Irlande, après que Nímeth (Nemed) fut retourné en Espagne, avec trente navires. Ils demeurent en Irlande durant un an, puis, comme nous l'avons vu, le reste de ce récit de la venue de ces Fils de Míl correspond à la prise de la Tour de Conann par les descendants de Nemed. De l'expédition milésienne de l'*Historia Brittonum*, seul un navire, contenant trente femmes et trente hommes, échappe à l'engloutissement que subissent les autres navires de l'expédition contre la tour, à cause d'un naufrage. Il est dit ensuite que ces survivants peuplèrent l'Irlande jusqu'à l'époque du pseudo-Nennius et que d'autres vinrent ensuite de l'Espagne<sup>4293</sup>.

Ce récit, qui fusionne l'arrivée des Milésiens et la prise de la Tour de Conann par les fils de Nemed, est la plus ancienne attestation du nom Míl et de l'existence de trois de ses fils, dont l'expédition vient d'Espagne, qui sont les ancêtres des habitants historiques de l'Irlande. On remarquera également que, similairement à la tradition du *LGÉ*, les trois fils anonymes de ce soldat espagnol font un premier débarquement en Irlande, puis reprennent la mer pour une confrontation avec des habitants de l'Autre Monde, qui est en relation avec une île, un naufrage et la noyade de membres de leur expédition, tandis que les survivants prennent ensuite définitivement possession de l'île. On peut donc penser que la fusion entre les deux épisodes de la tradition du *LGÉ* par le pseudo-Nennius ou sa source a été facilitée par le fait que l'invasion milésienne, comme le peuplement némédien partagent cet ensemble de motifs, dans des proportions variées, et que la Tour de Conann a été confondue avec la tombe insulaire de Donn ou d'Ír.

En ce qui concerne ce récit dans la version irlandaise de l'*Historia Brittonum*, il trahit l'influence de la tradition irlandaise des invasions d'Irlande sur le texte britannique. L'expédition contre la tour n'est plus attribuée aux Milésiens et le récit de leur venue prend place juste après celle des ancêtres des Gaels en Espagne. Pour ce qui est du récit de ce peuplement, il est dit qu'un nombre non spécifié de fils de Míl vinrent d'Espagne avec une flotte de trente navires, avec trente couples dans chacun d'eux. Ensuite, leur venue est dite avoir eu lieu mille deux ans après la noyade de Pharaon dans la Mer Rouge. Ce synchronisme est suivi de la mention que Donn, roi des Milésiens, se noya à Tech Duinn (*Tigh-Duinn*). Il est dit ensuite que Fótla, Banba et Ériu, avaient alors la souveraineté

---

4293 Pseudo-Nennius, *Historia Brittonum*, §13 = Lot 1934 : 156-157.

sur l'Irlande, jusqu'à ce que les Fils de Míl en viennent à bout par trois batailles. Le *Lebor Bretnach* mentionne également la dispute entre Éber et Éremón qui est tranchée par leur poète et juge, Amairgin, et qui aboutit au partage de l'Irlande entre les deux rois, le premier au nord et le second au sud. Puis cette partie du récit se termine sur la mention du peuplement de l'île par leur descendants à partir de ce moment sans signaler les conflits fratricides qui ensanglantèrent l'île par la suite<sup>4294</sup>.

En ce qui concerne l'histoire des Cruithne dans le *Lebor Bretnach*, il y a tout d'abord la mention, dans le récit modifié de la prise par les Pictes des Orcades avant de se répandre dans le nord de l'île de Bretagne, des Cruithne comme provenant de Gaileon, fils d'Ercol, avec Cruithne partageant leur pays entre ses sept fils, avant que les oncles de Cruithne n'aillent fonder Poitiers en France, puis retournent en Irlande, avant d'en être chassé<sup>4295</sup>. Il s'agit d'une version composite du récit de Nennius et des interpolations B et C<sup>4296</sup>. Plus loin, nous avons une version similaire aux interpolations A et B de *b/c*, sur l'origine thrace de Cruithne, puis un récit parallèle aux interpolations C de *Lc* et F dans lequel les Cruithne se rendent en Ecosse pour y combattre les Saxons. Enfin, cette dernière prose est suivie du poème *Cruithnig cid dosfarclam*<sup>4297</sup> qui est en rapport avec le second récit, tout en étant indépendant de celui-ci et plus proche de leur source commune, d'après G. Mac Eoin<sup>4298</sup>.

#### 1. 2. d. L'expédition des Fils de Míl dans le *Can a mbunadus na nGaédel*.

Dans ce poème de Mael Muru Othna, une version abrégée et versifiée de l'invasion milésienne apparaît :

Du nord-est de la Tour [de Breogan] fut vue l'Irlande,  
aussi loin que le pays des Luimnech ;  
lors d'un soir d'hiver, elle fut découverte par Íth,  
Fils de Breogan, chef des troupes.

Ce fut à Brénthracht qu'il accosta  
avec les gens de sa maisonnée,  
il fut le premier de sa tribu conquérante qui mourut,  
il mourut à Slemna.

Vers le sud-est Íth est ramené en Espagne,  
sa force était partie (?),  
Avec puissance les fils du brave Míl revinrent  
pour le venger.

Donn, Colptha, Amergin Glúngel,  
un héros puissant, qui régna sur un grand territoire ;  
Ír et Éber, Érimón,

---

4294 *Lebor Bretnach* §11 = Todd 1848 : 54-57.

4295 *Lebor Bretnach* §10 = Todd 1848 : 54-57.

4296 Mac Eoin 1964 : 146.

4297 *Lebor Bretnach* §§27-30 = Todd 1848 : 120-153.

4298 Mac Eoin 1964 : 144-145.

Les six fils de Míl.

le fils d'Íth, Lugaid, le beau, le riche en butin,  
victorieux, guerrier,  
sur la vaste mer passa  
pour venger son père.

Les descendants de Breogan, ardents, vigoureux,  
comme nous les avons énumérés,  
Blod, Corp, Cualgne, Righbhard,  
Tighern, fils de Brig.

Il y avait aussi vingt-quatre manants,  
qui n'étaient pas fiers,  
pour assister les chefs sans faillir,  
dans l'expédition.

Je dois vous réciter tous leurs noms ;  
comme je les reçus,  
d'après leur énumération ; il y avait deux d'entre eux  
en compagnie de chaque guerrier.

Aidhne, Aile, Assal, Mitte,  
Morba, Mide,  
Cuib, Cliu, Cera, Sair, Slan, Lighe,  
Life, Line.

Ligean, Traig, Dollotar, Aire,  
Nai, Dess, Aine,  
Fea, qui obtint un territoire fertile (?),  
Femin, Fera.

Les fils du fécond Breogan décidèrent,  
cela fut fait sans déception,  
que ces robustes paysans devraient être des serviteurs  
pour les rois.

Cruithne, fils de Cing, prit leurs femmes chez eux,  
cela est directement établi,  
excepté Tea, femme d'Éremón,  
fils de Míl.

Un grand labeur eurent-ils tous subi,  
dans chaque tumulte,  
avec la femme de Bres, l'épouse de Bass,  
et la femme de Buaighne.

Ils combattirent Banba à Sliab Mis avec ses troupes,  
faibles, fatigués (?);  
ils combattirent Fotla à Eblinne, murmurant,  
Ériu à Uisnech.

Les Túatha Dé les chassèrent,  
selon les lois de la guerre  
depuis la terre ferme jusqu'au-delà de la neuvième vague  
de la large mer.

Éremón s'avança avec la moitié de l'armée  
en bel ordre,  
En faisant le tour par le nord (cela était sans peine),



jusqu'à Inber Colptha.

Donn vint avec l'autre moitié  
en ordre progressif,  
il mourut alors qu'il naviguait, sans force,  
au sud d'Irrus.

Il fut élevé pour lui un cairn avec les pierres de sa race,  
sur la large mer,  
une ancienne résidence tempétueuse ; et Tech Duinn,  
cela est nommé.

Cela est son grand testament  
pour ses nombreux enfants,  
« Vers moi, vers ma maison, vous viendrez tous  
après votre mort. »

À Inber Scene, ils accostèrent,  
l'histoire n'est pas cachée,  
le rapide grand courant dans lequel se baigna  
Fíal, la femme de Lugaid.

Ils se répandirent eux-mêmes à travers l'Irlande, sur ses côtes (?),  
comme il est écrit,  
ils firent une alliance avec les Fir bolg,  
et avec les fils de Nemed,

Il n'avaient pas de charmantes, nobles épouses  
pour leurs jeunes gens (?);  
leurs femmes ayant été enlevées, ils firent alliance  
avec les Túatha Dé.

À eux fut donnée la moitié de tout le pays ;  
jusqu'à la mer bruyante,  
après ce traité juste et judicieux,  
et après cette alliance.

Éremón prit le nord  
comme héritage de lignée,  
avec leur antiquité, avec leur prospérité,  
avec leurs droits ;

avec ses forteresses, avec ses troupes,  
fières, actives ;  
avec leurs impétueux combats,  
avec leurs bétails.

Éber prit le sud de l'Irlande,  
l'ordre fut ainsi convenu,  
avec son activité, sans pouvoir,  
avec son harmonie ;

avec ses victoires, avec sa grandeur,  
avec son hospitalité,  
avec sa vivacité combinée avec son courage,  
avec son charme, avec sa pureté.

De la race d'Éremón sont les Laigin,  
renommés pour leur vivacité,  
Leth Cuinn, Connacht, les Uí Néill du sud,

les Uí Néill du nord.

Les Fothart, les Déisi, la race de Mog Lama,  
avec le guerrier de Cuailnge,  
les hommes du Dal Riada, du Corco-Rinne,  
et du Corco Roeda.

Les Fir da Ghiall, qui résident de Grian à Coradh,  
sans mépris,  
Les bons fils de Maine, de Breasail, de Fiachra, de Dallan,  
et de Domlen le loyal.

Les Dubne Dobus Temen,  
Les Fothads Aigrech,  
Aendia, Trennia,  
Coennia des chars.

Corpre Arad, Arad Tire,  
Arad Cliathach,  
Latharn, Bentraighe, Ionmanaich,  
Dal Finn Fiatach.

Les familles des Corpraighe and of Dartruighe,  
fertile est leur territoire,  
Une puissante armée, victorieuse, la famille d'Éremón,  
fils de Míl.

Les descendants d'Éber sont les Eoghanachts  
en chaque lieu,  
à Ani, Loch Lein, Caisel, Glendain,  
et Ros-Argaid.

Eochaidh de Raithlinne, sans oppression,  
magnifique [est] leur vêtement,  
Les Eoghanachts où qu'ils se trouvent  
dans les terres du Munster.

Les nobles des Dál Cais, des Dál Céin nombreux,  
à la valeur illustre,  
Dál Mogha, Dál Corc, Dál Ceata,  
les Galengs, les Delbhna.

Les Traraighe où qu'ils se trouvent,  
Les Luighni sont de la même race,  
Lugaid-Lage, Liguirne,  
And Mogh-Nuadhait.

La renommée de la race de Lugaid fils d'Íth,  
comme une grande vague déferlant directement,  
Les Ernai, Arbhraighe, Musca, Bascan,  
sont les fils de Lugaid.

Lughaid-Orcthe, Lughaid Gala,  
Derga, Oen-aibhle  
Le roi de Dun-Cermna, Berre,  
Lughaid Laighde.

L'Irlande est pleine de la descendance d'Ír,  
fils de Míl,  
Avec Rudhraighe, le roi Fachtna Fathach,

avec leurs parents guerriers,

Ciar avec ses fantassins, Conmac avec ses [...]  
à la grande fortune,  
les Corca-Dallan, les Corca-Eoluim,  
les Corcumruaidh.

Dál mBuain, Confinn, aux puissants exploits,  
à la valeur féroce,  
Mogh Roith, le protecteur, sont tous de la race de Fergus  
le fils de Ross.

Les rois de la race de Fachna, les Dál n-Araidhe,  
guerriers, féroces,  
les sept Laigse du Leinster le riche,  
les sept Soghans.

(...)Les héros de la race de Righbard, fils de Brige,  
à la valeur courageuse,  
Corc-Oiche, les humbles d'orgueil, sans peur,  
les nobles Dal Selle.

Nus te dirons peu au sujet des gens de Breogan,  
qui tiennent le pays (?) :  
les Gabraighe Succa, Ui Tairsigh,  
Galeons du Leinster<sup>4299</sup>.

Ce poème contient les grandes lignes du récit du *LGÉ*, mais plusieurs différences majeures y apparaissent. Tout d'abord, les femmes des Milésiens ne sont pas données aux Cruithne après la victoire sur les dieux d'Irlande, mais elles sont enlevées par les Cruithne au début du récit. Ensuite, le combat à Sliab Mis, ainsi que la rencontre avec les trois déesses se déroule durant le premier débarquement. Le jugement d'Amairgin et leur renvoi au-delà de la neuvième vague est rapidement évoqué. Il n'est fait mention que de la noyade de Donn, sur l'inhumation et la destinée post-mortem duquel des développements inconnus du *LGÉ* apparaissent. Il est fait mention de l'histoire de Fíal et des Milésiens qui se répandent sur l'île sans qu'il soit question d'autres combats avec les Túatha Dé Danann. À la place, il y a une alliance entre les Fir Bolg et des Némédiens, puis une alliance matrimoniale des Milésiens avec les femmes des Túatha Dé Danann. Ces deux traditions sont parfaitement inconnues de la tradition du *LGÉ*. Cependant, la seconde est évoquée par d'autres textes.

## 1. 2. e. Des traditions parcellaires sur un accord entre les Fils de Míl et les Túatha Dé Danann.

Comme nous avons pu le voir, le *Can a mbunadus na nGaedel* fait référence à une tradition hétérodoxe par rapport à la tradition du *LGÉ*, celle du partage de l'Irlande entre les Fils de Míl et les Túatha Dé Danann, au lieu de leur extermination pure et simple comme cela est donné dans la

---

4299 *Can a mbunadus na nGaedel* ll. 133-326 = Todd 1848 : 240-269.

plupart des traditions. Quatre autres textes nous renseignent sur cette tradition. Les trois premiers introduisent le partage de l'Irlande et ses conséquences.

Le plus ancien est le *DGS* :

Il y avait un roi célèbre des Túatha Dé Danann en Irlande. Son nom était le Dagda<sup>4300</sup>. Grand était son pouvoir, même sur les Fils de Míl après qu'ils aient pris le pays, car les Túatha Dé détruisaient le blé et le lait des Fils de Míl jusqu'à ce qu'ils fissent un traité avec le Dagda. Après cela, ils préservèrent leur blé et leur lait pour eux.

Son pouvoir était grand quand il était roi au commencement. C'est lui qui partagea les *síde* entre les hommes des dieux [suit alors la répartition des *síde* selon les dieux, et la demande d'une demeure par le Mac Óc qui chasse alors par un subterfuge le Dagda du Síid in Broga]<sup>4301</sup>.

Un autre texte en relation est le début de la *Mesca Ulad* :

Quand les fils de Míl Espáine vinrent en Irlande, leur intelligence prévalut sur la Túath Dé Danann : ainsi l'Irlande fut laissée pour être divisée par Amairgin Glúnmár, fils de Míl, car cet homme était un poète et un juge royal. Il divisa l'Irlande en deux, et il donna la moitié de l'Irlande qui était sous la terre à la Túath Dé Danann et l'autre moitié aux fils de Míl Espáine qui étaient de son propre sang.

La Túath Dé Danann vint dans les collines et les tumuli, si bien que les êtres du *síd* sous la terre leur donnèrent des otages [comme une garantie de soumission]. [Les Túath Dé] laissèrent cinq hommes de leur peuple pour chaque province en Irlande pour faire une prolifération de batailles, de conflits, de combat et d'aggressions parmi les Fils de Míl [suit alors le nom des Túath Dé en question]<sup>4302</sup>.

Le texte de l'*Altrom Tige Da Medar* nous présente une autre version de ce partage :

Un roi suprême, vaillant, victorieux, à la nombreuse postérité, puissant, fier et actif, aux joues rouges, s'empara de la souveraineté de l'Irlande, sans vaillance (?), sans perte ni bataille. Le nom du roi suprême est Éremón le Grand, fils de Míl. La femme qui était son épouse était Tea, fille de Lugaid, fils d'Íth, fils de Míl. C'est de ce nom que vient Mur Tea, c'est-à-dire Tara... Et ses fils étaient Muirgne, Luigne et Laigne. C'étaient des fils de soldat que ces fils, car bien que Míl ne fût pas le nom de leur père, ce roi suprême était un soldat en prouesse guerrière et en grande valeur. Ses frères étaient les nobles Donn, Éber, Amairgin, Arannan, Colpa de l'épée. Ce fut lui sans nul doute le premier roi d'Irlande depuis que le nom d'Irlande fut donné. Car le nom du pays ne fut pas l'Irlande jusqu'au temps de Cermait Milbél, fils du Dagda, c'est-à-dire que le douaire qu'elles demandèrent à ces soldats, c'est que leurs propres noms fussent donnés au pays, à savoir Ériu, Fótla et Banba. C'est Éremón sans nul doute qui fut le premier roi d'Irlande pour cette raison, comme le dit le poète dans le couplet :

Fintan dit, « cela est vrai pour le champion :  
à l'arrivée des Scots de Scythie,  
ce n'était pas un mensonge pour ceux qui avaient de grands doigts minces,  
le premier roi d'Irlande fut Éremón. »

C'est lui qui réclama Banba pour ses frères. C'est lui qui causa aux Túatha Dé Danann de grands massacres et de grandes pertes à Druim Lighean et à Loch Febail. Il réclama l'Irlande pour son frère Éber Finn et pour lui-même avec puissance, si bien qu'ils furent, lui et son frère, un an dans la royauté d'Irlande jusqu'à ce qu'il se levât une ardeur de bataille, un bouillonnement de colère et une rupture de fraternité par la méchanceté et les mauvais conseils de sa propre femme. C'est lui qui, par orgueil déclara la guerre à Éremón. Mais son orgueil et sa révolte se retournèrent contre lui. Car la dangereuse bataille de Geasil fut livrée entre ces deux rois suprêmes et Éber tomba devant Éremón dans cette bataille. Mais il y a quelque chose : il était injuste de la part d'Éber de se révolter car c'est Éremón qui avait défendu la royauté d'Irlande pour lui et son frère et c'est lui qui, au commencement, avait livré contre les Túatha Dé Danann la bataille de Tailtiu dans laquelle tombèrent trois rois d'Irlande, à savoir Mac

---

4300 Dans le *Livre du Leinster* son nom est Dagan.

4301 *De Gabáil in t-Síde* = Bondarenko 2014 : 38-39.

4302 *Mesca Ulad* §§1-2 = Watson 1941: 1.

Cuill, Mac Cécht et Mac Greine. C'est encore lui qui livra la bataille de Drom Lighean contre les Túatha Dé Danann, et non pas seulement contre eux, mais aussi contre les héros de Scandinavie (...).

Pour ce qui est des Túatha Dé Danann, on en dira encore ci-dessous ce qui suit : après qu'Éremón eut remporté les batailles de Tailtiu et de Drom Lighean sur les héros et les guerriers à propos du partage des territoires de l'Irlande, on leur amena le noble roi suprême, Manannán à la grande puissance, afin qu'il tint un conciliabule et avis. L'avis de Manannán aux guerriers fut de se disperser dans les *síde* et de s'établir dans les collines et les belles plaines d'Irlande. Bodb Derg et Manannan furent élevés à la royauté par les hommes d'Irlande. Manannán partagea entre les hommes d'Irlande leur résidence dans les *síde*<sup>4303</sup>.

Ces trois passages servent de préambule à leurs récits respectifs. Dans le premier, un accord est conclu entre les Milésiens et les dieux d'Irlande via le Dagda pour qu'ils ne détruisent pas la nourriture des premiers. Il est fait ensuite mention de la répartition des demeures de l'Autre Monde entre les dieux par le Dagda. Dans le second, apparaît un partage de l'Irlande par Amairgin, entre le dessus pour les Milésiens et le dessous pour les Túatha Dé Danann. Ces derniers envoyant les leurs semer la zizanie parmi les Milésiens. Enfin, le dernier récit nous raconte que, les trois reines des Túatha Dé Danann demandent comme douaire que leur nom soit donné à l'île et que, contrairement au récit donné par le *LGÉ*, la conquête de l'Irlande par les Fils de Míl ne s'achève pas par la bataille de Tailtiu mais avec des affrontements à Drom Lighean et à Loch Febail, non seulement contre les Túatha Dé Danann, mais aussi contre les « héros de Scandinavie » qui sont, sans nul doute, les Fomoire. De plus, face au véritable massacre qui est décrit dans le *LGÉ*, les Milésiens et les dieux d'Irlande entrent en négociation par l'intermédiaire de leur roi, Manannán mac Lir ; décidant de se partager l'île entre leurs deux peuples. De même, la localisation de la bataille entre Érimón et Éber à Geasil est inconnue de nos autres sources. Nous y apprenons également que cette bataille fut déclenchée par Éber sur les conseils de sa femme.

Justement le quatrième texte nous renseigne sur cette fameuse femme d'Éber. Il s'agit d'un extrait du *DICC* :

(...) Quels sont les noms des six femmes et les noms de leurs pères que les fils de l'admirable Míl ont pris aux Túatha Dé Danann au visage rouge ?

Lian, Liphe et Lemain, les trois filles de Midir. Aillenn, Cuillenn et Cairche, les trois filles de Goibniu.

Et maintenant les noms des hommes à qui les femmes sont venues : vous les gens d'art avec la poésie populaire, nous vous écoutons et le demandons !

Lian (est venue) pour Cuailgne, Life pour Fuat, Lemain pour Murthemne, Aillenn pour Lugaid, Cuillenn pour Surge et Cairche pour Sobairche.

Quel récent roi rapide a régné parmi eux sur la subdivision des Galion ? Et dites-moi sans honte le nom de ce roi.

Treize rois des Túatha Dé Danann se sont succédés en Irlande avant la venue des Fils de Míl. Gola, qui a donné son nom au Sliab nGola dans le Kerry, fut le dernier roi d'entre eux.

Et le nom de la femme du grand Éber – les bardes vulgaires ne le connaissent pas – le nom de sa mère et le nom de son noble père ?

Adair, la fille du grand Dagda, dormait avec Éber, Morrigan est le nom de la mère d'Adair, la femme d'Éber<sup>4304</sup>.

4303 *Altrom Tige Da Medar* §§1-2 = Dobbs 1930 : 190-193.

4304 *Dúan in cethrachat cest* §§12-15 = Thurneysen 1921b : 132-133, 135-136. Le Sliab nGola n'est pas identifié.

Non seulement ce poème nous fournit le nom de la femme d'Éber, mais il en fait une déesse, comme les épouses de six autres milésiens. Voilà donc les fameuses femmes des Túatha Dé Danann dont il était question dans le *Can a mbunadus na nGaedel*. En outre, il donne le nom du dernier roi des Túatha Dé Danann, comme étant un certain Gola, tout en évoquant le nombre total de treize rois pour ce peuple. Aussi bien ce nombre que ce nom ne sont attestés nulle part ailleurs.

Enfin, dans son dialogue avec l'Aigle d'Achill, Fintan fait référence à l'invasion des Fils de Míl de la manière suivante :

« Des trente-deux fils  
de Míl à la main blanche,  
il ne nous en arriva certainement  
que sept en Irlande.

Venant de l'Espagne de la bataille,  
huit hommes arrivèrent, frères dans une troupe.  
Ír et Donn se noyèrent  
dans la mer horrible, riche en animaux.

Ils livrèrent là la bataille de Tailtiu,  
ensemble, contre les Túatha Dé Danann,  
après la destruction des enfants de Cermat le cruel  
par les enfants de Míl à la crinière rouge.

Ils se partagèrent Banba sans querelle,  
Éber et Érimón,  
jusqu'à ce que survînt l'arrogance de leurs femmes :  
une année sans blessure et sans bataille.

La femme d'Éremón des batailles dit :  
« S'il n'y a pas, avec le beau sommet de Cessair,  
le sommet de Beth et le blanc sommet de Fingen,  
il n'y aura pas une seule nuit (d'assemblée?) en Irlande.

Le nom propre à chaque sommet,  
son souvenir sera durable dans mon cœur :  
Tír Maine et Cnoc Medha la grande,  
et Cenn-Mara sans altération ».

Éber, le grand homme, tomba  
devant Érimón, fils de Míl.  
Il trouva la mort à Tuath Géisil,  
le matin dans la plaine de Smerthan.

D'Éremón à la grande la forteresse  
à Conang le bègue au doux langage,  
l'Irlande fut un lieu de prospérité,  
sans mal, sans trahison, sans cruauté<sup>4305</sup>.

---

4305 *Ársaidh sin, a eoin Accla* = Meyer 1907. Cf. Hull 1932 ; Guyonvarc'h 1980- : 172.

Il y a là l'évocation du même lieu de bataille entre les deux frères que dans l'*ATDM*. Cependant, contrairement à ce texte, il semble que cela soit la jalousie de la femme d'Éremón qui soit à l'origine de la guerre entre les deux frères.

### 1. 2. f. Les deux premiers rois milésiens selon l'*Airne Fíngen*.

L'une des merveilles du récit de la veillée de Fingen est également en lien avec la légende milésienne :

« Et quelle autre merveille y a-t-il, ô femme ? » dit Fingen. « Ce n'est pas difficile », dit la femme : « les deux tombeaux complets du Sliab Mis. Y ont été ensevelis les deux fils de Míl Espáine, à savoir Éber et Érimón qui partagèrent l'Irlande entre eux, l'un d'eux à l'extrémité de la montagne à l'est et l'autre à l'extrémité de la montagne à l'ouest ; et les fils de Míl dirent que jusqu'à ce que ces deux tombeaux fussent réunis en un même endroit, il n'y aurait pas un unique pouvoir souverain en Irlande. Ce sont les deux druides qui les ensevelirent qui dirent cela : leurs noms sont Uar et Eithiar. Les deux tombes sont venues cette nuit au même endroit », dit la femme, « elles se sont placées côté contre côté sur une même longueur au milieu de la montagne, si bien qu'il y aura à cause de cela une souveraineté unique sur l'Irlande jusqu'au jugement » (...) <sup>4306</sup>.

Comme nous pouvons le voir, cette histoire diffère par deux points principaux concernant la tradition milésienne du *LGÉ*. Premièrement, les tombes des deux premiers rois milésiens en Irlande ne se trouvent pas sur le Sliab Mís. Deuxièmement, les druides Uar et Eithiar sont inconnus de la traditions du *LGÉ*, mais ils sont présents chez Keating et dans le *TMMEE* en tant que victimes de la bataille de Sliab Mis.

### 1. 2. g. Le récit de l'invasion milésienne d'après les annales irlandaises.

Parmi les différentes versions des annales irlandaises préservant le récit de la conquête milésienne de l'Irlande, on citera tout d'abord les deux sources les plus parcellaires. Les *Annales de Tigernach* ne mentionnent la venue des Fils de Míl que par la mention *Ab ingressu Scottorum* <sup>4307</sup>. Leur arrivée en Egypte est datée de *A. M.* 2428, en comparaison l'Exode y est daté de *A. M.* 2453 <sup>4308</sup>. Les *Annales de Boyle* ne mentionnent que la venue des Fils de Míl en Irlande, la même année que la mort d'Aaron <sup>4309</sup>.

Les versions données par *Annales d'Inisfallen*, *Annales de Roscrea*, les *Annales de Clonmacnoise*, le *Chronicon Scotorum* et les *AQM* sont davantage développées. Les premières présentent l'invasion des Milésiens comme étant le fait de cinq fils de Míl, mais seuls les noms de quatre sont lisibles dans le texte : Ír, Éber, Éremón et Donn. Il y est dit que Ír et Éremón sont nés en Espagne et sont les deux plus jeunes, tandis que Donn est né en Scythie et Éber en Egypte. Après la mort des leurs à la suite d'une épidémie qui s'abat sur l'Espagne, ils vont vers l'Irlande avec

4306 *Airne Fíngin* §7 = Vendryes 1953 : 11-12. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 191.

4307 *Annales de Tigernach* §17b = Stokes 1895-1897 : XVI 387.

4308 *Annales de Tigernach* §17c = Stokes 1895-1897 : XVI 387.

4309 *Annales de Boyle* §36-37 = Freeman – Flower 1924 : XL 306.

quarante-huit couples, quatre mercenaires et Scotta. Une grande tempête sépare alors l'expédition en deux et Donn est noyé aux dunes qui seront appelées par la suite Tech Duinn, tandis que les survivants se partagent l'île par la suite<sup>4310</sup>. La mort d'Éber et son inhumation à Argedros y sont mentionnées<sup>4311</sup>, ainsi que la mention, paradoxalement a posteriori, que les trois fils de Cermait se partagèrent l'Irlande en cinq et que les Túatha Dé Danann et leurs rois moururent par la suite<sup>4312</sup>. Une autre entrée évoque la division entre Muimne, Luigne et Laigne, tout en évoquant le fait que Núadu – il faut comprendre Írial – était un jeune garçon à cette époque-là et que toutes les familles d'Irlande descendent de lui<sup>4313</sup>.

Les *Annales de Clonmacnoise* mentionnent tout d'abord Íth, oncle de Míl, comme étant un sage et un voyageur l'ayant suivi jusqu'en Espagne. Une fois là-bas, il dit aux siens qu'il a vu une contrée située plus au nord, sans qu'il soit fait mention d'une vision en haut d'une tour. Il monte alors une expédition jusqu'en Irlande, où il rencontre les trois rois en train de discuter du partage de l'héritage de Fiachna à Ailech Néit. Du fait du bon accueil qui lui est fait par les trois frères, il leur donne son avis sur leur dispute, tout en mentionnant les bienfaits de leur île. Les trois rois prenant peur, ils le font suivre par certains de leurs familiers qui le blessent mortellement et massacrent la plupart des membres de l'expédition peu avant qu'ils ne reprennent la mer. Íth meurt alors en pleine mer et son corps est montré aux siens qui décident de tirer vengeance de cela. Quarante de leurs plus grands chefs, dont les huit fils de Míl s'embarquent alors sur trente navires. Míl reste en Espagne. Leur débarquement est empêché par les tempêtes magiques levées par les Túatha Dé Danann, où Donn, Íth, Érannan et cent de leurs suivants meurent. Donn est enterré à Tech Duinn et les Cruithne, ayant entendu dire qu'il y avait de nombreuses veuves, viennent pour les épouser, et ils conviennent alors que s'ils n'ont plus d'héritiers mâles, un descendant de Míl héritera de leur pays. Cela aura lieu bien plus tard et cet héritier est identifié comme étant Fergus Mór, le fondateur du royaume du Dál Riada. Une fois débarqués, les Fils de Míl se rendent à Taitiu où ils affrontent les Túatha Dé Danann du matin au soir et les massacrent, tuant les trois rois et leurs trois épouses. Vient ensuite le partage de l'Irlande entre les Milésiens. Le premier acte de celle-ci est la demande de Téa que son nom soit donné à l'endroit le plus éminent de l'Irlande et cela avant même leur débarquement. Puis, le partage entre le nord et le sud de l'île, entre Éber Finn et Éremón est mentionné. Le premier a avec lui cinq chefs : Lugaid fils d'Ítha, Etán fils d'Oicce, Ún fils d'Uicce, Caicher et Fulman. Le second en a six : Éber fils d'Ír, Amairgin, Goistean, Seatga, Sorge et Sobairce. Pour le reste la narration est conforme à celle du *LGÉ* : le conflit entre les deux rois ; le partage de l'Irlande par

4310 *Annales d'Inisfallen* §35 = Mac Airt 1944 : 5-6, 46-47.

4311 *Annales d'Inisfallen* §§36 = Mac Airt 1944 : 6, 47.

4312 *Annales d'Inisfallen* §50 = Mac Airt 1944 : 7, 47.

4313 *Annales d'Inisfallen* §68.2 = Mac Airt 1944 : 9, 48. Les éruptions du Brosnach de Tír Éile (§47 = Mac Airt 1944 : 7, 47) et du Loch dá Chaech (§70 = Mac Airt 1944 : 10, 48) sont également évoquées.



Éremón ; les batailles qu'il a à mener ; la liste des peuples descendant des Milésiens ; puis les successions des différents rois descendant des deux frères<sup>4314</sup>.

Les *AQM* mentionnent la venue des Fils de Míl pour conquérir l'Irlande, mais sans en indiquer la raison. La bataille de Sliabh Mis avec la mort de Scota et de Fás est mentionnée, puis celle de Tailtiu qui voit leur victoire et le massacre des trois rois, de leurs reines et de tous les Túatha Dé Danann. Dans cette dernière bataille, les morts de Fúat et Cúailnge sont également signalées. Ensuite, ces annales reprennent le récit typique que l'on trouve dans le *LGÉ*<sup>4315</sup>.

Le *Chronicon Scotorum* donnent un récit similaire aux *Annales d'Inisfallen*, si ce n'est qu'Ír est remplacé par Érenan, que sa mort par chute du haut du mât est racontée avec les paroles de Scota sa mère. Il est dit également que les Milésiens essayèrent d'accoster à Inber Sláine, mais après avoir tourné trois fois autour de l'Irlande, ils accostèrent à Inber Scène, où celle-ci, femme d'Amargin, mourut et que sa tombe est en face de celle d'Erenan. La date de leur arrivée est donnée comme le mardi des calendes de mai. Enfin, ce récit se termine par la mention que le troisième jour de leur arrivée en Irlande, ils battirent les démons et les Fomóire au Sliab Mis et qu'ils prirent la souveraineté sur l'Irlande peu de temps après<sup>4316</sup>.

Les *Annales de Roscrea* diffèrent des *Annales d'Inisfallen* par quelques détails. Elles hésitent entre le chiffre de six ou sept Fils de Míl, tout en évoquant que le *LGÉ* en nomme huit : Donn, Colptha, Amorgein Gluingel, Hir, Heber, Heremon et Herech. La naissance d'Ír en Espagne est remplacée par celle d'Héranin. Après la mention des membres de l'expédition, le récit se développe comme suit :

(...) Ils arrivèrent pour débarquer en Irlande à l'estuaire de la Sláine, car c'est cela qui avait été prédit qu'une troupe bien ordonnée prendrait l'Irlande depuis l'estuaire de la Sláine. Chaque fois qu'ils touchaient la terre d'Irlande, les démons faisaient ressembler ce lieu au dos d'un cochon. Ils tournèrent autour de l'Irlande trois fois et accostèrent finalement dans l'estuaire de la Scène. L'un des jeunes fils de Míl monta sur le mât pour regarder à quelle distance ils étaient de la terre. Il mourut alors. Et ses membres furent arrachés à cause des rochers puis sa tête fut rapportée sur la poitrine de sa mère tandis qu'il mourait et il poussa un soupir en mourant. La mère dit c'est avec hâte qu'il alla (?) entre deux empires. Il n'eut pas l'Empire vers lequel il allait. Il s'en est séparé dès qu'il est arrivé. En ce jour-là donc, une tempête furieuse sépara d'eux la barque où se trouvait Donn fils de Míl avec vingt-quatre hommes, douze femmes et quatre mercenaires. Et ils furent noyés sur le banc de sable de l'océan à l'ouest que l'on appelle Tech Duinn. C'est le jeudi des calendes de Mai comme dit Eochaid que la troupe des Fils de Míl arriva en Irlande à l'estuaire de la Scène et mourut là la femme d'Amargin Glunfind, Scène Daulsire. On aménagea sa tombe sur cet estuaire et c'est à partir d'elle que furent nommés Inber Scène et Srut Scène. La tombe d'Eranin fut placée sur le rivage opposé.

Le troisième jour après que les fils de Míl aient abordés en Irlande, ils livrèrent la bataille de Slieve Mis contre les démons et les Fomóire. Ils furent défaits par les Fils de Míl. Deux femmes tombèrent là en faisant leur service. Scota la fille de Pharaon et Fás fille de Uin fils d'Uicce. Ensuite furent arrangées la tombe de Scota et celle de Fas. C'est d'elle que Glenn Faisse tient son nom entre la mer et Slieve Mis. Cette nuit là, il y eut le surgissement du Loch Lugaid dans Iarmumain. Avant la fin de cette année là, ils partagèrent l'Irlande en deux. C'est Heremón qui était à la tête de la partie nord, de Tonn Clidna jusqu'à Buail. Et cinq jeunes seigneurs le suivirent, Amaargin Glúnfind, Goiscean, Setga, Surge, Sobairce. Cette année là fut bâti (le Rath a Airgetros) par Eremon fils de Míl et Rat Fuamain en Leinster par Eber fils de Míl, Inber Mor en Cualand par Amargein Glungelt, une forteresse par Sobairce en Murbulg en Dial Riaddai, la forteresse de Setga en Delginnsi Cualand, Dún Etir par Suirge, Dún Binne par Caicher. Dans l'ouest de l'Irlande en

4314 *Annales de Clonmacnoise* = Murphy 1896 : 23-.

4315 *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 3500 – A. M. 3579 = O'Donovan 1856 : I 24-39.

4316 *Chronicon Scotorum* = Hennessy 1866 : 12-15.

Cairce Blaraige par Mantan, Ráth Ard Surd à Fanat dans le nord de l'Irlande par Fulman, construction du Rath Righbard à Muruisc par Étan mac Uicce et construction du tertre d'Ard Featach par Etin mac Oicce, le bourg de Nairt à l'ouest du Sliab Mis par Goiscean (...).

Par la suite, il est fait référence, similairement aux traditions du *LGÉ*, à la construction de la tombe de Tea à Tara, puis est insérée l'interpolation F, concernant l'intervention en Bretagne, pour le compte des Fils de Míl de Crutneacan fils de Loicit fils de Cing, similairement à l'interpolation F. Puis, le récit, à partir de la guerre fratricide entre Éber et Éremón, devient très similaire au *LGÉ* et cela jusqu'au règne d'Írial, si ce n'est que le règne des trois fils aînés d'Éber n'est pas mentionné, puis le récit passe directement plusieurs règnes jusqu'à celui de Rotechtaid mac Moen, sans raison, sans doute la preuve d'une lacune du texte<sup>4317</sup>.

En ce qui concerne la datation de l'invasion milésienne, ces trois dernières annales l'établissent trente ans après l'Exode.

### 1. 2. h. Les traditions milésiennes des *Dindshenchas*.

Ces notices toponymiques contiennent également des traditions relatives aux Milésiens. La mort d'Íth, le premier événement d'importance où furent présents les représentants de ce peuple, est le sujet du *dindshenchas* de Mag nÍtha. La version en prose nous indique simplement qu'il fut le premier Milésien à se rendre en Irlande et qu'il fut tué sur cette plaine à cause de la jalousie des Túatha Dé Danann à la suite de son jugement sur les bienfaits de l'Irlande qu'il rendit à Ailech Néit<sup>4318</sup>. La version en prose ajoute simplement que l'ancien nom de la plaine était Mag Bolg<sup>4319</sup>. Le *Dinnshenchas bodléien* ajoute plusieurs détails intéressants : il y est dit qu'il vint en Irlande avec trente navires jusqu'à Irrus Corco Duibne ; qu'il rencontra les trois rois à Ailech Néit, en présence de Nechtán Lamderg, le roi des Fomóire ; qu'il fut tué en affrontant une armée de spectres et de Túatha Dé Danann ; et que son fils Lugaid embarqua avec une flotte de trente navires pour le venger<sup>4320</sup>.

Le *dindshenchas* de Tech Duinn présente une tradition différente de celle du *LGÉ* :

Tech Duinn, d'où vient ce nom ? Cela n'est pas difficile à dire. Quand les Fils de Míl vinrent de l'ouest jusqu'en Érin, leurs druides leurs dirent, « Si l'un de vous escalade le mât », dit-il, « et chante des incantations contre les Túatha Dé, avant qu'ils ne puissent le faire, la bataille sera gagnée contre eux, et leur pays sera à nous ; et celui qui lancera le sort mourra. » Ils tirèrent au sort entre eux et le sort tomba sur Donn pour escalader le mât. Alors cela fut fait : Donn escalada le mât, chanta des incantations contre les Túatha Dé et alors redescendit. Et il dit : « Je jure par les dieux que maintenant il ne vous sera pas refusé un droit ou un règlement équitable » Les Túatha Dé aussi chantèrent des incantations contre les Fils de Míl, en réponse, depuis la terre. Alors, après qu'ils aient maudit Donn, il y eut immédiatement une fièvre dans le navire. « Donn mourra », dit Amairgin, et il ne sera pas heureux pour nous de garder son corps, de peur que nous n'attrapions la maladie, car si Donn est ramené à terre, la maladie restera en Érin à jamais. » Donn dit alors : « Que mon corps soit transporté à l'une des îles et mon peuple jettera une bénédiction sur moi pour toujours ». Puis, à cause des incantations des druides, un orage vint sur eux et le navire dans lequel était Donn sombra. « Que son corps soit transporté à ce grand rocher », dit Amairgin, « son

4317 *Annales de Roscrea* = Jaski – Mc Carthy 2012 : 2.

4318 *Dindshenchas de Rennes* §90 = Stokes 1894-1895 : XVI 40.

4319 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 90-93.

4320 *Dinnshenchas bodléien* §52 = Stokes 1892 : 515.

peuple devra venir en ce lieu ». C'est pour cela qu'il est appelé Tech Duinn. Et pour cette raison, selon les païens, les âmes des pêcheurs visitent Tech Duinn avant de se rendre en Enfer, où ils viennent donner leur bénédiction à l'âme de Donn. Mais l'âme juste d'un pénitent contemple l'endroit de loin et n'est pas poussée à s'égarer. Telle est, au moins, la croyance des païens. C'est pour cela que Tech Duinn a été appelée ainsi<sup>4321</sup>.

Ici, la mort de Donn est sacrificielle et volontaire et sa destinée post-mortem est similaire à celle qui apparaît dans le poème de Mael Muru Othna.

Le Sliab Mis, le lieu de la première bataille des Milésiens contre les dieux d'Irlande possède aussi son *dindshenchas*, où l'une des explications de ce toponyme est en rapport avec cet affrontement et plus particulièrement son caractère illusoire :

(...) *Sliab Mis* ou Sliab-Mí-fhis, car l'armée magique, conçue là par Fodla, Banba et Ériu, était un *mi-fhis* « un mauvais savoir », cela fut une illusion pour les Fils de Míl<sup>4322</sup>.

Le *dindshenchas* d'Odha ne signale que son union avec Éremón et la maternité de ses trois fils, tout en expliquant que ce fut Éremón qui creusa sa tombe et en ne parlant pas de sa répudiation<sup>4323</sup>.

Le *dindshenchas* de Temair est quant à lui beaucoup plus disert. Ainsi, la version en prose donne :

Temair, dit Amergein, est le *múr* « rempart » de Tea, fille de Lugaid, fils de Ith, quand elle épousa Geide Ollgothach. Car c'est sous son règne que chacun en Irlande considérait que la voix de l'autre était aussi douce que des cordes de luths, à cause de la grandeur de la paix et de l'amitié que chaque homme avait pour l'autre en Irlande. Par conséquent, c'est pour cela que ce rempart est plus vénérable que chaque rempart, parce que ce fut le premier pacte libre d'Irlande, l'alliance de Tea fille de Lugaid avec Geide Ollgothach.

Ou Temair est Teipe-múr, ce qui est le rempart de Tephe, la fille de Bachter, roi d'Espagne. C'est elle qui vécut avec Canthon, fils de Cathmenn, roi de Bretagne, jusqu'à ce qu'elle mourut avec lui et que Heithiurún, l'idole des Bretons, eut été donné comme garant pour son retour (en Espagne) vivante ou morte. Après sa mort, elle fut ramenée en Espagne et là un rempart fut construit autour d'elle, à savoir Teipe-múr. Alors, Tea, la femme d'Éremón, voyant cela, à savoir le rempart de Tephis. Elle alla en Irlande avec son mari, et chaque colline qu'elle avait choisie en Irlande lui fut donnée et, ensuite, elle fit construire [sur la colline de Tara] un rempart comme celui de Tephis, et elle fut enterrée à l'intérieur de celui-ci. D'où il est appelé Temair.

*Temair*, *Druim Cain* « la Belle Côte », *Liathdruim* « la Côte Grise », *Cathair Crofínn* « la Cité de Crofínn » et *Druim nDéscen* « la Côte de la Perspective », cela sont les cinq noms de Tara.

Ou alors : Temair, des auteurs affirment que le nom de cette ville que nous appelons *Temoria* est dérivée du grec *Θεωπέω* lequel s'interprète en latin comme *conspicio*, et chaque endroit visible et éminent, que ce soit sur une plaine, dans une maison ou partout où il peut être, peut être appelé par ce mot, Temair. (...) <sup>4324</sup>.

De leur côté, le *Dindshenchas Bodléien*, après avoir donné une version similaire à celle du premier paragraphe cité, nous dit :

(...) Ou Tea, femme d'Éremón, fils de Míl d'Espagne, fut enterrée à l'intérieur. Cela est vrai, comme le poète dit :

---

4321 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 310-311.

4322 *Dindshenchas de Rennes* §51 = Stokes 1894-1895 : XV 446.

4323 *Dindshenchas de Rennes* §103 = Stokes 1894-1895 : XVI 56. La version métrique (= Gwynn 1903-1935 : IV 174-177) n'apporte rien de plus.

4324 *Dindshenchas de Rennes* §1 = Stokes 1894-1895 : XV 277-280.

« La première femme qui vint dans une froide tombe,  
de la troupe de la Tour de Breogan le blanc,  
fut Tea de Breg, la femme du roi,  
d'où vient le nom « la vraie Temuir de Fál »<sup>4325</sup>.

Le premier poème toponymique concernant Temair est déclamé par Fintan dans le contexte de la (re)fondation du domaine de Tara :

Temair Breg, d'où est-elle nommée ?  
Déclarez-le Ô sages !  
Quand ce nom est-il sorti de l'endroit ?  
Quand Temair devint-elle Temair ?

Est-ce sous Partholan des batailles ?  
Ou lors de la première conquête par Cessair ?  
Ou sous Nemed à la fraîche valeur ?  
Ou sous Cigal aux genoux s'entrechoquant ?

Est-ce sous les Fir Bolg des navires ?  
Ou à partir de la lignée des Lupracans ?  
Racontez-nous à partir de laquelle de ces conquêtes  
le nom de Temair fut donné à Temair ?

Ô Duban, Ô généreux Findchad,  
Ô Bran, Ô vif Cualad,  
Ô Túan, vous les cinq dévôts,  
quelle fut la cause par laquelle Temair fut nommée ?

Il fut un temps où elle était un plaisant bois de noisetiers  
dans les jours du noble fils d'Ollcan,  
jusqu'à ce que le bois enchevêtré fût coupé  
par Liath, fils de Laigne Lethanglas.

À partir de là, elle fut appelée Druim Leith –  
son grain fut un riche grain –  
jusqu'à ce que vint Cain libre de chagrin  
le fils de Fiachu Cendfhindan.

À partir de là, elle fut appelée Druim Cain,  
la colline où les chefs avaient l'habitude d'aller,  
jusqu'à ce que Crofhind la chaste vint,  
la fille du très célèbre Allod.

Cathair Crofhind (cela n'est pas anormal)  
fut son nom sous les Túatha Dé Danann,  
jusqu'à ce que vint Tea, jamais injuste,  
la femme d'Éremón, à la contenance hautaine.

Autour de sa maison fut construit un rempart  
par Tea, fille de Lugaid ;  
elle fut enterrée à l'extérieur du mur,  
si bien que c'est d'elle que Temair est nommée.

Le Siège des Rois (*Forad na Ríg*) était son nom :  
la lignée royale des Milésiens régnait en elle ;  
cinq noms furent donnés en conséquence  
depuis le temps où elle fut Fordruim jusqu'à ce qu'elle fût Temair.

---

4325 *Dinnshenchas bodléien* §1 = Stokes 1892 : 470.

Je suis Fintan le poète  
je ne suis pas le saumon d'un seul cours d'eau ;  
c'est là que je fus élevé avec gloire  
sur le lieu construit de gazon, sur Temair<sup>4326</sup>.

Le second poème toponymique sur ce lieu reprend la tradition de Tea comme fille de Lugaid : elle demanda à son mari Éremón, aussi appelé Gede, cette colline comme douaire, où elle se fera enterrer. Il ajoute aussi l'histoire de Tephí et les analyses toponymique de Temair comme étant la désignation de toute éminence<sup>4327</sup>.

Une autre tradition sur les origines de Tara nous est donnée par un court poème toponymique indépendant des grandes collections de *dindshenchas* : « Ind fhilid ra fetatar »<sup>4328</sup>. Sa prose introductive raconte qu'Éremón, fils de Míl d'Espagne, prit une femme de Thèbes, son lieu d'origine. Elle voulut retourner dans son pays une fois arrivée en Irlande. Pour changer son sentiment, Éremón construisit une forteresse pour elle sur le plus magnifique site d'Irlande, si bien que sa nostalgie passa et que Temir vient de « Mur de Thèbes » (*Temir .i. Tebe-mur*)<sup>4329</sup>.

Une autre notice est liée à Tea. Il s'agit de Temair Luachra. Il y est dit qu'elle est la fille de Lugaid et la femme d'Érem, fils de Míl et que Temair Luachra, Breogain Temair et tous les autres lieux portant ce nom lui furent donnés<sup>4330</sup>. La version métrique ajoute que les différents lieux nommés Temair furent choisis par elle pour abriter du bétail<sup>4331</sup>.

Mag Dumach est donnée comme la plaine de la bataille fratricide entre Éber et Éremón. C'est là où Éber tomba, mais également Conmael, fils de Cathbad, Palap, fils d'Éremón, ainsi que Goisten, Sedga et Suirge<sup>4332</sup>.

Le *Dindshenchas métrique* raconte également que la raison de la guerre entre Éremón et Éber fut la possession des trois meilleures collines d'Irlande avec leurs habitants, à savoir Druim Fingin, Druim Classaig et Druim Bethaig en Connacht<sup>4333</sup>.

Le défrichement de Mag Femen est également associé à des Milésiens, comme le raconte le *Dindshenchas de Rennes* :

---

4326 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : I 2-5.

4327 *Ibid.* : I 6-13.

4328 Ce poème anonyme de douze strophes s'ouvrant par une introduction en prose est en vieil irlandais et semble dater du début du X<sup>e</sup> siècle. Il est contenu dans le manuscrit G 7 (Phillipps 9748) de la National Library of Ireland, qui date du XVI<sup>e</sup> siècle (O'Daly 1960 : 186-187).

4329 *Ind fhilid ra fetatar* = O'Daly 1960 : 187-189. Le poème est la vision descriptive d'un devin anonyme sur Tara.

4330 *Dindshenchas de Rennes* §50 = Stokes 1894-1895 : XV 444-445. Temair Luachra se situe sans doute à Bellahantowragh, dans le comté du Kerry (*DOG* s.v. temair lóchrae).

4331 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 236-239.

4332 *Dindshenchas de Rennes* §152 = Stokes 1894-1895 : XVI 165-166 ; *Dinnshenchas d'Edimbourg* §76 = Stokes 1893 : 493-494 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 260-265. Dans la version métrique Conmael, donné comme fils d'Éber, s'entretue avec Palap. Mag Dumach se situe sans doute à Geashill, dans le King's County (*DOG* s.v. mag ndumach).

4333 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 316-317.

Trois fils de Mogach mac Dácháir, du clan de Brath mac Deatha : Femen, Fera et Fea. Ils amenèrent une cognée, une serpe et une bêche. Quand Femen bêchait, Fera bûcheronnait et Fea émondait ; quand Fea bûcheronnait, Fera bêchait et Femen émondait : ils échangeaient ainsi [à tour de rôle] leurs outils et ils défrichèrent [ainsi] trois plaines : Mag Femen, Mag Fera.

Ou encore, les deux bœufs de Díl ingine Lugmandair, moururent là. Leurs noms étaient Fea et Maen et c'est d'eux qu'a été formé celui de Mag Femen. Mag Fea tire son nom de Fea ingen Elcmaire, l'épouse de Nét mac Indúi.

En vérité, Femen et Fera, de la pure descendance de Death, ce sont eux qui ont défriché les bois pour en faire deux plaines<sup>4334</sup>.

Le défrichement de Mag Breg est aussi associé à des Milésiens ou à un bœuf de Díl, d'après le *Dindshenchas de Rennes* :

Mag Breg : d'où vient ce nom ? Ce n'est pas difficile à dire.

Brega mac Breogain fut l'aîné des enfants de Breogan et c'est par lui que cette plaine fut essartée, et c'est pourquoi elle tire de lui son nom.

Ou alors c'est de Díl ingen Lugmandair, qui s'est enfuie du pays des Fir Falga avec Tulchainde, le druide de Conaire [Mór]. À l'heure même de sa naissance, une vache avait mis bas un veau et dès lors la fillette s'était prise d'affection pour ce veau plus que pour tout autre car il était né en même temps qu'elle. Tulchainde ne put donc l'enlever qu'en emmenant aussi le veau

Tulchainde était l'ami de la Mórrígan : il la pria de transporter [magiquement] le troupeau à Mag Bolgaide – c'est là le plus ancien nom de la plaine – et Brega, le bœuf de Díl, aima cet endroit, de sorte que son nom y est resté attaché et que c'est pour cela qu'on l'appelle [maintenant] Mag Breg<sup>4335</sup>.

Dans le *Dinnshenchas bodléien*, Mag Breg est donnée comme ayant été défrichée par Breogan<sup>4336</sup>, tandis que la version métrique raconte que les sept fils de Breogan – Brega, Blad, Cualu, Cualnge, Fuat, Murthemne et Íth – défrichèrent chacun une terre pour leurs enfants et que Mag Breg le fut par Brega<sup>4337</sup>.

La notice de Glenn Breogain est liée à la précédente :

Glenn Breogain, d'où vient ce nom ? Cela n'est pas difficile à dire. De Breogan, l'ancêtre des Fils de Míl, est nommé Mag Breg et Glenn Breogain (...). Et cette plaine est aussi appelée *Druim na Mor-Muicce*, « la Côte du Grand Cochon », car la forme d'un porc apparut aux Fils de Míl sur chaque colline et sur chaque haut lieu d'Irlande quand ils tournèrent autour de celle-ci et désiraient prendre possession du pays<sup>4338</sup>.

Le *dindshenchas* de Mag nAidni donne une origine milésienne à cette plaine :

Aidne, fils d'Allguba, fils d'Eithré, est le premier homme qui alluma un feu de camp pour les Fils de Míl, parce qu'il avait seulement besoin de tordre ses deux mains, après quoi des éclairs de feu sortaient de ses doigts, aussi grands que

---

4334 *Dindshenchas de Rennes* §44 = Stokes 1894-1895 : XV 435-436. La version du *Dinnshenchas bodléien* (§16 = Stokes 1892 : 483-484) n'ajoute rien de plus, tandis que celle du *Dindshenchas métrique* (= Gwynn 1903-1935 : III 198-199) associe ces trois défricheurs aux Milésiens. Mag Femen est la région autour de Cashel, dans le comté Tipperary (*DOG* s.v. *femen*) ; Mag Fea se situe dans le comté de Carlow (*DOG* s.v. *mag fea*) ; Mag Fera semble être un autre nom de Mag Femen (*DOG* s.v. *mag fera*).

4335 *Dindshenchas de Rennes* §111 = Stokes 1894-1895 : XVI 62-63.

4336 *Dinnshenchas bodléien* §2 = Stokes 1892 : 470-471.

4337 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 190-191.

4338 *Dindshenchas métriques* = Gwynn 1903-1935 : IV 302-303.

des pommes sauvages fraîches lorsque leur récolte commence. Et il fut le vingt et unième constructeur de forteresse que les Fils de Míl emmenèrent en Irlande pour construire chaque *ord* (cours de pierre, *ordo lapidum*?) qu'ils avaient. Et c'est lui qui a déblayé cette plaine pour lui-même, d'où Mag nAidni « Plaine d'Aidne » et Aidne mourut là<sup>4339</sup>.

La version métrique de ce *dindshenchas* ajoute qu'il y avait vingt-quatre constructeurs serviles de forteresses qui défrichèrent vingt-quatre plaines pour les Milésiens<sup>4340</sup>.

Le *dindshenchas* de Moenmag nous parle d'une autre serviteur des Milésiens :

Moen, un esclave des Fils de Míl, fut celui qui rase les enfants de Gailem ; et le premier homme qui fut rasé en Irlande fut Forbarr, le charpentier des Fils de Míl. Et ce Moen était, par ailleurs, un constructeur de forteresse. C'est à lui que Berramain fut donné pour son rasage. Il est dit ainsi *Berra-main*, qui est la considération (*so-máin*) pour le rasage (*berrad*), et par lui la terre inculte des fils de Fordub fut défrichée, si bien qu'elle est appelée Moenmag « Plaine de Moen » et ensuite Moen y mourut, Moenmag en fut témoin. Il est dit de Moenmag et de Berramain<sup>4341</sup>.

La version poétique de cette notice toponymique indique aussi que celui qui l'emmena en Irlande fut le puissant prince Labraid Luchair pour commencer la coutume du noble rasage, que sa plaine lui fut donnée par Éber et par Éremón, et qu'il était le fils d'Ailell<sup>4342</sup>. Sous le nom de Mag Main, l'etiology de cette plaine est également racontée dans le *Dindshenchas Bodléien* qui nomme le premier homme à avoir été rasé en Irlande comme Fobarr Foltchain<sup>4343</sup>.

Mag Aí est également en rapport avec ce peuplement :

Áe, fils d'Allguba, fut le vingt-quatrième esclave que les Fils de Míl emmenèrent avec eux (en Irlande). C'est lui qui demanda à ces esclaves de défricher cette plaine avec lui : c'est pourquoi ils défrichèrent tout en vingt-quatre heures. Quand ils eurent fait ce travail, Áe les supplia de lui donner la propriété de cette plaine et (de lui donner) son nom. D'où il est dit Mag nAí « la Plaine d'Áe ». Et pour certifier cela le poète chantait : « Ô homme, si tu entres dans Mag Aí, etc. »<sup>4344</sup>.

D'Áe, la version métrique signale qu'il était rapide pour couper les arbres et que ce fut le premier homme qui reçut cette tâche, incendiant complètement le lieu<sup>4345</sup>.

Mag Coba, quant à elle, est en rapport avec un autre serviteur des Milésiens, mais pas un défricheur :

Coba le faiseur de pièges (ou le trappeur) d'Érenn, fils de Míl d'Espagne, c'est lui qui fut le premier à préparer un piège et une trappe en Irlande. Il mit sa propre jambe dans celle-ci pour voir si elle était achevée (?), après quoi son tibia et ses deux avant-bras y furent fracturés (?), et sa coupe à boire, après avoir été vidée, tomba vers le bas, de sorte qu'il est mort de cela (c'est-à-dire de douleur et de soif), d'où Mag Coba<sup>4346</sup>.

---

4339 *Dindshenchas de Rennes* §62 = Stokes 1894-1895 : XV 460.

4340 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 330-333. La notice des *Dindshenchas bodléiens* (§22 = Stokes 1892 : 489) n'indique rien de plus.

4341 *Dindshenchas de Rennes* §63 = Stokes 1894-1895 : XV 461. Moenmag est la région entourant Loughrea dans le comté de Galway (*DOG s.v. maenmag*).

4342 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 334-337.

4343 *Dindshenchas bodléien* §25 = Stokes 1892 : 491-492.

4344 *Dindshenchas de Rennes* §69 = Stokes 1894-1895 : XV 469.

4345 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 380-381.

4346 *Dindshenchas de Rennes* §93 = Stokes 1894-1895 : XVI 44. C'est une plaine dans l'actuelle baronnie d'Iveagh, dans le comté de Down (*DOG s.v. mag coba*).

Le *Dindshenchas d'Edimbourg* donne Éremón à la place d'Érenn<sup>4347</sup>. La version métrique indique qu'outre un trappeur, c'était aussi un fabricant d'outils<sup>4348</sup>.

Le Sliab Fuait est également en lien avec l'un des Milésiens :

Lorsque Fuat, fils de Bile, fils de Brig, fils de Breogan, vint en Irlande, il visita une île de la mer, à savoir Inis Magdena ou Moagdéda, qui est Mór-óc-diada « La Grande Jeune Divine ». Quiconque mettait le pied sur celle-ci ne pouvait pas dire de mensonge aussi longtemps qu'il y était. Alors, Fuat en prit une motte sur laquelle il s'asseyait lorsqu'il jugeait ou prenait des décisions. Maintenant, quand il prononçait un mensonge, sa partie inférieure venait au-dessus et son herbe s'enfouissait jusqu'aux graviers. Mais quand il disait une vérité son herbe se retrouvait au-dessus. Et cette motte est encore sur la montagne et c'est sur elle qu'est tombé le seul grain qui est tombé de l'hongre de saint Patrick. Si bien que, dès lors, en préservation de la vérité, c'est l'adoration des anciens.

D'un autre côté : c'est peut-être de Fuat, fils de Bile, fils de Breogan, que la montagne, proprement, fut appelée. D'où Sliab Fuait « la Montagne de Fuat »<sup>4349</sup>.

Le Sliab Gam tire aussi son nom de l'invasion milésienne :

Gam, le serviteur aux joues brillantes d'Éremón le grand, fils de Míl d'Espagne. C'est celui que les vieilles femmes outragèrent pour sa tête. Elles la lui arrachèrent et la jetèrent dans le lac ou la source. Et de la perturbation que la tête causa à la source, elle est à un moment amère et à un autre une source d'eau pure. C'est de ce Gam que Sliab Gam est appelé<sup>4350</sup>.

Enfin, Mag Tibra nous donne des informations supplémentaires sur l'un des fils d'Éremón :

Irial le Prophète, fils d'Erem, fils de Míl d'Espagne, était roi d'Irlande et d'Alba ; et sur son circuit, Irial fit le tour de l'Irlande jusqu'à ce qu'il vint à l'Estuaire du Cairn Vert, qui est appelé maintenant Inber mBuada. Et là, il vint pour parler avec sa nourrice, Tibir, fille de Cass Clothach des Túatha Dé Danann, et elle amena le roi d'Irlande dans son propre fort, à Mag Glas. Là, une maladie mortelle attaqua le roi d'Irlande et il décéda dans le fort de sa nourrice. Les hommes d'Irlande vinrent à la nouvelle de la mort du roi et atteignirent le fort de Tibir et ils le prirent pour l'amener jusqu'au cimetière païen de Cruachan, et là il fut enterré. Inconsolable pour son pupille, Tibir entra dans la mer pour se noyer et, après qu'elle fut noyée par les vagues de la mer, elle fut ramenée sur le rivage et elle fut enterrée sur la plaine à côté de la plage. C'est pourquoi la plaine est nommée Mag Tibra d'après elle. Et du fait des grands cris que les gens du lieu poussèrent pour pleurer le roi d'Irlande et sa nourrice, Túlchan na ngairthe « La colline de la Lamentation » est ainsi appelée<sup>4351</sup>.

La version métrique de ce toponyme ajoute que Tibir était la femme de Palap, fils d'Éremón<sup>4352</sup>.

## 1. 2. i. Les sources généalogiques concernant les Milésiens.

Nous avons parlé dans le chapitre précédent de certaines sources généalogiques faisant référence aux Fils de Míl et dans la sous-partie qui suit nous exposerons encore les liens

4347 *Dinnshenchas d'Edimbourg* §62 = Stokes 1893 : 482.

4348 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 122-125.

4349 *Dindshenchas de Rennes* §100 = Stokes 1894-1895 : XVI 51-52 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 162-167 ; *Dinnshenchas d'Edimbourg* §64 = Stokes 1893 : 483-484.

4350 *Dindshenchas de Rennes* §137 = Stokes 1894-1895 : XVI 145. La version métrique (= Gwynn 1903-1935 : III 436-437) n'ajoute rien de plus, si ce n'est que l'arrachage de sa tête fait suite à une violente dispute, sans que ses meurtrier(e)s ne soient identifié(e)s. Cette montagne se trouve actuellement sur le territoire de Collooney, dans le comté de Sligo (*DOG* s.v. sliab gam). Selon C. Sterckx (2008 : 176 n. 48) l'alternance de ses eaux – amères ou douces – représenterait le pouvoir tantôt vivifiant tantôt mortifère de la source cosmique.

4351 *Dindshenchas de Rennes* §136 = Stokes 1894-1895 : XVI 143-144. Mag Tibra se trouve dans la baronnie de Tyrawley, dans le comté de Mayo (*DOG* s.v. mag tibra).

4352 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 432-435.



généalogiques entre les Milésiens et différentes ethnies irlandaises. Ici, nous parlerons simplement du seul récit contenu dans une source généalogique, le *Senchas Síl hÍr*, qui nous donne quelques détails supplémentaires sur la descendance d'Ír :

Ír le septième fils de Míl, quand les Fils de Míl vinrent en Irlande, fut enterré sur l'île de Skellig. De lui les gens de la troisième race royale furent issus. Ír avait un fils, qui est Éber. Éber, fils d'Ír fut le premier de tous les Irlandais qui prit la plaine de Line et la cinquième partie de l'Irlande. Éber avait deux fils, à savoir Airtri et Eibreac. Éber fut tué par Palap fils d'Éremón (...) <sup>4353</sup>.

La cinquième partie de l'Irlande dont il est ici question est assez énigmatique. On peut penser qu'il s'agit de la province d'Ulster, celle liée aux descendants d'Ír.

### 1. 2. j. La version écossaise de l'expédition des Fils de Míl.

La conquête de l'Irlande est racontée de la manière suivante dans les recensions  $\alpha'$ ,  $\gamma$  et  $\delta$  de la pseudo-histoire écossaise, dérivant de la *Legenda Sancti Brendani*. Chez Fordun ( $\alpha'$ ), Gaythelos, surveillant son royaume, voit l'Irlande du haut de sa tour et envoie, sur trois navires, de jeunes guerriers l'explorer qui, une fois arrivés, tournent autour d'elle en reconnaissance, attaquent et massacrent les habitants de l'île, puis, ayant exploré le pays, en admirent les délices. Au retour de l'expédition, Gaythelos, mourant, demande à ses fils de prendre ce pays. L'un d'eux, Hyber, jeune mais vaillant, prépare une flotte pour conquérir l'île où il massacre ou assujettit les quelques habitants qui restaient. Il prend possession de l'île pour lui et les siens, l'appelant Scotia, d'après le nom de leur mère. Par la suite, il est dit que c'est de lui ou de la Mer Ibérique que cette terre fut appelée Hibernie <sup>4354</sup>. Le récit de Wyntoun ( $\delta$ ), allongé de détails peu pertinents, est similaire à celui de Fordun <sup>4355</sup>.

Chez Grey ( $\gamma$ ), il est mentionné également qu'il surveille son pays, mais il est dit que ce sont des pêcheurs égarés par la tempête qui se retrouvent à proximité d'une terre étrangère puisqu'ils trouvent dans les eaux des fleurs de chardons et d'autres signes. Gaidel et ses fils, qui sont appelés Scots, d'après leur mère Scota, vont sur trois navires, ils trouvent alors une île herbeuse, aux bois et aux rivières plaisantes, mais peu peuplée. Gaidel, de retour en son château de Brigantia est pris d'une maladie mortelle. Il demande alors à ses fils de s'établir dans ce nouveau pays. Comme chez Fordun, c'est l'un des frères, Eberus, qui prend la tête de l'expédition qui fait la conquête de l'île. Le nom de l'île est donné comme provenant de leur frère ou de la Mer ibérique, mais le nom de Scots est toujours attaché à ses habitants <sup>4356</sup>.

---

4353 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 156 a 25-32 = O'Brien 1962 : 269. Cf. Dobbs 1921 : 314-315. Mag Line est laplaine au nord et à l'est du Lough Neagh (*DOG s.v. mag line*).

4354 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XVI, XVII 3, XVII 5 = Skene 1871 : 14-16. Cf. Broun 1999 : 86.

4355 Andrew Wyntoun, *Original Chronicle* II 8 681-768 = Broun 1999 : 99-101.

4356 Thomas Grey, *Scalacronica* = Broun 1999 : 87.

Dans l'« Eber account » de Fordun, Gaythelos, comprenant qu'il ne pourrait vaincre les peuples d'Espagne et se rappelant la promesse qu'il avait faite de prendre une terre inoccupée comme nouvelle patrie, envoie des marins explorer l'océan à la recherche d'une nouvelle terre. Ils arrivent en Irlande, qu'ils explorent, puis ils repartent pour rapporter la nouvelle à Gaythelos, sans plus de détails sur l'île. Gaythelos, aux portes de la mort, exhorte ses fils d'aller prendre cette nouvelle terre. Hyber va alors avec son frère Hymec et une flotte, jusqu'à l'île en question qu'il prend facilement, car elle est inhabitée et il retourne ensuite en Espagne<sup>4357</sup>.

Pour ce qui est du « Partholón account », qui fait de Pertholomus le découvreur de l'Irlande, nous en avons discuté dans le chapitre concernant le premier peuplement post-diluvien de l'Irlande<sup>4358</sup>. Cependant, un passage de Fordun qui ne peut être identifié avec aucune autre source connue est celui de la conquête de l'Irlande par les trois fils de Mycelius Espayn, à savoir Hermonius, Pertholomus et Hibertus. Dans ce récit, qui est d'une tradition différente de ceux évoqués précédemment, c'est un ancêtre de Mycelius qui aurait conquis l'Espagne, mais, la trouvant trop étroite, ce roi envoie ses trois fils avec une flotte armée. L'île est peu habitée et les indigènes sont vaincus ou se soumettent naturellement aux trois chefs. Ensuite, Hermonius retourne en Espagne, tandis que ses deux frères restent en Irlande avec leurs sujets<sup>4359</sup>.

Comme signalé par D. Broun, entre les trois premières recensions, les principales différences concernent, entre le texte de Fordun et de celui de Grey, les circonstances de la découverte de l'Irlande. Fordun suit le motif de la vision du haut de la tour de Brigantia que l'on retrouve dans le *LGÉ*. Ce motif est évoqué dans Grey, mais son utilité est remplacé par la découverte de signes d'une terre ultramarine par des pêcheurs perdus, sans doute à cause du caractère invraisemblable de la vision du haut de la tour<sup>4360</sup>. James Goldstein a évoqué le fait que le *LGÉ* aurait été la source directe de l'anecdote des pêcheurs espagnols égarés par une tempête ; ce que D. Broun considère comme peu probable, car il n'y a pas assez de détails communs entre les deux passages pour établir un lien probant<sup>4361</sup>. Les différences entre le texte de Fordun et celui de Grey découleraient de ce changement : il n'y aurait plus eu besoin d'une tour, mais d'un simple château près de la mer et l'idée que Gaedel lui-même alla explorer l'île aurait été introduite pour préserver le principe que Gaythelos devait voir l'Irlande avant sa mort<sup>4362</sup>. Cependant, ces différences subséquentes n'en découlent pas forcément, car le *LGÉ* conjoint la vision du haut de la tour et le voyage du guetteur

---

4357 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XVI, XVII 1 = Skene 1871 : 14-15. cf. Broun 1999 : 75.

4358 Cf. pp. 260-261.

4359 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XXI 1 = Skene 1871 : 19. cf. Broun 1999 : 78.

4360 Broun 1999 : 91-92.

4361 Goldstein 1993 : 123 ; Broun 1999 : 92 n. 29. Cependant, un détail, non relevé par ces auteurs et qui irait dans le sens d'une relation textuelle, est le fait que la preuve de l'existence de l'Irlande est faite par des éléments végétaux : des fleurs de chardons dans la chronique écossaise, une motte de gazon dans le *LGÉ*.

4362 Broun 1992 : 92.

ainsi que sa mort durant son voyage de retour et l'exhortation pour aller conquérir l'Irlande. Il peut tout simplement y avoir là une édition différente du texte par  $\alpha$  et  $\gamma$ . Dans ces deux versions, nous retrouvons Éber comme étant le conquérant de l'Irlande, son éponyme et celui de la mer qui se trouve entre cette île et l'Espagne.

Dans l'« Eber account », la plausibilité de la découverte de l'île par des marins, plutôt que par une vision du haut d'une tour, a sans doute aussi modifié ce passage. On y retrouve la mort soudaine de Gaythelos, qui n'est plus motivée. Pour D. Broun, Hymec, dont le nom ne ressemble à aucun de ceux de la tradition du *LGÉ*, serait une invention de l'auteur de la synthèse à l'origine des proto-chroniques écossaises, pour permettre à Hyber de retourner en Espagne, sans donner l'impression d'abandonner l'Irlande que son père lui avait demandé de conquérir<sup>4363</sup>. On peut néanmoins se demander si la dualité des frères et la morphologie d'Hymec ne serait pas également construite sur Éremón.

En ce qui concerne le récit de la conquête de l'Irlande par les fils de Mycelius, le nom de ceux-ci et de leur père évoquent bien entendu Míl, Éber, Éremón, Partholón. La mention de la conquête de l'Irlande par trois fils de Míl, dont Éber et Éremón, s'accorde bien avec le *LGÉ*, même si l'origine de ce passage ne peut être connectée à aucune source identifiée de la pseudo-histoire écossaise. La grande différence entre ce récit et celui du *LGÉ* est l'inclusion de Partholón parmi les fils de Míl. Selon, D. Broun, l'inclusion de Partholón aurait été un moyen d'introduire cette figure dans le schéma chronologique. Quant au retour d'Éremón en Espagne, il s'explique par le récit, inspiré de la *Legenda Sancti Congalli*, de la conquête suivante de l'Irlande, à partir de l'Espagne, par Simón Brecc, un descendant d'Éremón selon les généalogies<sup>4364</sup>.

À part ce dernier passage de Fordun, il apparaît que le récit de la conquête de l'Irlande de la *Legenda Sancti Brendani*, peut se résumer de la manière suivante. Un prince espagnol voit l'Irlande depuis la plus haute tour de Brigantia, il va mener une expédition sur trois navires, éventuellement guerrière, en Irlande, de retour, il meurt subitement de maladie et exhorte ses fils à aller s'établir sur l'île, ce qu'ils font sous la conduite d'Éber. Comme dans le chapitre précédent, on peut se demander si l'extension du rôle de Gáedel – ici, l'usurpation du rôle d'Íth – était déjà présente dans la *Legenda Sancti Brendani* ou si c'est l'auteur de la synthèse qui l'a créée. Enfin, le rôle prééminent d'Éber – inverse de celui du *LGÉ* – et l'origine munstérienne de saint Brendan pourraient indiquer la même provenance pour la vie de ce saint.

---

4363 *Ibid.* : 75 n. 63.

4364 John de Fordun, *Chronica Gentis Scottorum* XXVI-XVII = Skene 1871 : 22-24. Broun 1999 : 65, 67-68.

## 1. 2. k. L'invasion milésienne d'après *la Topographia Hibernica* de Giraud de Barri.

Dans cet ouvrage et comme nous l'avons vu précédemment, l'auteur escamote le peuplement des Túatha Dé Danann et parle simplement de descendants de Nemed venus de Scythie qui infligèrent de lourdes pertes aux descendants de Dela. Voici ce qui se passe par la suite :

(...) à la fin arrivèrent d'Espagne, dans une flotte de soixante navires, les quatre illustres fils du roi Míl. Ils revendiquèrent aussitôt la totalité de l'île sans rencontrer la moindre résistance.

Le temps passant, les deux plus éminents d'entre eux, Eber et Eremon, se partagèrent le royaume en deux parties égales. La partie méridionale échut à Eremon, et la partie septentrionale à Eber<sup>4365</sup>.

Puis Giraud signale que leur « règne conjoint fut assez longtemps prospère et heureux », se termina par la discorde et la guerre entre les deux frères qui aboutit à la victoire d'Eremon – Eber étant tué au combat –, Eremon devenant ainsi le premier roi suprême d'Irlande et que, selon certains, le nom des Irlandais – *Hibernienses* – viendrait du nom d'Eber ou, selon d'autres et de manières plus vraisemblables selon Giraud, du fleuve Èbre – *Hiberus* – d'où ils étaient venus<sup>4366</sup>.

Plusieurs différences sont apparentes entre ce texte et les autres que nous avons étudiés. La première est le nombre des fils de Míl : il y en a quatre. C'est un chiffre qui ne se trouve que là. Seuls les noms des deux qui régneront sur l'Irlande nous sont donnés. Ensuite, ce texte témoigne de l'absence de résistance rencontrée par les Fils de Míl. En effet, l'auteur omet de parler du peuplement des Túatha Dé Danann : ces autres descendants de Nemed ayant quasiment détruit les Fir Bolg et n'ayant pas fait souche, il est normal qu'il n'y ait pas eu de peuple pour s'opposer aux Milésiens. L'auteur signale aussi que Éber règne au nord et Éremón au sud, ce qui est exactement pareil que dans le *Lebor Bretnach*. Enfin, Giraud nous dit que le règne conjoint des deux frères fut relativement long, alors qu'il est court dans la tradition du *LGÉ*, ce qui rappelle partiellement le *Lebor Bretnach*, puisque ce dernier texte ne signale pas la dissension entre les deux frères.

### 1. 2. 1. Les différentes versions de la venue des Cruithne en Irlande, dans le *LGÉ* et les autres sources.

Les différentes versions de cet épisode ont été rassemblées et classées par Gearóid S. Mac Eoin<sup>4367</sup>. Nous reprendrons donc sa classification et ses résumés, que nous étofferons parfois lorsque nous le jugerons nécessaire. Selon cet auteur, ces récits peuvent être classés en cinq catégories.

La première et la plus ancienne est constituée du poème *Can a mbunadas na nGaedel* de Mael Mura. Là, les Cruithne, sous la direction de Cruithne mac Cinge, enlèvent les femmes des Milésiens, sans qu'il soit question d'autre chose sur les Cruithne<sup>4368</sup>.

4365 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 6 = Boivin 1993 : 241.

4366 Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, III 7 = Boivin 1993 : 241.

4367 Mac Eoin 1964.

4368 *Ibid.* : 140.

La deuxième se trouve dans le *Senchas Sil hÍr*, la généalogie des Dál Araidi, où une origine de ce groupe appartenant aux Cruithne est donnée :

Trente six soldats des tribus de Thrace vinrent avant l'expédition des Fils de Míl d'Espagne en Germanie. Ils les prirent avec eux pour être leurs soldats. Mais aucune femme ne les accompagnait, si bien qu'ensuite, ils prirent des femmes de la race des descendants de Míl. Des filles des nobles de l'aristocratie irlandaise leur furent données après qu'ils eurent défrichés par l'épée un pays pour eux-mêmes parmi les Bretons, à savoir les plaines de Fortrenn<sup>4369</sup> et de Cirgen<sup>4370</sup>. Ensuite la succession royale et toute la propriété héritée vinrent par les mères, elles furent fiancées à eux par les hommes d'Irlande. Ils emmenèrent cent cinquante jeunes filles d'Irlande qui vinrent avec eux pour porter des fils (d'où il est dit *Alt na n-ingen* « la Hauteur des Jeunes filles »<sup>4371</sup>, dans le territoire des Dál Araidi)<sup>4372</sup>.

Ce dernier récit est similaire à l'un de ceux que nous avons déjà cités sur le périple des Gaels, comme relevé par G. Mac Eoin<sup>4373</sup>.

La troisième version de ce récit se divise en deux branches<sup>4374</sup>. La première, formée par le texte identifiée comme étant l'interpolation C par Macalister, qui prend place après l'expulsion des Cruithne d'Irlande, alors dirigés par Cathluan mac Cing. Présentons la version donnée par *a/m* :

C'est alors que Cruithnechán, fils de Cing, vint pour demander des épouses à Érimón ; et Érimón lui donna les épouses de ceux qui s'étaient noyés dans les dunes, à savoir Bres, Buas et Buagne ; et la caution du soleil et de la lune pour eux que pour toujours le pays qu'ils hériteront ne viendra pas moins des hommes parmi le peuple des Cruithne que des femmes<sup>4375</sup>.

La seconde branche est constituée par un passage du *Lebor Bretnach* et du *LGÉ* dans ses versions Y, *Lbm*<sup>4376</sup> et *Lc*, ajoutant des détails supplémentaires<sup>4377</sup>. Cruithne(chán) mac (C)Inge (*al.* Mac Lochit meic (C)Inge) quitte les Fils de Míl pour aider les Bretons de Fortrenn<sup>4378</sup> contre les Saxons et gagne sur eux une terre, à savoir Cruithentuath. Il resta avec eux et, lorsque les femmes d'Écosse moururent<sup>4379</sup>, il retourna en Irlande pour demander des épouses. Il promit par le soleil, la lune et les autres éléments que la succession du Cruithentuath serait toujours par le côté maternel. Il reçut les douze femmes de ceux qui se noyèrent avec Donn et c'est pour cette raison que les dirigeants du Cruithentuath sont toujours des hommes d'Irlande. Mac Eoin note également que cette version est toujours une variante de celle que nous allons maintenant présenter ou qu'elle est insérée à l'intérieur de celle-ci.

---

4369 Au nord du Forth en Ecosse.

4370 Sur la côte est de l'Ecosse.

4371 Non identifié, mais probablement sur la côte quelque part près de Larne.

4372 *Genelach Da[i]l Araidi* = Dobbs 1923 : 64-65.

4373 Mac Eoin 1964 : 140-141.

4374 *Ibid.* : 141-142.

4375 *Lebor Gabála Érenn* §495 = Macalister 1938-1956 : V 180-181.

4376 Les versions de ces deux manuscrits sont appelés interpolation F par Macalister.

4377 *Lebor Bretnach* §29 = Todd 1848 : 126-127 ; *Lebor Gabála Érenn* §§495, 498 = Macalister 1938-1956 : V 180-181, 184-188.

4378 Il s'agit de l'un des royaumes pictes d'Écosse (*DOG* s.v. fortrenn).

4379 De maladie selon *Lc*.

La quatrième version se décompose également en plusieurs branches<sup>4380</sup>. La première branche que nous présenterons est la troisième de la classification de Mac Eoin et qui est donnée comme étant l'interpolation A de *a/m* par Macalister :

En ce temps là vinrent les Cruithne et ils débarquèrent à Inber Sláine en Uí Cendselaig, Crimthann leur permit de venir à lui, à cause du remède qu'un druide des Cruithne trouva pour lui, pour combattre la Túath Fidga, un peuple des Bretons. Tous ceux sur lesquels ils infligeaient une blessure étaient condamnés et ils ne maniaient rien d'autre que des armes empoisonnées. Cela est le remède : déverser le lait de six fois vingt vaches blanches sans corne dans les tranchées où la bataille devra être menée, à savoir la bataille d'Árd Lemnachta. Au moyen de ce dispositif, toute la Túath Fidga périt.

Alors Cathluan, fils de Cing, des Cruithne assumait un grand pouvoir sur l'Irlande, jusqu'à ce qu'Érimón le chasse.

Six d'entre eux restèrent à Bregmag, et ils sont à l'origine de chaque *géis*, de chaque augure, de chaque malédiction et de (la divination par) le son des oiseaux, chaque présage et chaque amulette. Cathluan fut haut-roi sur eux tous et il fut le premier de leurs rois à prendre Alba. Ils eurent soixante-dix rois sur Alba, de Cathluan à Constantin, qui fut le dernier Cruithnech d'entre eux à prendre Alba. Cathluan avait deux fils, Catanolodar et Catalanachan, leurs deux champions. Imm, fils de Pírn, et Cing, père de Cruithne, étaient leurs deux sages. Crus et Ciric étaient leurs deux guerriers. Uaisnem était leur poète et Cruithne leur artisan. Domnall, fils d'Ailpín fut leur chef jusqu'à ce que Britus fils d'Isicon [le] tue. La progéniture de Nemed prit [Alba] après Britus, c'est-à-dire Erglan, etc. Les Cruithne la prirent ensuite, conséquemment à leur fuite d'Irlande (...) <sup>4381</sup>.

La version 3 (a) de Mac Eoin déjà citée continue alors le texte.

La première branche de la version 4 de Mac Eoin commence par l'interpolation B de Macalister, comprise dans *b/c* :

Les Cruithne vinrent du pays de Thrace. Ils étaient les enfants de Gelonus, fils d'Hercule, et étaient appelés Agathyrsi.[inclusion de l'interpolation D]. Il y avait six chefs, six frères nommément : Solen, Ulpa, Nechtán, Drostan, Óengus, Lethend. La cause de leur venue était que Policornus, roi de Thrace, s'éprit de leur sœur et chercha à l'enlever sans un prix de la mariée. Ils allèrent ensuite à travers le territoire romain jusque sur le territoire franc et ils fondèrent là-bas une cité, appelé Poitiers ; dérivé de *pictis*, d'après leurs tatouages. Alors le roi des Francs s'éprit de leur sœur. Ils partirent par la mer, après la mort de leur sixième frère, Lethend. Au bout de deux jours après être partis en mer, leur sœur mourut <sup>4382</sup>.

Suit alors les versions *b/c* de l'interpolation A qui donnent des détails supplémentaires sur la venue des Cruithne. Parmi ceux-ci le nom du druide des Cruithne est signalé comme s'appelant Drostan. Le lait qui est répandu dans les tranchées du champ de bataille provient de « sept fois vingt vaches blanches sans corne » et il sert à guérir ceux qui ont été blessés par les armes empoisonnées de la Túath Fidga, qui doivent alors se baigner dans les tranchées. Cette version signale aussi que les quatre Cruithne qui furent tués dans la bataille furent Drostan, Solen, Nechtan et Ulpa <sup>4383</sup>. A cela s'ajoute le poème LXXXIX qui diffère en donnant un nombre de « trois fois cinquante vaches sans corne », en donnant les noms des six hommes des Cruithne qui vinrent « du pays de Thrace »

---

4380 Mac Eoin 1964 : 142-145.

4381 *Lebor Gabála Éirenn* §§490-492 = Macalister 1938-1956 : V 174-179. Árd Lemnachta est peut-être la montagne de Forth, dans le comté du Wexford (*DOG* s.v. ard lemnachta).

4382 *Lebor Gabála Éirenn* §§493-494 = Macalister 1938-1956 : V 178-181. Le second paragraphe de cette interpolation raconte alors ce qui est dit dans la version *b/c* de l'interpolation précédente.

4383 *Id.*

comme étant « Solen, Ulpa, le noble Nechtan, Óengus, Letenn et Drostan » et en décrivant leurs adversaires comme étant « de cruels géants terribles » (*n-athach n-úathmar n-garb*)<sup>4384</sup>. Il est dit également que Cathluan est le fils de Gub et non pas de Cing et qu'une autre version dit que Cruithne, fils de Loichet, fils de Cing vint pour demander des femmes à Éremón qui leur donna les femmes de ceux qui se noyèrent avec Donn<sup>4385</sup>.

Dans Y et *Lbm*, vient s'insérer l'interpolation D qui donne une généalogie différente des Cruithne :

Cruithne, fils de Cing, fils de Lacht, fils de Partholón, fils d'Agnón, fils de Buan, fils de Mas, fils de Fathacht, fils de Iafeth, fils de Noé. Il fut le père des Cruithne et il a eu la souveraineté une centaine d'années. Les sept fils de Cruithne, à savoir Fib, Fedach, Fotla, Fortrend, Cait, Cé, Ciric ; et en sept divisions ils partagèrent leur héritage :

[Le poème CXI redonne les noms des sept fils et ensuite la prose donne le nom des différents rois qui eurent leur pays]<sup>4386</sup>.

Keating donne également sa version de 4 (a) affirmant citer le *Psautier de Cashel*, les raisons de leur venue en Irlande qui sont similaires à celles du premier paragraphe de l'interpolation B, si ce n'est que le patriarche des Cruithne est donné comme un dénommé Gud, qu'il ne dit pas qu'ils sont six frères, que le rapport entre le nom de Poitiers et celui des Pictes n'est pas très explicite et il ne donne bien sûr pas la mort de Lethend. En ce qui concerne la suite du récit, qui suit le reste de l'interpolation B de *b*, elle est identique si ce n'est qu'il développe, le signalement du grand pouvoir de Cathlúan sur le Leinster, en affirmant que celui-ci et Gud décidèrent d'envahir cette province. Éremón rassembla alors une grande armée et alla à leur rencontre. Les Cruithne, voyant que les forces d'Éremón étaient trop importantes, décidèrent de faire la paix avec Éremón. Celui-ci les envoya occuper l'Écosse. Il mentionne ensuite l'accord matrimonial demandé par les Pictes, tout en mentionnant l'autorité de Bède, et le fait que Cathlúan devint le premier roi d'Alba. Puis, il ajoute le paragraphe de l'interpolation A non reprise par B, où six Cruithne restent en Irlande, dont Trostan, leur druide, qui est là bien vivant contrairement à ce qui est dit dans A et B<sup>4387</sup>.

La version 4(b) est contenue dans le *Lebor Bretnach* et est relativement similaire à la version 4(a) si ce n'est certaines omissions<sup>4388</sup>.

Mac Eoin considère aussi trois poèmes comme étant des mises en forme plus ou moins partielles de cette version. C'est ainsi qu'il labellise 4(d) le poème LXXXIX. Puis, il donne, en 4(e), le *dindshenchas* d'Ard Lemnachta, dont nous donnerons la version en prose :

---

4384 *Lebor Gabála Éirenn* LXXXIX = Macalister 1938-1956 : V 424-425.

4385 *Lebor Gabála Éirenn* §492 = Macalister 1938-1956 : V 178-179.

4386 *Lebor Gabála Éirenn* §496, XCI = Macalister 1938-1956 : V 182-183, 426-427.

4387 *Foras feasa ar Éirinn* I 24 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : 108-117.

4388 *Lebor Bretnach* §10 = Todd 1848 : 54-57.

Crimthann Sciathbel livra bataille aux tribus de Fidga et Fochmann, dont chaque homme avait la force de cent. Celui qu'ils blessaient périssait, et aucune pointe ni aucune lame ne les blessait.

Alors Crimthann fit venir le clan des Cruithne pour aider ses hommes et il leur promit, s'ils étaient victorieux, l'héritage des hommes de Fidga. Alors dit Trostan le druide cruithne : « Fais traire cent cinquante vaches laitières dans une tranchée et fais baigner dans le lait ceux que les hommes de Fidga auront tués, et du poison de leurs armes, ils se lèveront guéris. Mais que ceux d'entre eux qui seront tués perdent leur tête ».

cela fut-il fait, et Crimthann fut victorieux et les tribus de Fidga tombèrent. C'est de là que vient Ard Lemnachta « la Hauteur du Lait Nouveau »<sup>4389</sup>.

La version métrique de cette notice toponymique apporte certains détails comme le fait que Crimthann Sciathbél est désigné comme à « la beauté qui brille » et qu'il était roi sur les Galian. Les six frères cruithne de la tradition du *LGÉ* apparaissent là et ils y sont dit fils de Gelon<sup>4390</sup>.

Le poème formant la version 4(f) est contenu dans le *Lebor Bretnach*<sup>4391</sup> et s'intitule *Cruithnig cid dosfarclam*, dont l'histoire est la même que 4(a), mais qui en diffère par certains détails<sup>4392</sup>.

La cinquième version est également contenue dans le *Lebor Bretnach*, il s'agit de celle que nous avons partiellement citée dans le chapitre sur les Fir Bolg, où ils sont donnés comme étant les descendants de Gaileon, fils d'Ercal, c'est-à-dire Istoreth, fils d'Istorine<sup>4393</sup>. Après avoir pris les Orcades et s'être établi dans le nord de l'île de Bretagne, Cruithne mac Cinge divise ce territoire entre ses sept fils, chacun donnant son nom au district qu'il reçoit. Finachta, roi d'Irlande, prend des otages chez les Cruithne. Cinq oncles des Cruithne vont alors des Orcades en France, où ils fondent Poitiers et retournent ensuite en Irlande, où ils restent jusqu'à ce que les Irlandais les renvoient en Écosse<sup>4394</sup>.

Il cite ensuite la version donnée par Bède de la venue des Pictes en Écosse<sup>4395</sup>. Il nous raconte que les Pictes vinrent de Scythie dans quelques navires et accostèrent dans le nord de l'Irlande où ils rencontrèrent les Scots qui dominaient le pays. Ils demandèrent à s'implanter dans le pays, mais les Scots leur répondent qu'il ne pouvait contenir leurs deux peuples. Ils leur conseillent de s'implanter dans l'île située à l'est et visible par beau temps. Les Scots leur promettent que s'ils rencontrent la moindre résistance, ils viendront les assister. Les Pictes partent et s'installent dans la partie nord de l'île de Bretagne, la partie méridionale étant déjà occupée par les Bretons. Cependant, les Pictes n'avaient pas de femmes et ils en demandent aux Scots qui leur en donnent à la condition que la

---

4389 *Dindshenchas de Rennes* §39 = Stokes 1894-1895 : XV 427-428.

4390 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 164-167.

4391 *Lebor Bretnach* §7 = Todd 1848 : 126-153.

4392 Les Cruithne sont appelés là « Pictes » (*Picti*) ; le nombre de leur expédition est donné comme de 309 hommes ; lors de leur voyage jusqu'en France, ils ne passent pas chez les Romains ; il est fait mention d'Élair, c'est-à-dire Hilaire de Poitiers, un saint évêque de cette ville du IV<sup>e</sup> siècle et docteur de l'Eglise ; le nom de la Túath Fidga est remplacé par la Slúag Fea ; Oengus est mentionné parmi les morts ; il y est mentionné qu'ils reçurent trois cents femmes des Milésiens et que chaque femme emmena son frère avec elle en Écosse ; Cathluan est ici fils de Caitend, alors que Cruithne est là fils de Cinca ; enfin, avant d'arriver en Écosse, ils prennent les îles de Tiree et d'Islay.

4393 Cf. p.410.

4394 Mac Eoin 1964 : 145-146.

4395 *Ibid.* : 146.



succession se fasse par la lignée maternelle plutôt que par la lignée paternelle lorsqu'il y aurait le moindre doute. Bède dit alors que c'est ce qui est observé à son époque<sup>4396</sup>.

À cette version, il faut ajouter celle donnée par l'*Histoire des rois de Bretagne* de Geoffroy de Monmouth et sa version galloise<sup>4397</sup>. Elle raconte que sous le règne de Marius, roi des Bretons, les Pictes viennent de Scythie, dans une grande flotte menée par le roi Sodric, et font la conquête de l'Écosse. Marius les attaque et tue leur roi, mais il leur donne le Caithness, la région étant inhospitalière et inhabitée depuis longtemps. Par la suite, les Pictes n'ayant pas de femmes viennent en demander aux Bretons qui ne voulant pas leur donner leurs filles les envoient ailleurs. Les Pictes vont alors en Irlande, où les Irlandais leur donnent des femmes et c'est de l'union de ces deux peuples que descendent les Scots<sup>4398</sup>.

### 1. 3. Deux parallèles continentaux aux récits de l'invasion milésienne.

Les deux textes qui suivent, l'un originaire du nord-ouest de la péninsule ibérique, l'autre des Balkans, évoquent des traditions comparables à celles que l'on trouve en Irlande concernant sa conquête milésienne. Le premier nous apportera un éclairage concernant la genèse des aventures d'Íth, tandis que le second nous aidera dans l'exploration des origines indo-européennes de la venue des Fils de Míl en Irlande.

#### 1. 3. a. Un parallèle ibérique à l'aventure d'Íth : *Le Voyage de Trezenzonio jusqu'à la Grande Île du Solstice*<sup>4399</sup>.

Ce récit en latin<sup>4400</sup>, racontée par son principal acteur, Trezenzonio, inconnu par ailleurs, nous conte le voyage de celui-ci jusqu'à une île située au milieu de l'Atlantique. L'histoire se déroule au début du VIII<sup>e</sup> siècle, au moment de la conquête musulmane de l'Espagne, comme elle est dit en ces termes :

Ici commence l'histoire de Trezenzonio au sujet de la grande île du Solstice. Mettant par écrit sous la lumière d'un roseau fleurissant, non seulement la fertilité du sol et le délice du parfum paradisiaque, mais aussi la sainteté du séjour de cette île [...] Donc, je mettrai dans le livre d'Eucherius un résumé de mon expérience fortunée et l'état de la susmentionnée île.

Parce que beaucoup des cités de Galice avaient été complètement détruites par la perfidie des Sarrasins, [...] moi, Trezenzonio, avec la chance pour guide, j'entrais dans les désolations de la Galice seul. Quand j'errais à travers toute la région entière, ne trouvant pas même des ruines, je vins finalement au phare de la Corogne [...].

---

4396 Bède, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, I 1 3-4 = Crépin et al. 2005 : 116-119.

4397 Mac Eoin 1964 : 146-147.

4398 Geoffroy de Monmouth, *Histoire des rois de Bretagne*, IV 70 = Reeve – Wright 2007 : 86-87; *Brut y Brenhinedd*, IV 17 = Lewis 1942 : 60.

4399 Van Duzer 2008 : 339-341.

4400 Il fut probablement composé au XI<sup>e</sup> siècle et est préservé dans deux manuscrits du XIV<sup>e</sup> siècle (Lisbonne, Biblioteca Nacional, Códices Alcobacenses no. 37, ff. 118v-20r, et no. 39, ff. 359r-60r ; cf. Van Duzer 2008 : 335).

Je montai jusqu'en haut de la tour, dans laquelle il y avait un énorme miroir excessivement brillant. Quand le soleil se leva, la vive lumière du miroir montra presque tout ce qu'il y avait dans la mer. Ayant regardé plus longtemps que d'habitude avec cette lumière réfléchie, je vis deux et même une troisième fois parmi les vagues les plus distantes de la mer, une vaste île. Descendant du phare, je commençais à planifier comment je pourrais atteindre cette île.

(Il construit alors un bateau pendant plusieurs jours en ne mangeant que des herbes sauvages et du gibier, puis il se prosterna à genou pour prier Dieu de le protéger dans son voyage. Il part pour l'île à l'aube pour finalement arriver sans encombre à peu près au milieu de l'après-midi. C'est alors qu'il parcourt l'île:)

Depuis le bateau, j'entrais dans un champ et je vis le début d'un petit chemin que je suivais durant huit jours, et quand j'atteignis la fin de celui-ci, je trouvais une basilique très grande et finement construite. Elle avait à peu près cinquante et une couduées de hauteur, soixante et une couduées de largeur et trois cents stades de circonférence, avec huit absides, quatre portiques et dix sacristies. Parmi ces sacristies, il y avait quatre trésors, chacun rempli de nombreuses choses précieuses, à savoir des manuscrits et des objets pour l'exécution des rites sacrés. Le sol de l'église était décoré de cristaux, d'émeraudes, de hyacinthes et de rubis. Au centre de l'église, il y avait un autel fait entièrement en marbre, avec une base d'or et un sol du verre le plus limpide ; les tissus de l'autel étaient d'une étoffe d'or et brillaient comme le soleil. Au-dessus de l'autel, il y avait l'épithaphe de Sainte Thècle, qui fut inhumée ici, et sous le nom de laquelle l'église fut construite. Sur le côté droit, il y avait un sépulcre construit dans une pierre précieuse inconnue, avec une tablette de marbre à son entrée qui portait l'inscription « Ici repose Quirillus et son disciple Flavius ».

Je restais sur cette île seul, me procurant la viande d'oiseaux variés et de moutons et aussi du miel par les innombrables abeilles ; le parfum des herbes et des fruits était indescriptible. J'étais émerveillé de vivre ici, où il n'y avait ni trop de chaleur ni de pluie gênante, mais une source perpétuelle ; où la nuit n'était pas si obscure, puisque les étoiles brillaient plus vivement ici et fournissaient une claire illumination. Mais dans l'entière circonférence de l'île, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, un sombre banc de nuages règne, qu'aucune vision ne peut pénétrer, sauf par une révélation divinement accordée. Pendant sept ANS, que je vivais ici, aucune pensée basique ne me perturba, et ni la tristesse, ni la faim, ni le danger, ni aucune pensée impure ne troublèrent mon âme ; mais toujours la satiété, le délice et la joie me tinrent là. Je rejetai le sommeil, autant que la fragile nature humaine le demandait. Je fus insatiable dans mon admiration des différentes merveilles que je vis dans les différentes parties de l'île. Je vis des choeurs d'anges chantant d'une seule voix, jour et nuit ; et chaque année à l'office de sainte Thècle, je vis quelque chose d'encore plus merveilleux, qui était le chœur des saints chantant tout le long de la nuit. [...] Mais à l'aube, les anges laissaient du pain et du vin pour moi sur l'autel quand ils partaient, et quand je mangeais et buvais, mon âme était si remplie avec les parfums de tous les délices que je pouvais demeurer repu pendant des mois et je pouvais vivre sans aucune autre subsistance.

[...] Après que sept années passèrent, une voix angélique me mit en garde, comme je l'évoque, non une fois mais deux, que je devais quitter l'île paradisiaque et ne pas rester là plus longtemps [...]. Refusant en vain de partir, je fus frappé sur l'ordre de Dieu d'une lépre insupportable, de la tête au pied, et aussi de cécité. Et alors, mis en garde une troisième fois, je vénérâi Dieu et il restaura ma santé

(Ensuite, un petit bateau lui est montré ; il aborde, et atteint, avec l'aide de Dieu, une petite rivière, mais le mouton et le poisson qu'il avait pris avec lui se putréfièrent subitement, au moment où il touchait terre. Ensuite, il remonte la côte jusqu'au phare, maintenant en partie détruit, puis la cité de Caesarea qui était presque complètement en ruine. La Galice, qu'il avait quittée dépeuplée, a maintenant un peu de population. Il se rend alors à Tuy pour voir l'évêque de la ville, Adelfius, qui l'accueille et à qui il raconte son histoire.).

La première chose à retenir de ce texte est le fait que le nom de l'île est mystérieux et ne semble ne rien à voir avec le solstice, si ce n'est l'assertion d'Isidore de Séville<sup>4401</sup> au sujet du fait que le solstice d'été se déroule au-dessus de l'île de Thulé, située dans l'Atlantique, au nord de la Grande-Bretagne<sup>4402</sup>. Sainte Thècle dont il est question ici est une sainte des premiers temps du christianisme qui, selon les *Actes de Paul et Thècle*, un apocryphe du second siècle de notre ère, fut convertie par Paul et le suivit malgré les persécutions pour finalement se retirer dans une grotte de Séleucie de Cilicie<sup>4403</sup>. La présence de la tombe de cette sainte sur cette île est donc d'autant plus mystérieuse.

4401 Isidore, *Étymologies*, XIV 6 4.

4402 Van Duzer 2008 : 336 et 341 n. 2.

4403 Smith – Wace 1877 – 1887 : IV 882-896 ; Johnson 2006.

Cette histoire appartient au genre des navigations merveilleuses médiévales vers les îles paradisiaques de l'Autre Monde, dont elle partage la structure circulaire d'aller et retour jusqu'à une destination paradisiaque où les protagonistes demeurent un certain temps. Cependant, Trezenzonio est le seul protagoniste de cette histoire, contrairement aux récits de navigations sus-cités où il s'agit d'une expédition de plusieurs hommes. Des récits de ce genre littéraire pourraient très bien être à l'origine de ce récit, comme les *immrama* irlandais ou, plus probablement, selon Chet Van Duzer, la *Navigatio Sancti Brendani*. Ce texte composé vers l'an 800, qui semble avoir été connu assez tôt dans la péninsule ibérique, partage avec ce voyage le motif de la recherche d'une île semblable au paradis terrestre, située à l'ouest de l'Atlantique, qui est entourée de nuages noirs, mais il en diffère par la rapidité et le manque d'étapes et de rebondissements du récit. Le séjour solitaire de Trezenzonio sur l'île rappelle également les ermites rencontrés dans les *immrama* qui fuient le monde séculier jusqu'à des îles lointaines pour se repentir ou prier et qui y reçoivent parfois des nourritures miraculeuses. Cependant, ici, Trezenzonio semble partir par simple curiosité et même s'il visite la basilique, il n'y a aucune activité religieuse<sup>4404</sup>.

Nous verrons dans la seconde partie de ce chapitre que ce récit est tout à fait comparable à celui d'Íth. En ce qui concerne le dernier texte, il offre une comparaison plus globale et plus profonde avec l'ensemble de l'invasion milésienne.

### 1. 3. b. Un parallèle bulgare à l'invasion des Fils de Míl.

C'est à P. Lajoie que revient la découverte de ce parallèle bulgare à l'invasion milésienne<sup>4405</sup>. Ce texte du XII<sup>e</sup> siècle a pour titre originel *Récit sur Isaïe le prophète et comment il fut emmené par les anges au septième ciel*. Ce texte commence par le texte de l'apocryphe de la *Vision d'Isaïe*, puis il enchaîne sur une chronique des premiers rois bulgares, qui est en fait une compilation de légendes n'ayant quasiment aucune valeur historique. C'est l'histoire du premier roi qui nous intéresse ici :

Donc, il [Isaïe] entendit une autre voix qui s'adressait à lui : « Isaïe, mon bien aimé prophète, va à l'ouest vers l'endroit le plus haut [le plus au nord] du pays de Rome, sépare un tiers des Koumans, appelle-les Bulgares, et peuple la terre de Karnova, qui est libérée des Romains et des hellènes ». Alors moi, frères sur ordre de Dieu, je suis venu à gauche du pays de Rome et j'ai séparé le tiers des Koumans et leur ai montré le chemin, je les ai amenés jusqu'à la rivière Zalnoussa, et vers l'autre rivière qui s'appelle Ereoussa. Alors, elles seront ainsi de grandes rivières. Et le pays de Karvona, qui s'appellera Bulgarie, pour qu'il soit libre d'Hellènes pendant 130 années. Et il fut peuplé par beaucoup de gens du Danube jusqu'à la mer. Et un tsar fut choisi parmi eux. Et il s'appelait le tsar Slav. Et ce tsar peuplait des villes et des villages. Certains de ces gens étaient païens. Et le tsar bâtit cent tertres. Et durant ce temps-là, tout était en abondance. Et ces cent tertres étaient son royaume. Et ce tsar fut le premier à régner sur les terres bulgares, et son règne dura cent et dix-neuf années jusqu'à sa mort<sup>4406</sup>.

Il remarque plusieurs points intéressants pour notre récit : le texte montre que les Bulgares résultent de la fusion de plusieurs peuples, ce qui est attesté historiquement, comme par exemple les

---

4404 Van Duzer 2008 : 336-338.

4405 Ce texte fut publié une première fois par Jordan Ivanov (1976 : 250-251).

4406 Lajoie 2010 : 369-370.

éventuels gaulois du royaume de Tylis ; les Bulgares s'installent sur une terre qui n'était pas la leur et se dotent d'un roi éponyme, mais contrairement au schéma typique des migrations légendaires européennes, ce départ ne se fait pas à la suite d'une fuite, mais d'une vision ; enfin, le peuple des Koumans est divisé en trois et le tiers se donnera un roi dont le nom est Slav<sup>4407</sup>. Il compare ce dernier fait au motif indo-européen de la fondation de villes ou de peuples par trois frères et, plus particulièrement, par l'un d'entre-eux, souvent le cadet, qui devient l'éponyme de la ville ou du peuple<sup>4408</sup>. Cependant, selon notre auteur, le parallèle le plus précis avec cette légende pseudo-historique n'est autre que l'invasion milésienne, tel qu'il le montre dans le tableau comparatif suivant<sup>4409</sup> :

<i>Chronique apocryphe bulgare.</i>	<i>Livre des conquêtes de l'Irlande.</i>
Isaïe a une vision.	Íth a une vision.
Il doit mener un tiers des Koumans vers une terre d'abondance.	Il voit une terre d'abondance, qu'il décide d'explorer avec quelques hommes.
-	Après l'exploration, il tente de retourner en Espagne et meurt.
La migration se fait...	Les Fils de Míl se lancent dans la migration pour le venger.
...contre les Romains et les Hellènes.	...contre les dieux (Túatha Dé Danann).
Les Bulgares s'installent.	Les Fils de Míl s'installent.
Ils se choisissent un roi : Slav.	Après de multiples luttes, ils n'ont plus qu'un seul roi : Éremón.
Ce roi fait construire cent tertres.	- Dès leur débarquement, les Fils de Míl enterrent leurs morts sous des tertres. - Les dieux se réfugient dans l'Autre Monde, c'est-à-dire dans les <i>sídh</i> , des tertres.

Sans revenir sur le cas du tiers du peuple qui se donne un roi éponyme et de son rapport avec le motif du troisième frère éponyme, qui nous occupera par la suite, on peut ajouter plusieurs choses aux éléments dégagés par le tableau précédent. Ainsi, on remarquera que, troublante coïncidence, le nom du prophète biblique qui a la vision dans le récit bulgare a la même initiale que celui de l'explorateur milésien. Est-ce que le nom pré-chrétien du visionnaire qu'a remplacé celui d'Isaïe avait une morphologie similaire à celle d'Íth ? On ne peut le savoir. Tout ce que l'on peut dire, c'est que plusieurs équivalents continentaux du nom d'Ériu étaient attestés avec un i initial ; alors une version masculine de ce nom, comme Íth pour Ériu, est tout à fait possible. De plus, le motif des tertres qui ne se retrouve dans aucune autre pseudo-histoire, à part ces deux-là, ne peut se comprendre qu'à travers le parallèle irlandais.

4407 *Ibid.* : 370-371.

4408 *Ibid.* : 371-374.

4409 *Ibid.* : 375.

Sans pour autant trancher sur la parenté celtique ou l'héritage indo-européen commun(e) à ces deux récits, on ne peut qu'être frappé par les parallèles qui existent entre les deux. Ils nous permettent, en tout cas, d'affirmer l'ancienneté des éléments que partage l'invasion milésienne avec cette chronique bulgare.

Cependant la mise en parallèle rapide de ce dernier texte avec le récit de l'invasion milésienne ne rend pas justice à la complexité des traditions concernant ce peuplement de l'Irlande, dont nous allons dès maintenant analyser la séquence événementielle.

## 2. Analyse générale des différents épisodes de l'invasion milésienne.

Dans cette partie, nous allons nous concentrer sur l'analyse des différents événements qui scandent l'invasion des Fils de Míl, depuis l'exploration de l'Irlande par Íth jusqu'aux règnes des premiers rois de ce peuple. Nous terminerons par une analyse générale de cette invasion au niveau de son importance ethno-politique et des différentes interprétations qui en ont été faites.

### 2. 1. La venue d'Íth en Irlande.

Cet épisode est connu par la tradition du *LGÉ* et le poème *Can a mbunadus na nGaédel*, qui en est le plus ancien témoignage. Cependant, nous avons pu voir également qu'il était présent sous une forme très altérée au sein des chroniques écossaises, et peut-être déjà dans la source hagiographique de celles-ci. Nous verrons donc, tout d'abord, l'analyse comparée des différentes versions de cet épisode, puis nous comparerons ce récit à celui de Trezenzonio pour déterminer leurs parentés respectives. Enfin, nous verrons que les origines de la vision d'Íth sont en lien avec un antécédent synchrétique.

#### 2. 1. a. Analyse comparée des différentes versions de cet épisode.

La trame générale de l'expédition d'Íth est régulière : celui-ci voit l'Irlande du haut de la Tour de Breogan ; il mène une expédition en Irlande où il rencontre les trois rois des Túatha Dé Danann qui lui demandent son avis sur un problème de partage qui les occupent. Sa réponse est si éloquente vis-à-vis du pays qu'ils le voient comme une menace et ils décident de le tuer au moment où celui-ci retourne chez lui, suscitant par cela l'expédition vengeresse de sa famille. Une version édulcorée

apparaît également dans les chroniques écossaises où Gaythelos voit l'île du haut de sa tour et envoie une expédition

En ce qui concerne, la vision d'Íth, Keating ne l'accepte pas, par rationalisme. À la place, il évoque une connaissance ancienne de l'Irlande, et le choix d'Íth, pour ses compétences, comme chef de la mission d'exploration. Cependant, nous verrons que le récit de Keating a plusieurs points communs avec celui du *TMMEE*, ce qui suggère qu'il a utilisé une source similaire à ce dernier texte. Or, le début de celui-ci est incomplet : on ne connaît pas les conditions d'existence des Milésiens en Espagne avant la vision d'Íth. Il se pourrait que, en plus de sa vision, l'expédition d'Íth fût motivée par une situation similaire à celle décrite par Keating. De plus, dans le *LGÉ*, la situation n'est pas vraiment meilleure : juste avant sa vision, le peuple d'Íth a souffert des guerres et des épidémies. Deux variantes des chroniques écossaises font aussi découvrir l'Irlande par des marins : la première par hasard, l'autre par une expédition envoyée pour trouver une nouvelle terre face à de nombreux ennemis. C'est là encore une rationalisation des auteurs.

Les recensions *b* et *c* partagent aussi des similitudes avec le *TMMEE*, celles-ci remontent sans doute à l'archétype  $\beta$ . Ainsi, seuls ces deux textes racontent que sa vision fut contestée par l'un de ses parents, Breg ou Donn, et Keating ne raconte pas ce désaveu, car il ne croit pas à l'ensemble de l'histoire de la vision. Par contre  $\beta$  comme Keating donnent un nombre de cent cinquante guerriers à l'expédition, alors que le *TMMEE* n'en donne que cinquante membres – un possible trait divergent de la source de  $\beta$  et Keating avec le *TMMEE*<sup>4410</sup>.

Seul ce dernier texte mentionne un sacrifice préparatoire à cette expédition en l'honneur de Neptune et le fait que leur traversée se fait par mauvais temps. Par contre le *TMMEE* et Keating partagent tous les deux la mention d'un sacrifice, au moment de l'arrivée en Irlande, dont les présages ne sont pas favorables à l'expédition. Ce dernier sacrifice est dit être fait en l'honneur de Neptune chez Keating. Donc, soit Keating a consulté une source qui nommait Neptune comme destinataire du sacrifice oraculaire, soit il a transféré cette divinité du rituel préparatoire au rituel d'arrivée en écrivant sa version de cet épisode. De plus, au vu de la réponse que fait Íth aux trois rois sur les circonstances de son arrivée, Keating devait connaître un texte où la traversée d'Íth se faisait également par mauvais temps. Dans les chroniques écossaises, Gaythelos/Gaedel envoie également ou participe à une expédition exploratoire de l'Irlande.

Le lieu d'arrivée d'Íth diffère selon les textes, *a* et le *Dindshenchas Bodléien* donne Irrus Corcu Duibne dans le sud, tandis que  $\beta$  et Keating donnent Bréitrácht Mag Ítha dans le nord. Le *TMMEE* signale simplement que le lieu d'arrivée était Mag Ítha. Sachant que ce toponyme existe aussi bien

---

4410 On ne citera pas ici O'Cléirigh qui s'accorde généralement avec *b*, sauf lorsqu'il signale que son fils Lugaid l'accompagne dans cette expédition et qu'il se rend avec les deux tiers de ses hommes auprès des trois rois.

en Munster qu'en Ulster et au vu de la manière de naviguer dans ce texte, Margareth Dobbs en concluait que la présentation de Mag Ítha dans ce texte était davantage compatible avec une localisation méridionale <sup>4411</sup>. Il apparaît que dans les deux cas, chacune de ces régions revendique le débarquement d'Íth, en tant que précurseur des ancêtres supposés des Irlandais historiques. Dans *Can a mbunadus na nGaedel*, il est dit qu'Íth, fils de Breogan, vit, au nord-est depuis la tour, l'Irlande jusqu'au pays de Luimnech et qu'il accosta à Bréntrácht. Même si Todd considère que Bréntrácht est équivalent à Mag Ítha, il ne tranche pas entre une localisation méridionale ou septentrionale <sup>4412</sup>. Cependant, la portée de la vision d'Íth ici indique une arrivée par le sud.

Seuls *Lc*, Keating et le *TMMEE* mentionnent que l'expédition rencontra en premier des bergers<sup>4413</sup> qui la renseignèrent sur le nom de l'île, celui des trois rois et leur résidence. Les deux premiers textes donnent Inis Elga comme nom de l'île, tandis que le *TMMEE* signale simplement que le nom est tour à tour celui de chacune des trois reines des Túatha Dé Danann. En ce qui concerne la résidence des trois rois, toutes les sources signalent qu'ils se trouvent à Ailech Néit, sauf le *TMMEE* qui les situe à Tara, tandis que *Lc* les localise tout d'abord à Tara puis dit ensuite qu'ils n'étaient pas là mais qu'ils se trouvaient en fait à Ailech Néit. Cette mention est assez incohérente puisque *Lc* mentionne leur arrivée dans le Mag Ítha d'Ulster, à proximité d'Ailech Néit, donc le fait de les faire aller à Tara est un énorme détour, incompréhensible de la part d'un informateur se trouvant à proximité du lieu de réunion des trois rois. Or, c'est aussi *Lc* qui signale que la localisation vienne des bergers, il semble donc que le scribe de ce manuscrit a tenté de concilier la tradition du *TMMEE* avec les autres quant à la localisation des trois rois. Enfin, pour harmoniser l'arrivée au sud d'Íth avec la localisation septentrionale des trois rois, *a* donne le périple que fait Íth. Cette justification nous semble assez artificielle, d'autant plus que Keating, comme  $\beta$ , suit habituellement la tradition du *TMMEE*. La mention d'Ailech Néit semble donc moins authentique que celle de Tara.

Dans toutes nos sources, lorsque Íth arrive auprès des trois rois, il est bien accueilli par eux. Seuls Keating et le *TMMEE* parlent de la demande des rois par rapport à ses conditions d'arrivée : il répond qu'il est arrivé à cause du mauvais temps et/ou d'une brume magique et qu'il n'a pas l'intention de rester sur l'île. Seul le *TMMEE* raconte qu'ensuite Íth passe son séjour à explorer l'île. Le motif de l'exploration de l'île n'apparaît pas chez Keating, mais il est implicite dans la mission

---

4411 Dobbs 1937 : 88 n. 5.

4412 Todd 1848 : 240-241.

4413 Les autres textes de  $\beta$  parlent simplement de personnes. On remarquera que la reconnaissance d'une origine commune aux nouveaux arrivants et aux occupants de l'Irlande, à travers l'usage d'une même langue, nous rappelle pareille identification lors de la rencontre de Bres et de Sreng, dans le *CMTC*. Ici, ce paragraphe ne marque pas l'appartenance des Milésiens aux descendants de Nemed, mais, plus loin encore, à ceux dont Nemed et les Milésiens tirent leurs origines.

d'Íth ; quant au *LGÉ*, des indices concernant le caractère exploratoire de son séjour apparaissent. Ainsi, dans *a*, le périple qu'Íth fait pour se rendre du Corcu Duibne à Ailech Néit, et, dans *F* et *c*, l'évocation des différents Mag Ítha, semblent dues à un périple supposé le long des côtes irlandaises.

Ensuite, il lui est demandé de donner son avis sur le différend qui occupe les trois souverains. Dans *a* et *c*, il s'agit du partage des biens de Néit, fils d'Indui, le roi d'Ailech<sup>4414</sup>. Dans *b*, il s'agit de l'héritage du précédent roi, Fiachna, fils de Delbáeth. Dans le *TMMEE*, il s'agit de l'héritage du Dagda. Chez Keating, il s'agit de leur héritage, mais sans que sa source ne soit spécifiée. Cependant, on peut penser que cela devait faire référence au Dagda dans la source de Keating<sup>4415</sup>. On remarquera que les *Dindshenchas* font d'Ailech Néit un don du Dagda à Néit. Cependant, le choix d'un tel site alternatif, qui semble plus tardif que Tara, pour une dispute de propriété mobilière, en lien, plus ou moins direct, avec le Dagda ou le précédent roi d'Irlande n'est sans doute pas fortuit. En effet, Ailech Néit était le siège symbolique de la royauté du Cenél nEógain, la branche septentrionale des Uí Néill<sup>4416</sup>, la grande dynastie du nord de l'Irlande, dont nous verrons le rôle prééminent dans la tradition du *LGÉ*.

La tradition de *b* est également intéressante par la prééminence qu'elle donne au personnage de Mac Cuil, par rapport à ces frères, et que ceux-ci lui contestent. Cela apparaît également à travers son rôle dans le meurtre d'Íth dans le *TMMEE*.

La raison de ce dernier est le jugement rendu par Íth. Il n'apparaît que dans la tradition du *LGÉ*. Dans toutes les versions, il célèbre les bienfaits climatiques et alimentaires de l'île, condamnant implicitement leur dispute, sauf dans le *TMMEE* et Keating, où la condamnation est explicite. Il propose, dans cette dernière version, un partage des biens entre les trois, et dans les autres évoque le fait que l'île a assez de bienfaits pour eux trois. Face à cette réponse, les trois rois le voient comme une menace et ourdissent un complot contre lui dans toutes les versions. Dans toutes les versions de la tradition du *LGÉ*, sauf dans *a* où les rois lui en intimement l'ordre, il les quitte pour rentrer en Espagne. Cela est fait précipitamment dans le *TMMEE*, car il ressent l'animosité des rois envers lui.

La raison pour laquelle les rois des Túatha Dé Danann éprouvent de la jalousie envers Íth tient, comme certaines versions l'indiquent explicitement, dans la description élogieuse de l'Irlande qu'il donne pour illustrer son jugement. Une telle réaction vis à vis de ce discours se comprend, selon J. Carey, si l'on a à l'esprit l'idéologie royale Irlandaise. En effet, dans l'*Audacht Morainn*, il est conseillé au roi de juger justement, pour que son pays et son peuple puissent prospérer<sup>4417</sup>. Ainsi, Íth

4414 Sur l'histoire de Néit en rapport avec ce lieu, cf. *Dindshenchas de Rennes* §91 = Stokes 1894-1895 : XVI 41-42 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 102-105, 114-115.

4415 Les *dindshenchas* ne donnent pas la raison de la dispute des trois rois.

4416 Charles-Edwards 2000 : 53.

4417 *Audacht Morainn* §13 = Ahlqvist 1984 : 158-159.



montre que ses pouvoirs de jugement sont plus grands que ceux des juges, des rois, et qu'il est capable de reconnaître et de décrire les vertus du pays. En d'autres termes, à travers son discours, il montre qu'il peut être un meilleur roi pour l'Irlande que ceux en place. Ces derniers perçoivent cela comme un défi qu'ils lui font payer de sa vie<sup>4418</sup>. On notera au passage qu'une version des chroniques écossaises parle aussi des délices de l'île.

Après le départ d'Íth, toutes les versions le font poursuivre par les forces des trois rois. Seul le *TMMEE* indique que les deux frères de Mac Cuill envoyés par ce dernier n'arrivent pas à l'atteindre, si bien que c'est lui qui se charge de l'attaquer, alors qu'il défend les arrières de ses compagnons. De même, Keating, prouvant là encore le lien avec le texte précédent, le fait poursuivre et tuer par Mac Cuill, alors qu'Íth protège la retraite de ses hommes. Dans *a*, *c* et les *dindshenchas*, Íth meurt à Mag Ítha, qui correspond à son lieu d'arrivée, tandis que pour *b*, il n'est que mortellement blessé sur cette plaine et il expirera en pleine mer. Dans le *TMMEE*, deux versions de sa mort sont citées : la première le fait mourir, comme dans *a* et *c*, à Mag Ítha dans le nord, tandis que l'autre, celle choisie par le texte, le fait blesser mortellement par Mac Cuill et expirer en mer au-delà de la neuvième vague. Keating cite ces deux localisations et le fait expirer en mer. En ce qui concerne le *Can a mbunadus na nGaedel*, il fait mourir Íth à Slemnaibh, un lieu que Todd n'arrive pas à identifier, même s'il semble que cela soit une désignation alternative du Mag Ítha D'Ulster<sup>4419</sup>. Toutes les versions s'accordent à faire de sa mort le motif de la venue des Fils de Míl en Irlande, mais *a* ajoute que c'est aussi pour rapatrier son corps que les Milésiens vont mener cette expédition. Or, il est intéressant de voir que *a* le fait mourir à Mag Ítha, tandis que, dans *b*, il meurt en mer et son corps peut être rapatrié – *c* fusionnant *a* et *b* sans en comprendre les détails divergents. La différence tient donc au fait que la mort d'Íth sur la plaine qui porte son nom, ne permet pas le rapatriement de son corps. On comprend mieux les implications de cela entre les deux traditions. Si *b* veut présenter le cadavre à son peuple – comme motivation de l'expédition – elle ne peut le faire mourir, en fuite, en plein milieu de l'Irlande. Par contre, l'absence du corps qu'implique *a* est aussi un élément motivant l'invasion. En effet, n'oublions pas que dans les mentalités irlandaises, la récupération du corps des tués au combat par les familles – et ici il s'agit d'une famille royale – était un devoir, et, si le corps devait être laissé à l'ennemi, l'élément le plus important de celui-ci, sa tête, devait être ramené sous peine de déshonneur<sup>4420</sup>. C'est de quoi il s'agit ici, car la tête d'Íth n'a pu être rapatriée. En tout cas, il est donné comme le premier mort d'Irlande dans le *Can a mbunadus na nGaedel*, tandis que les *dindshenchas* et le *TMMEE* disent explicitement que celui qui incite à entreprendre l'expédition vengeresse est son fils Lugaid.

---

4418 Carey 2010 : 332-333.

4419 Todd 1848 : 241.

4420 Sterckx 2005b : 38-40.

Dans les chroniques écossaises, au retour de son expédition ou peu après que les explorateurs qu'il a envoyés reviennent, Gaythelos/Gaedel meurt rapidement et exhorte ses fils à conquérir cette nouvelle terre. Il s'agit là encore d'une édulcoration du récit.

Enfin, signalons que seuls *Y* et *Lbm* font référence, lors de la mort d'Íth, à la mort de l'un de ses compagnons donné comme le premier homme à mourir en Irlande, et nommé, Ollam. On retrouve l'idée d'un premier mort d'Irlande dans *F* et *c*, où un compagnon anonyme d'Íth meurt à cause des démons, la première nuit après son arrivée au Loch Sailech, qui se trouve à proximité d'un Mag Ítha, sachant que le même passage nous dit que les Mag Ítha d'Irlande sont liées à Íth. Il s'ensuit, qu'en plus des deux Mag Ítha déjà cités – celles du Loch Febail et celle des Déissi, deux autres localisations de ce toponyme nous sont données : l'une à proximité de Luimnech et l'autre du Loch Sailech. Celles-ci sont proches des deux autres localisations et nous montrent que même si la tradition concernant l'arrivée d'Íth a connu plusieurs versions, elle était divisée en deux courants : l'un situant l'arrivée dans le Munster, l'autre la localisant au nord de l'Irlande à proximité de la péninsule d'Inishowen. Pour en revenir au mort anonyme de *F* et *c*, le lien de celui-ci avec un Mag Ítha et sa mort, la première d'Irlande, à cause de démons, qu'il faut assimiler aux Túatha Dé Danann, en ferait un doublet d'Íth. De même, l'Ollam qui est le premier Gael à mourir en Irlande, est blessé mortellement en même temps qu'Íth, est aussi un doublet de ce dernier. En outre, le nom de ce doublet n'est pas anodin : rappelons qu'il désigne le plus haut grade sacerdotal, désignant ainsi le plus grand savant. Or, *a* présente la science juridique d'Íth comme supérieure à celle de tous les juges irlandais. Sachant que *a* et *c* font mourir Íth à Mag Ítha, tandis que c'est Ollam qui y meurt dans *Y* et *Lbm*, on peut supposer que dans ces deux traditions divergentes sur deux autres premiers morts d'Irlande, leurs auteurs ont expliqué un toponyme Mag Ítha qui ne s'accordait pas avec les circonstances de la mort d'Íth, en créant un doublet de celui-ci. Ces deux traditions sont également intéressantes, car, en affirmant que le crypto-Íth est le premier mort Gael d'Irlande, elles impliquent que c'est le cas d'Íth, ce que passent sous silence les autres versions du texte, contrairement à d'autres sources. Il n'empêche que le dédoublement d'Íth par un compagnon sacerdotal a un autre symbolisme que nous examinerons dans l'étude mythologique d'Íth et de ses analogues.

Il convient maintenant d'examiner les relations existantes entre le récit du périple d'Íth et celui du voyage de Trezenzonio.

## 2. 1. b. Comparaison avec le récit du voyage de Trezenzonio.

Nous avons évoqué le fait que ce texte ibérique était, en dépit de son éloignement géographique avec les sources irlandaises, très similaire à celui d'Íth. Ainsi, lorsque Van Duze nous dit qu'il n'y a pas de motivation hormis la curiosité qui pousse Trezenzonio à quitter l'Espagne, c'est un peu

réducteur. D'après la description qu'il fait de son époque, l'Espagne est alors une terre dévastée. Or, peu avant que les Fils de Míl ne partent pour l'Irlande, l'Espagne est également dévastée par les guerres des Gaels contre leurs ennemis, par les épidémies, voire la sécheresse et, certes, c'est également la curiosité qui pousse Íth à entreprendre son voyage. Dans les deux cas, cette curiosité vient du fait que ces deux personnages voient une île située au nord-ouest, depuis le même lieu : la Tour de Breogan, c'est-à-dire le phare romain de la Corogne. La vision d'Íth a lieu un soir d'hiver, alors que celle de Trezenzonio a lieu un matin, potentiellement au solstice d'été, d'après le nom de l'île. Íth n'est pas seul à y aller, mais les autres membres de l'expédition n'interviennent pas jusqu'à la blessure fatale d'Íth. Dans ces deux récits, le voyage est rapide, même s'il est vrai que, dans le *TMMEE* et chez Keating, l'expédition subit une tempête. Íth, dans certaines versions, accoste à Mag Ítha, tandis que Trezenzonio arrive dans un champ, ce qui est similaire. Ensuite, Íth se rend à quelque distance de là, à la forteresse d'Ailech Néit. De même, Trezenzonio parcourt quelque distance pour se rendre dans la basilique de sainte Thècle. Les richesses de la basilique sont en relation avec des descriptions de l'Éden ou de la Jérusalem Céleste<sup>4421</sup>, mais elles nous rappellent les richesses que doivent se partager les trois rois qui se trouvent à Ailech Néit. À ce sujet, on remarquera que, en Irlande, nous avons trois figures qui se réunissent dans une forteresse dont l'éponyme vient de mourir, tandis que, en Espagne, l'éponyme de la basilique y est enterré en compagnie de deux autres personnages. Il y a donc là, trois personnages, certes défunts, avec Trezenzonio, de la même façon que seuls Íth et les trois rois sont les personnages principaux de la rencontre à Ailech Néit. Cependant, il faut expliquer la présence de la figure éminente de sainte Thècle. Comment ne pas penser alors aux trois reines des Túatha Dé Danann qui incarnent à elles trois l'île d'Irlande, et cela d'autant plus que les navigations celtiques ont souvent comme destination des îles peuplées de femmes<sup>4422</sup>. Puis, Íth, comme Trezenzonio, s'extasient devant la beauté, le climat et les richesses alimentaires de l'île. Ensuite, dans le récit espagnol, suit un passage où Trezenzonio raconte la luminosité du ciel sur cette île, puis évoque la ceinture de nuages sombres qui empêche de voir l'île sans une révélation. Cela fait référence à la clarté du ciel d'hiver vu par Íth et à son frère qui n'y voit qu'un nuage sur la mer. De la même manière, le *TMMEE* fait référence à une brume magique et au hasard de la navigation qui ont fait arriver Íth en ce lieu, ce qui nous rappelle la providence divine du voyage de Trezenzonio qui lui permet, en outre, de ne s'apercevoir de l'existence du nuage qu'une fois dans l'île. Dans le *TMMEE*, les dieux suscitent contre les Milésiens une brume telle que l'Irlande est appelée « Île de Fumée ».

---

4421 Ézéchiel 28:13 ; Apocalypse 21:18-21. Cf. Van Duzer 2008 : 342 n. 16.

4422 Lajoie 2003 : *passim*.

Dans les deux cas, la déclamation d'Íth et de Trezenzonio est suivie par la demande des rois ou de Dieu de partir. En Irlande, Íth accepte, voire part parfois par peur des rois, tandis que Trezenzonio refuse et est frappé de lèpre, puis de cécité, avant d'être guéri lorsqu'il accepte de partir. De son côté, Íth, dans son départ, est frappé par les rois, qui le tuent en Irlande ou lui infligent une blessure fatale qui le fait décéder en pleine mer, d'où son corps est ramené en Irlande pour être montré en Espagne. La cause du départ de l'un est la demande, suivie de la violence, de trois rois, celle de l'autre la triple demande accompagnée de maux de Dieu. De plus, même si Trezenzonio ne meurt pas des plaies infligées par Dieu, la nourriture qu'il ramène pourrit au moment d'arriver en Espagne, de la même manière que le corps pourrissant d'Íth est montré à sa famille en revenant d'Espagne ou, qu'à l'inverse la grève, sur laquelle il accoste en Irlande est dite « pourrie ».

Que penser des similitudes troublantes entre ces deux textes ? Trois hypothèses peuvent être proposées pour les expliquer. Premièrement, on peut voir dans le voyage d'Íth un décalque de celui de Trezenzonio, qui serait lui-même inspiré des navigations irlandaises. Deuxièmement, le voyage d'Íth, peut-être inspiré par une *immrám*, fut adapté en Espagne sous la forme du voyage de Trezenzonio. Enfin, les deux récits sont indépendants et ont une source commune qui serait une *immrám*.

Dans tous les cas de figure proposés, le modèle de ces deux histoires serait typique des navigations irlandaises vers l'Autre Monde. Nous avons déjà parlé des similarités entre le récit de Trezenzonio et ce genre littéraire. Si on compare ce dernier à l'aventure d'Íth, on se rend compte qu'il y a de nombreux points de convergences. Comme dans de nombreuses navigations, c'est une vision de l'Autre Monde, souvent d'une femme, qui attire le meneur de l'expédition vers cette destination<sup>4423</sup>. Les illusions nébuleuses qui entourent l'Irlande sont similaires au motif de « l'invisibilité magique de l'île de l'Autre Monde »<sup>4424</sup>. La jalousie mortelle que suscite la présence d'Íth en Irlande rappelle le motif « tabou : rester trop longtemps dans l'Autre Monde »<sup>4425</sup>, qui se reflète aussi dans la punition de Trezenzonio pour avoir voulu rester sur l'île<sup>4426</sup>. Le caractère paradisiaque de l'Autre Monde ultramarin est présent dans la description de l'Irlande par Íth. De même, le motif « tabou : débarquer d'un bateau au retour de l'Autre Monde »<sup>4427</sup> qui se signale dans la putréfaction de la nourriture de Trezenzonio à son retour<sup>4428</sup>, est doublement présent chez Íth. On remarquera que si ce dernier rentre de l'Irlande, il ne touche pas vivant le sol espagnol et nous avons déjà parlé de la « grève pourrissante » de son arrivée en Irlande. Cela signifie que, non seulement, le

---

4423 *Ibid.* : *passim*.

4424 ATU F742.

4425 *Ibid.* : C712.

4426 Van Duzer 2008 : 338.

4427 ATU C524.

4428 Van Duzer 2008 : 338.

voyage d'Espagne en Irlande est vu comme un voyage vers l'Autre Monde, mais il est aussi vu comme un retour depuis cet Autre Monde qu'est l'Espagne pour les Irlandais médiévaux. Concernant l'hypothèse d'une source commune pour nos deux récits, le détail de la vision du haut du phare de la Corogne d'une île de l'Autre Monde, alors que l'Espagne est dévastée par la guerre et dépeuplée, est un détail trop précis pour avoir émergé indépendamment. Quant à l'hypothèse d'un emprunt du récit espagnol par l'Irlande, certains parallèles viennent l'infirmier. La vision du haut du phare au moyen du miroir est assimilée à une révélation divine. Ce dernier motif et celui de l'utilisation d'un miroir n'apparaissent pas dans le récit irlandais, alors qu'il aurait pu emprunter ces détails, d'autant plus que les Milésiens viennent d'Égypte, où il y a le phare d'Alexandrie<sup>4429</sup>. La topographie de l'île espagnole (champs – chemin – basilique) est moins motivé que le trajet d'Íth en Irlande (Mag Ítha/Bentracht Corcu Duibne – trajet – Ailech Néit/Tara). La présence d'une basilique contenant les corps d'une femme et de deux hommes, sur l'île du solstice, est bien mystérieuse, mais elle s'éclaire par la comparaison avec le séjour d'Íth en Irlande. De plus, la mention de la lumière des étoiles et de la ceinture de nuages en Espagne est complètement déconnectée de la trame du récit, contrairement aux détails de la vision d'Íth. On ne comprend pas la raison de l'ordre de départ donné à Trezenzonio, tandis qu'il est parfaitement logique en Irlande. Íth n'est pas frappé de cécité, alors que celle-ci semble être le pendant de l'obscurité perpétuelle qui entoure l'île du solstice pour qu'elle échappe à ceux qui n'en sont pas dignes, tandis que les brumes magiques qui entourent l'Irlande sont temporaires. De même, le cadavre d'Íth est remplacé par la nourriture pourrissante de Trezenzonio. Or, étrange coïncidence, le terme *íth* en gaélique connote la nourriture.

Enfin, l'argument le plus déterminant en faveur de l'hypothèse d'un emprunt de ce récit de la Galice à l'Irlande est l'identification de la femme enterrée dans la basilique avec sainte Thècle. Pourquoi le nom d'une obscure sainte orientale, attestée dans une tradition apocryphe et dont le tombeau est localisé en Méditerranée orientale, est-il associé à une île de l'Autre Monde potentiellement identique à l'Irlande ? La réponse tient à la correspondante irlandaise de Thècle. Même si Thècle peut correspondre aux trois déesses éponymes de l'Irlande, elle peut aussi être assimilée à l'éponyme de Tara dans le poème *Ind fhilid ra fetatar*, Thebe, dont le nom semble aussi avoir influencé une figure similaire, celle de Tephi. Dans ces deux cas, la première syllabe de ces deux héroïnes se trouve être la même que celle de Thècle. De plus, Thebe est enterrée à Tara, comme Thècle dans sa basilique. Elle est aussi une femme originaire de la Méditerranée orientale qui a suivi un homme loin de chez elle, tout comme Thècle, qui a suivi saint Paul dans ses voyages.

---

4429 Sur les diverses traditions espagnoles concernant le phare de La Corogne et la possible origine celtique de certaines de celles-ci, cf. González García 2014. En ce qui concerne l'explication de la vision de Trezenzonio par le biais d'un miroir au propriétés extraordinaires, il s'agit d'un motif d'origine orientale originellement rattaché au phare d'Alexandrie (Krappe 1931).

Enfin, l'étymologie de Temuir, en tant que « Murs de Thebe » correspond aussi à un épisode de la vie de Thècle, selon les versions grecques de celle-ci : à la fin de sa vie, elle se retire dans une grotte et, guérissant de nombreuses personnes, les médecins locaux demandent à des jeunes gens de la violer ; alors qu'ils sont sur le point de réussir, un passage s'ouvre et se referme derrière elle lui permettant de leur échapper, tout en mettant un terme à son existence terrestre<sup>4430</sup>. L'emmurement caractéristique de la fin de vie de Thècle rappelle les murs qui se dressent de part et d'autre de la tombe de Thebe à Tara.

Il semblerait donc que le voyage de Trezenonio soit un emprunt à la légende d'Íth, plus particulièrement dans une version qui le voyait se rendre à Tara, à laquelle est venue s'ajouter l'influence d'une autre navigation, comme celle de saint Brendan. Cependant, le modèle direct du voyage du premier Milésien en Irlande n'est pas à proprement parler une *immrám*. De la même manière que nous avons vu que la lignée des Gaels qui arrivent en Espagne avait été élaborée par accroissements successifs sur la base de la famille des Fils de Míl, il y a aussi, dans le voyage des Gaels vers l'Espagne, le motif de la vision de l'Irlande depuis un lieu élevé. Il convient donc d'établir le rapport entre ces deux péripéties.

## 2. 1. c. Aux origines de la vision et de l'expédition d'Íth.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la Tour de Breogan et la vision d'Íth sont directement inspirées du phare de Brigantia et de l'inversion du témoignage d'Orose sur la visibilité de l'Espagne depuis le promontoire de la rivière *Scena*. Cependant, la vision d'Íth peut être aussi considérée comme ayant été modelée sur celle d'un autre Gâel, Caicher, comme nous le montre le tableau suivant :

<b>Vision d'Íth.</b>	<b>Vision de Caicher.</b>
Íth, un Gael, a une vision...	Caicher, un Gael, a une vision...
...en haut d'une tour située au nord-ouest de l'Espagne, alors...	...en haut d'un promontoire situé au nord des Monts Riphés, suite...
...qu'il observe l'horizon un soir d'hiver.	...à un sommeil de trois jours et trois nuits induit par l'eau d'une source au goût de vin.
Cette vision lui a montré une terre qu'il doit rejoindre : l'Irlande.	Cette vision lui a montré la terre qui est la destination finale des Gaels : l'Irlande.
Íth entreprend alors un voyage vers l'Irlande, à la suite duquel les siens s'y établiront.	Caicher appelle les Gaels à poursuivre leur voyage jusqu'à ce que leurs descendants atteignent l'Irlande.
Íth ne vivra pas assez longtemps pour voir les siens s'établir en Irlande.	Ce Caicher ne connaîtra pas l'établissement des Gaels en Irlande.

4430 Cf. Smith – Wace 1877-1887 : IV 885 ; Elliott 1999 : 372-374.

Nous voyons bien là que le contexte et les buts des deux visions sont similaires et qu'elles ne se différencient véritablement que dans leurs modalités. En effet, la vision du haut d'une tour n'est pas la même chose qu'une prophétie incubatoire suscitée par l'absorption de l'eau d'une source surnaturelle, même si dans les deux cas la vision se fait depuis une hauteur orientée vers le nord. Comme vu au chapitre précédent, la vision de Caicher fait suite à un rituel divinatoire lié à l'idée de souveraineté. Dans le cas d'Íth, il n'y a pas d'explication magico-religieuse de cette vision, mais une cause pseudo-rationnelle qui s'explique par des spéculations médiévales à propos d'écrits de l'Antiquité tardive.

Si la vision de Caicher garde son caractère rituel indigène, il n'en reste pas moins que ces deux visions se font sur des hauteurs. Comment expliquer ce point commun, nécessaire dans le cas d'Íth, mais qui ne s'explique pas dans celui de Caicher, si ce n'est par un emprunt du motif du premier au second. Cet emprunt est possible, mais même si c'est le cas, il n'explique pas la présence d'un rituel divinatoire dans la vision de Caicher puisque la vision d'Íth n'utilise pas d'éléments magico-rituels.

La clé de ce problème nous vient d'une étude de G. Bondarenko à propos de deux formules poétiques, l'une en vieux russe, l'autre en irlandais ancien. Cette dernière fait partie de l'*IDB*, où le druide de Bran dit :

Alors que nous étions dans la forteresse de Bran  
buvant durant le froid hiver,  
en la présence de témoins [mon savoir] lie les hommes forts,  
quand ma connaissance (*fius*) va jusqu'aux hauts nuages<sup>4431</sup>.

Après ce vol, son *fius* descend jusqu'à une source pure contenant des bijoux et habitée par des femmes, comme nous l'avons vu dans le chapitre deux.

Ce texte est comparé à un fragment d'une épopée russe de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, *La Chanson de la Campagne d'Igor*, dans laquelle Boyan, un poète de la cour du père d'Igor, se décrit comme « sautant, ô rossignol, le long de l'arbre mental,/volant avec [ton] intellect jusqu'aux nuages,/tissant les gloires ensemble à partir des deux moitiés de ce temps »<sup>4432</sup>. Bondarenko déduit que ces deux textes décrivent une procédure divinatoire similaire au « vol de l'âme shamanique » durant laquelle l'âme de l'exécutant sort de son corps jusqu'au plus haut niveau de l'univers pour en retirer une connaissance mystique aux effets prophétiques qui lieront, tisseront, ensemble les destinées héroïques de son auditoire<sup>4433</sup>. Si l'on compare la vision de Caicher à celle du druide de Bran, plusieurs points communs apparaissent, en particulier, la boisson alcoolisée comme agent de l'extase prophétique et le caractère liant de celle-ci pour la destinée des Gaels. Le contexte géographique montagneux de la vision de Caicher serait la réécriture, à travers l'utilisation de

---

4431 *Immacaldam in druad Brain 7 inna banfátho Febuil ós Loch Febuil* §2 = Carey 2002 : 76-77.

4432 Cité en russe et traduit en anglais par Bondarenko (2014 : 4).

4433 Bondarenko 2014 : 5-13.

données géographiques classiques, de l'ascension de l'âme du druide jusqu'aux nuages ou l'utilisation d'un *axis mundi* pour y parvenir.

Dans le même ordre d'idées, le fait que la *Chronique apocryphe bulgare* donne le prophète Isaïe, une figure sacerdotale, comme ayant eu une vision sur une montagne devant guider son peuple vers une terre d'abondance rappelle également la vision de Caicher et sa position géographique.

On remarquera au passage que la vision du druide est un prélude vespéro-hivernal à une expédition désastreuse dans le but de conquérir des femmes de l'Autre Monde et leur trésor. C'est exactement la même chose qui apparaît à travers la vision d'Íth puisque sa vision, un soir d'hiver, mènera à un voyage funeste en Irlande ; île de l'Autre Monde ultramarin, d'un point de vue espagnol, contenant moult trésors décrits par Íth et peuplés par des êtres de l'Autre Monde dont les reines sont les incarnations de la terre d'Irlande, que Íth est soupçonné de vouloir conquérir. Comme évoqué dans la sous-partie précédente, il y a dans la vision et dans l'expédition d'Íth toutes les thématiques traditionnelles d'une *immrám*; genre littéraire auquel appartient l'*IDB* et que rappelle le passage des sirènes qui précède la vision de Caicher. Il est donc probable que l'auteur à l'origine du motif de ces deux visions ait utilisé les motifs présents à travers les histoires d'expéditions vers l'Autre Monde pour construire – du moins en partie – son récit du voyage des Gaels vers l'Irlande. Même si, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le récit pseudo-biblique des origines des Gaels jusqu'à leur installation en Espagne est une construction médiévale chrétienne, il n'empêche que le proto-récit de l'installation des Gaels en Irlande devait contenir, en prélude, une extase prophétique, similaire à celle de l'*IDB*, suivie d'une expédition reprenant le code des *immráma*. De tels faits concordent parfaitement avec la thématique de l'Autre Monde qui entoure les derniers Túatha Dé Danann régnant sur l'Irlande<sup>4434</sup>.

Concernant les origines du personnage d'Íth, Macalister avance que, de même que l'histoire des Gaels était racontée similairement à celle du peuple Juif, la vision de la Terre Promise par Moïse, depuis le sommet appelé Pisgah<sup>4435</sup>, était comparable à Íth ayant la révélation de l'Irlande, la Terre Promise de son peuple, du haut de sa tour. À cela, il ajoute que Moïse comme Íth sont des juristes reconnus<sup>4436</sup>. On pourrait ajouter à cela que le fait pour Íth et Caicher de mourir avant que leur peuple ne fasse la conquête de l'Irlande est similaire au fait pour Moïse de mourir avant de pouvoir entrer en Canaan<sup>4437</sup>. Or, nous verrons dans la suite de ce chapitre que le personnage d'Íth, tel qu'il est présenté dans nos sources, semble avoir été bien différent dans le ou les proto-récit(s). De plus, un autre druide du nom de Caicher est également présent dans l'expédition milésienne en Irlande. Il

---

4434 Cf. Chap. VIII. 4. 5. g.

4435 Deutéronome 34:1-4.

4436 Macalister 1938-1956 : I xxxi.

4437 Deutéronome 34:5.



se peut donc qu'à l'origine, dans au moins l'une des versions, la vision de l'Irlande n'ait pas été liée au personnage d'Íth, mais plutôt à un druide des Milésiens, sans doute Caicher<sup>4438</sup>. Cela est d'autant plus plausible que les annales irlandaises connaissent la voyance de Caicher mais nullement le personnage d'Íth et sa vision.

Pour en revenir à la théorie de Macalister, connaissant les importants emprunts bibliques présents dans le récit de l'errance des Gaels, mais au vu de ce que l'on vient de dire au sujet des deux visions, le parallèle avec la figure de Moïse tient plus de l'analogie que de l'emprunt. Cependant, on peut faire l'hypothèse que ce rapprochement a pu être renforcé par la transformation du motif de l'élévation de l'esprit du visionnaire par sa situation sur une hauteur, mais aussi par sa mort avant l'expédition principale.

## 2. 2. La prise de l'Irlande par les Milésiens.

L'expédition vengeresse et conquérante de l'Irlande par les Fils de Míl diffère beaucoup d'une version à l'autre dans le déroulé des événements. On se penchera donc sur le déroulé des différentes versions de la confrontation entre les Túatha Dé Danann et les Milésiens, puis sur la résolution du conflit entre les deux peuples, avant d'examiner les règnes des premiers milésiens. Enfin, nous terminerons par l'examen des diverses traditions concernant les Cruithne.

### 2. 2. a. Des versions très différentes dans leur déroulement jusqu'à la confrontation finale.

L'arrivée des Milésiens en Irlande n'est pas simple et les divergences entre les différentes versions du récit n'aident pas à la compréhension des événements. Tout d'abord, nous devons distinguer deux types de récits. Ceux qui ne parlent que d'un seul débarquement et ceux qui en mentionnent deux. Le premier groupe de récits est composé des annales irlandaises, des chroniques écossaises, du *Lebor Bretnach* et du *Longos do Chenel Iafed*. Laissons-les pour le moment de côté pour étudier le second groupe. Dans celui-ci, les Milésiens débarquent une première fois, en Irlande, et se rendent à Tara, après avoir rencontré successivement les trois reines des Túatha Dé Danann, puis, suite au jugement rendu par Amergin à la demande des trois rois des Túatha Dé Danann, doivent réembarquer et subir une tempête qui tue nombre d'entre eux avant qu'ils ne puissent débarquer de nouveau pour affronter les dieux et les vaincre. Sur cette trame générale viennent se greffer de multiples variations.

---

4438 En effet, on ne peut pas exclure qu'au moins une version ait connu un Íth visionnaire puisque même des héros non-druides peuvent avoir des visions les attirant vers l'Autre Monde.

Dans toutes les versions du *LGÉ*, les Milésiens veulent accoster une première fois en Irlande, mais les démons, c'est-à-dire les Túatha Dé Danann, font ressembler l'île au dos d'un cochon, ce qui explique son nom de Muc Inis. Ils font trois fois le tour de l'île et, finalement, ils arrivent à Inber Scéne. En ce qui concerne la localisation du débarquement empêché par l'illusion des dieux d'Irlande, deux lieux sont proposés par *b* et *c*. Cette dernière donne Inber Sláine, sauf *Lc* qui donne Inber Scéne, tandis que *b* hésite entre ces deux estuaires, sauf dans D, E et R qui ne citent que le second. Seul *c* indique que la raison du choix du premier estuaire était en lien avec une prophétie donnant la souveraineté de l'Irlande à l'expédition arrivant à Inber Sláine. Le fait qu'O'Cléirigh, qui suit *b*, dise simplement que les dieux changèrent l'apparence de l'estuaire pour qu'ils ne distinguent pas la terre est sans doute une rationalisation de l'illusion porcine. Le *TMMEE*, offre de cet épisode des variantes qui tournent autour du même canevas : les Milésiens veulent tout d'abord aborder à Inber Dea. L'illusion porcine est transformée en un brouillard impénétrable et le nom porcine qui en découle est compris comme « île d'effroi »<sup>4439</sup>, avant que les Milésiens ne fassent le tour de l'île pour arriver à Inber Scéne. Cependant, entre le brouillard magique et l'arrivée à Inber Scéne, les Fils de Míl blâment leurs gens d'arts de ne pouvoir les protéger, c'est alors que Fulmán intervient par un chant et ensuite, les encourage à propulser le navire en faisant le tour de l'île, ce qu'ils font, leur permettant d'atteindre Inber Scéne. Enfin, Keating choisit une position intermédiaire et rationalisante entre l'île entourée de brouillard et la forme porcine, puisque c'est le brouillard qui va donner l'illusion d'un dos de cochon. La date de leur arrivée est donnée comme étant le mardi des calendes de mai, donc le premier jour de ce mois, dans *b*, *c*, chez Keating et Ó Cléirigh. Le récit de l'invasion milésienne de la recension *a* ne parle pas de leur date d'arrivée, mais le traité sur les différents règnes des rois milésiens de cette version – et de *c* – le fait en donnant le même jour<sup>4440</sup>. Nous verrons dans le chapitre suivant que cette date, qui correspond à la fête de Beltaine, est tout à fait favorable. Le triple tour de l'île est aussi de bon augure puisque cette circumambulation apparaît analogue à la pratique de l'*immthecht* « circumambulation, circuit » qui établit la part d'un demandeur sur la terre d'un parent selon la procédure du *tellach*<sup>4441</sup> ; ce qui équivaut ici à la prise de possession de l'Irlande par les Milésiens. Pour ce qui est de la double signification de Muic Inis, en tant que désignation insulaire porcine ou effroyable, la différence peut s'expliquer par une confusion entre *muic*, génitif de *muc(c)* « porc » et *muich* « obscurité, tristesse, fumée »<sup>4442</sup>. La question est, maintenant de savoir dans quel sens cette confusion a eu lieu. Sachant que le second sens ne se retrouve que dans le *TMMEE*, dont l'auteur a mélangé certains éléments de la trame du récit, tout en

4439 *Tochomlad mac Miledh a hEspain i nErind* §4 = Dobbs 1937 : 56, 74.

4440 *Lebor Gabála Éirenn* §§469 (a), 480 (c) = Macalister 1938-1956 : V 152-153, 164-165.

4441 Charles-Edwards 1993 : 267.

4442 *eDIL* s. v. *muc(c)*, *muich* ; *LEIA* M-68, M-69.

en conservant d'autres, on peut penser que l'innovation sémantique vient de là. De plus, le récit étiologique de cet appellatif insulaire est là très proche, par le mauvais temps et l'état d'esprit des Milésiens qui blâment leurs gens d'arts, du récit du second débarquement dans le *LGÉ*. Il y aurait donc eu là un dédoublement des circonstances de celui-ci qui aurait été appliqué, du fait de la resémantisation de ce nom de l'île, au premier débarquement. De plus, un argument allant dans ce sens est l'apparition de Banba, incarnation de l'Irlande au sens porcin, dont nous avons vu dans le chapitre sur les invasions antédiluviennes que sa survie à l'inondation universelle rappelait des récits similaires où la Terre est assimilée à une laie. En ce qui concerne la prophétie introduite dans *c*, nous ne pouvons pas juger de son ancienneté. Par contre, nous pouvons l'expliquer par le fait que cet estuaire fut celui où débarqua le premier roi d'Irlande, Sláine mac Dela. Or, nous verrons par la suite que l'invasion milésienne est fortement marquée par la fonction royale.

Après leur premier débarquement, toutes les versions du *LGÉ* s'accordent sur la rencontre avec les trois reines des dieux : Banba à Sliab Mis, Fótla à Eibliu et Ériu à Uisnech, ce qui aboutit à faire des noms des trois reines ceux de l'Irlande. Dans *a* et *c*, les circonstances sont plus développées que dans *b*, Lors de la première rencontre, Banba leur dit qu'ils ne sont pas bienvenus, ce à quoi Amairgin rétorque que c'est par nécessité et elle demande un don en échange et il lui promet que son nom sera un de ceux de l'île. La même chose se répète avec Fótla. Lorsqu'ils rencontrent Ériu, celle-ci les accueille avec une bonne prophétie, ce dont Amairgin la remercie, alors que Donn ne veut pas la remercier car il ne pense pas que cette île sera conquise grâce à cela, ce qui lui attire une malédiction d'Ériu lui disant que ni lui ni ses descendants ne régneront sur l'île. Elle demande un don à Amairgin et celui-ci propose que son nom soit le principal de l'île. La prophétie favorable d'Ériu se justifie d'autant plus qu'elle lui permet de s'attirer les bonnes grâces d'Amairgin qui fait alors de son nom l'appellation principale de l'île. Dans la tradition du *CDS* cité par le *LGÉ*, on nous dit que c'est Ériu qui a vu les Milésiens à Sliab Mís et que c'est Fótla à Uisnech, mais dans l'extrait du *CDS* qui la concerne, Banba n'est pas associé à Eibliu, mais à Tul Tuinde, en particulier dans *c*. Il apparaît donc que dans le *CDS*, Ériu était rencontrée au Sliab Mis, Banba à Tul Tuinde et Fótla à Uisnech. Dans le *TMMEE*, les trois reines rencontrent similairement les Milésiens dans les trois lieux cités, mais selon des modalités différentes : chaque fois, Amergin leur demande leur nom, qu'elles donnent en ajoutant que c'est le nom de l'île, puis elles prophétisent toutes des malheurs pour les Milésiens, ce qu'Amergin contredit systématiquement. Ces rencontres sont ici beaucoup plus négatives que dans le *LGÉ* et elles trouveront leur prolongement au cours du deuxième débarquement. Le fait que Keating mentionne rapidement les trois rencontres sans parler de la préséance d'Ériu est un héritage de *b* ou d'une élaboration de sa source, proche du *TMMEE*. Le *Can a mbunadus na nGáedel* parle également d'une triple rencontre avec ces trois reines, mais elles se

caractérisent toutes par la violence, ce qui tranche avec la tradition du *LGÉ* et peut faire référence à un autre élément beaucoup plus variable dans la tradition du *LGÉ*.

Après cette triple rencontre, dans les trois recensions du *LGÉ*, les Milésiens arrivent à Tara, où se trouvent les trois rois. Dans *a* et *c*, ils disent aux Milésiens que l'île est à eux durant au moins trois jours, sans conflit, étant sous-entendu que les dieux empêcheront magiquement leur retour et ils demandent que cela leur soit justifié par le jugement d'Amairgin en précisant que si sa décision ne les satisfaisait pas, ils le tueraient. Dans *b*, ils demandent simplement aux Milésiens de décider de la manière dont le sort de l'île devra être tranché, via le jugement d'Amairgin et avec les mêmes conditions que précédemment. Dans les trois versions, Donn demande à Amairgin de rendre le jugement et il dit alors que l'île doit être laissée aux dieux et qu'ils devront s'en éloigner de la distance de neuf vagues, ce jugement étant donné comme étant le premier d'Irlande. Dans *b* et *c*, Donn ajoute que selon lui, c'est par la force que l'île devrait être prise, ce à quoi les druides des Túatha Dé Danann lui rétorquent qu'il ne reviendra pas en Irlande. Ce dernier échange, hérité de *b*, vient sans doute expliquer pour quelle raison Donn meurt durant le retour des Milésiens, car contrairement à la tradition de *a*, il n'est pas maudit similairement par Ériu. On remarquera que dans les deux cas, l'intervention de Donn qui attire sur lui la malédiction divine s'oppose aux sages paroles d'Amairgin. Dans le *TMMEE*, un jugement similaire à celui du *LGÉ* apparaît, si ce n'est que le commentaire de Donn et sa malédiction n'apparaissent pas. De même, la présentation similaire de l'épisode chez Keating peut être là encore une marque d'un texte proche du *TMMEE*. Notons que dans ce dernier, Donn n'apparaît pas comme un roi violent et injuste. Le *Can a mbunadus na nGáedel* évoque rapidement le jugement et le réembarquement.

Dans tous les textes qui mentionnent l'épisode du jugement à Tara, les Milésiens font le chemin inverse jusqu'à Inber Scène d'où ils réembarquent. Une fois qu'ils sont en mer, les druides des Túatha Dé Danann invoquent un vent magique suscitant une tempête qui les repousse dans la tourmente et au cours de laquelle de nombreux membres de l'expédition meurent. Dans les différentes versions du *LGÉ*, Donn meurt en compagnie de l'un de ses frères présent sur son navire. La séquence des événements est similaire entre les différentes recensions : Donn déclare que c'est un vent magique et que l'on doit aller vérifier cela en regardant si le vent est au-dessus du mât (dans *a*) ou c'est Amairgin (dans *b* et *c*) qui demande cette vérification ; un jeune frère du chef, destiné à mourir dans la tempête, intervient alors, soit pour calmer Donn et lui demander d'attendre Amairgin (É/Airech Februa(d) dans *a*), soit pour monter au mât pour vérifier la nature du vent et chuter mortellement (Érannán dans *b* et *c*) ; suite à l'intervention du jeune frère, Donn dit que cette situation est une disgrâce pour les hommes de science de l'expédition ; Amairgin chante alors le poème XXII et le vent se calme ; Donn menace alors de tuer tous les habitants de l'Irlande et c'est

alors qu'un vent se lève et tue, dans toutes les versions, Donn, É/Airech Februa(d)<sup>4443</sup>, pilote de son navire, ainsi que Bres, Búas et Buaigne, les maris des femmes qui seront plus tard données aux Cruithne, au niveau de la dune de sable de Tech Duinn. De même, *a*, *D* et *c* mentionnent à ce moment là la mort de Díl, femme et sœur de Donn, dont l'enterrement est interprété comme étant à l'origine d'un nom de l'Irlande, Fótla. Dans le *Can a mbunadus na nGáedel* seule la mort de Donn est signalée dans ce passage, ainsi que sa résidence post-mortem à Tech Duinn. Dans le *TMMEE*, nous avons une version similaire à *b/c* des circonstances de la mort d'Arannan. La phrase sur le peu d'efficacité des gens d'arts des Milésiens n'est pas présente là puisqu'elle avait été déplacée sur le premier débarquement. Puis le vent fait se disperser certains navires qui viennent s'échouer sur le banc de sable de Tech Duinn, tandis que leur équipage se noie, dont Donn. Amergin déclame alors le poème apaisant la tempête, tandis qu'Airech Feabra, là aussi donné comme étant le pilote du navire de Donn et ne s'étant pas miraculeusement noyé, fait un éloge d'Amergin qui ressemble aux propos qu'il adresse à Donn dans le *LGÉ*. De plus, par la suite, d'une part Amairgin prononce des menaces similaires à celles de Donn dans le *LGÉ*, tout en n'étant pas puni similairement à lui, mais Airech Feabra est compté par la suite parmi les morts des Milésiens, ainsi que Bres, Buas et Buaigne. De façon générale Donn semble être un personnage beaucoup plus apaisé dans le *TMMEE* et son rôle guerrier et sacrilège est là reporté sur Amairgin, sans qu'il y ait de conséquences pour ce dernier. Cela pourrait supposer que l'auteur de ce texte avait à la fois connaissance d'un Donn plus apaisé et de la figure violente du *LGÉ* et qu'il a essayé de fusionner les deux. Keating, pour sa part, reprend une séquence similaire à celle du *TMMEE*, jusqu'à la mort de Donn. Ó Cléirigh reprend une version similaire aux recensions *b/c* du *LGÉ*. On notera enfin, concernant les circonstances de ce second débarquement, que l'on nous dit que le lieu de sépulture de Donn et des autres membres de l'expédition est le banc de sable (*dumhacha*) de Tech Duinn. Or, cette dernière est une île rocheuse. Selon T. F. O'Rahilly, il y a eu là confusion avec les dunes de Dumacha Duinn qui est également lié à un doublet de cette figure, Donn Dumaige<sup>4444</sup>.

Suite à cela, dans toutes les versions du *LGÉ*, dans le *Can a mbunadus na nGáedel*, chez Keating et Ó Cléirigh, Éremón et Éber Finn débarquent, le premier à Inber Colptha, au nord-est, qui est nommé d'après son frère Colptha, qui est le premier à y poser le pied, ou à y mourir d'après Keating, tandis qu'Éber débarque dans le sud, à Inber Scène, annonçant ainsi la confrontation finale entre Milésiens et Túatha Dé Danann. Dans le *TMMEE* on ne nous parle que d'un seul second débarquement à Inber Scène. Ce motif d'un second débarquement dédoublé annonce par leur

---

4443 Notons que, même si *b* comprend É/Airech parmi les morts, cette recension le compte plus loin parmi les chefs de l'expédition qui accompagnent Éremón au nord de l'île.

4444 O'Rahilly 1946 : 484, 493. Dumacha Duinn est un ensemble de dunes situées sur la côte occidentale de l'Irlande, dans le comté de Clare.

localisation, l'un au nord et l'autre au sud, la division cardinale de l'Irlande entre les deux frères survivants et est lié à l'émergence de ce motif<sup>4445</sup>. Par conséquent, nous devons comprendre l'existence de Colptha comme étant totalement dépendante de cette construction, du fait que son impact sur le récit se limite à cette éponymie.

Passons maintenant aux principales variantes du motif du double débarquement, soit les positions de certains morts maritimes, des poèmes LXIX-LXX et celle de la bataille du Sliab Mis.

Les mêmes morts se retrouvent dans la tradition du *LGÉ*. Cependant, leur position respective dans le récit diffère grandement. La mort de Scène, femme d'Amergin et éponyme de l'estuaire de leur débarquement, est donnée comme se déroulant lors du premier débarquement dans *a*, *c*, Ó Cléirigh et le *TMMEE*<sup>4446</sup>. Dans ce dernier texte, elle meurt à cause d'un coup de vent magique dû aux femmes des Túatha Dé Danann, durant la manœuvre de contournement de l'île. Sachant que seul *b*, qui ne mentionne aucun mort lors du premier débarquement, la fait mourir lors du deuxième et que toutes les versions en font l'éponyme de l'estuaire où elle se noie à leur arrivée en Irlande, il nous semble correct d'envisager que le proto-récit du double débarquement des Fils de Míl plaçait sa mort lors du premier.

La deuxième figure dont la mort est problématique est A/Érannán. Les recensions *a* et *c* mentionnent sa mort lors du premier débarquement, tandis que *b*, Ó Cléirigh, Keating et le *TMMEE* le font mourir durant le second. La question de la place originelle de cette mort est plus difficile à trancher. Cependant, dans *a* et *c*, sa mort est présentée comme étant due au fait qu'il soit monté sur le mât pour simplement voir l'Irlande, tandis que dans les autres versions, il monte au mât pour confirmer le caractère magique du vent. De plus, sa tombe est dite être placée sur l'autre rive de l'estuaire où Scène est enterrée. On peut donc comprendre que les auteurs de *a/c* ont été influencés par le lien entre les deux tombes dans un même estuaire. Il semble donc que la mort d'A/Érannán doit être située lors du deuxième débarquement. En ce qui concerne É/Airech Februa(d), son lien équivalent avec la mort de Donn qui provoque, dans certaines versions, sa propre mort, pourrait en faire un doublet d'A/Érannán.

Enfin, pour ce qui est d'Ír, celui-ci meurt à cause d'une mauvaise parole de Donn, lors du premier débarquement, dans *a*, *c* et Ó Cléirigh, tandis qu'il meurt, parallèlement à Donn et sans aucune mauvaise action de celui-ci dans *b*, Keating et le *TMMEE*. On notera que *c* fait mourir une première fois Donn parallèlement à Ír. Cette aberration s'explique, à la fois, par le parallélisme des deux morts dans *b* et par la mort de Donn comme conséquence du jugement mortel qu'il porte sur l'action d'Ír. On a donc bien deux traditions portant sur la mort d'Ír, quant à sa temporalité et ses

---

4445 O'Rahilly 1946: 197-199.

4446 La mort éponymique de Scène apparaît chez Keating, mais sans qu'il l'associe à un débarquement.

causes, mais toutes la mettent en lien avec la mort de Donn et l'ensevelissement d'Ír dans l'archipel des Skelligs.

Pour ce qui est des poèmes LXIX et LXX, les deux sont déclamés l'un à la suite de l'autre et durant l'un des deux débarquements, alors qu'Amergin pose le pied sur le sol d'Irlande : lors du premier dans *a*, et *c*, lors du second dans *b*, Ó Cléirigh et le *TMMEE*<sup>4447</sup>. On notera que, chez Ó Cléirigh, Amergin déclame ces poème lors du débarquement d'Éremón, rectifiant par là même une incohérence du texte du *LGE* qui faisait débarquer Amergin une deuxième fois à Inber Scène alors qu'il fait partie du groupe des seigneurs qui suivent Éremón dans le Nord. Dans le *TMMEE*, le premier poème est déclamé par Amergin en pleine mer, tandis que le second l'est par Éremón au moment où il met le pied sur le sol de l'île. On peut comprendre cette dernière action d'Éremón comme l'une des innovations de l'auteur du *TMMEE* ou comme une tradition secondaire concernant ce personnage qui semble avoir été, à un niveau mythologique, fortement lié au bien-être du peuple, donc à son abondance alimentaire, et à la construction de chemins, comme nous le verrons dans la partie suivante.

Pour ce qui est de la bataille du Sliab Mís, elle a lieu trois jours et trois nuits après le premier débarquement des Milésiens, contre les Fomóire et les démons, c'est-à-dire les Túatha Dé Danann. Elle est suivie de l'éruption du Loch Luigdech, puis de l'épisode de la mort de Fíal, consécutive à la vue du corps nu de son mari, Lugaid, qui se baignait dans le Loch Luigdech, lorsqu'il vient alors qu'elle se trouvait dans le fleuve qui sortait du lac, dans *a* et *c*. Elle se signale par les morts de Fás et de Scota, deux figures féminines qui donneront lieu à deux toponymes : Glen Fáis et Fert Scota. Dans *b*, Ó Cléirigh, Keating et le *TMMEE*, la bataille se déroule durant trois jours et trois nuits après le second débarquement. Les circonstances de la mort de Fíal sont connues de toutes les versions mais ne sont pas en lien avec la chronologie de la bataille du Sliab Mís dans *b* et Keating, même si ce décès est cité à la suite de cette bataille chez ce dernier et dans D. Dans le *TMMEE*, la mort de Fíal a lieu la première nuit de la seconde arrivée et se distingue par l'inversion de la nudité entre Fíal et Lugaid. Dans le même texte, nous avons des détails supplémentaires qui nous sont donnés : après un discours d'Amairgin pleurant les morts du second débarquement, ils partent pour une grande expédition de chasse et de pêche et creusent des trous où ils se baignent pendant trois jours et trois nuits avant la bataille du Sliab Mis. Les circonstances de cette chasse ne nous sont connues que par un passage du TCD H. 3. 17 à propos du premier jugement d'Amairgin sur le partage des animaux chassés, où il est signalé qu'Éremón et Éber Find arrivèrent à Inber Féile<sup>4448</sup>, soit le nom donné à l'estuaire où meurt Fíal. La description de la bataille et les versifications qui s'y

---

4447 Cf. *Supra*.

4448 *Le premier jugement d'Amairgin* = Smith 1931.

trouvent dénotent une source commune entre le *TMMEE* et Keating. Ces deux sources sont les seules à mentionner qu'ils y affrontent Ériu et ses troupes, qu'ils défont et qui est alors obligée de couvrir la retraite de son armée, puis d'aller raconter sa défaite à Tailtiu où se trouvent les trois rois. De plus, parmi les nombreux morts milésiens de cette bataille se trouvent les druides Uar et Ethiar<sup>4449</sup>. On se rappellera également des étymologies savantes postulées pour le Sliab Mis, qui le relie soit au fait que ce fut le premier malheur rencontré par les Milésiens en Irlande, du fait de leurs nombreux morts, soit au fait qu'ils eurent à combattre des armées illusoires, ce qui cadre parfaitement avec les pratiques magiques des femmes des Túatha Dé Danann, comme nous l'avons vu précédemment. On notera également que l'éruption du Loch Luigdech, là où se baigne Lugaid, se déroule la nuit suivant la bataille, comme dans la tradition du *LGÉ*. Nous verrons plus loin que, dans le proto-récit du double débarquement, la bataille se déroulait lors du second, mais dans tous les cas, elle était associée, avant ou après, à la mort de Fíal.

Enfin, il nous faut signaler que, dans *F* et *c*, cette bataille est couplée avec celle de Gabar Life. De par la description qui en est faite, celle-ci semble être un doublet de celle du Sliab Mis. Trois fils de Míl – Éber, Éremón et Ír – y sont signalés, dans *F*, alors que Ír est déjà mort. Cette erreur est rectifiée dans *c*, où seuls les deux premiers frères combattent dans cette bataille. Dans les deux versions de cette bataille, il est dit que le lieu tient son nom du fait que le cheval d'Éremón y mourut et *c* ajoute que Life était le nom de cette monture. Macalister avance que l'étiologie de ce toponyme est artificielle, car le terme *gabar* ici employé ne signifierait pas « cheval », mais « bassin versant »<sup>4450</sup>. Cependant, ce doublet de la bataille du Sliab Mis semble faire référence à une tradition faisant sans doute référence à un affrontement ayant eu lieu lors d'un premier débarquement, du fait de la présence d'Ír, et en Leinster, et non en Munster. Ce dernier détail impliquerait peut-être que cette tradition comprenait un débarquement effectif des Milésiens sur la côte orientale, sans doute à Inber Sláine, comme permet de le supposer les traditions qui nous sont parvenues.

Entre la bataille du Sliab Mís et la résolution finale du conflit, seul le *TMMEE* nous décrit l'avancée des Fils de Míl, jusqu'à la veille de la confrontation finale : après avoir pleuré leurs morts, ils avancent jusqu'à Uisnech où ils voient une femme étrange les accueillir dont l'apparence oscille entre celle d'une reine à la beauté merveilleuse et d'une vieille sorcière horrible, c'est Ériu, qui fait la demande que son nom devienne le nom principal de l'Irlande. Cette demande d'Ériu est la même que celle que l'on trouve dans la tradition du *LGÉ* lors du premier débarquement lors de la rencontre avec la même déesse et dans le même lieu. Après que cela lui a été accordé, Éremón a une entrevue avec elle où il lui demande de quelle région elle vient à cause du caractère misérable du pays, ce qui

---

4449 Le *TMMEE* leur accole également le qualificatif de « cavaliers ».

4450 Macalister 1938-1956 : V 9.



ne plaît pas à Ériu qui les invite à venir à Tailtiu le lendemain, où elle prophétise qu'il y aura un grand massacre des Milésiens, même si cela est nié par Amergin. Ici plusieurs motifs s'interpénètrent. Ainsi, l'apparence à la fois horrible et belle d'Ériu rappelle le motif de la déesse de la Souveraineté apparaissant aux prétendants à la royauté sous les traits d'une vieille horrible et ne donnant une boisson qu'à celui qui osera s'unir à elle. Celui qui en a le courage voit alors la vieille se transformer en une merveilleuse princesse qui lui donne ainsi le pouvoir<sup>4451</sup>. Ériu, en tant que déesse et reine d'Irlande est l'incarnation de cette figure de la Souveraineté. Le fait qu'elle superpose les deux apparences est en lien avec ce qui se passe peu après. Dans ce texte, il n'y a nulle union entre Éremón et Ériu, même s'il y a une entrevue entre eux deux, mais elle se passe mal. Là, il apparaît que nous avons une variante du motif de la souveraineté à l'aspect double, puisque l'union est empêchée par la parole d'Éremón, qui aurait pu permettre une prise simple de la souveraineté. À cause de cela, la souveraineté ne peut se prendre que par la violence, puisque la déesse les invite à lutter contre les Túatha Dé Danann pour celle-ci. Par sa maladresse insultante, Éremón reprend le rôle de Donn dans la tradition du *LGÉ* lorsqu'il dit que la seule façon de procéder est par la violence. Ici, Éremón ne dit rien de tel, mais ses propos aboutiront à un règlement final par les armes avec la même prophétie d'Ériu, désastreuse pour les Milésiens, et le rejet de celle-ci par Amergin. Sachant cela et qu'il n'y a pas d'union, on comprend mieux la double apparence d'Ériu au départ : elle est là pour signifier que c'est une figure de la souveraineté avec laquelle l'union est manquée à cause d'une maladresse. Cette double apparence de la Souveraineté est un motif traditionnel et l'on peut se demander dans quelle mesure il devait être présent dans le proto-récit à la source du *LGÉ*. Le fait que cette idée, plus ou moins explicite, d'une courtise (manquée) de l'Irlande se retrouve auparavant dans l'invasion milésienne va nous aider à comprendre cela.

En effet, J. Carey signale que, dans le poème XXII qui commence par *Áiliu iath nÉreann* « Je salue la terre d'Irlande (ou Ériu) », le verbe *áilid* peut être utilisé dans une adresse cérémonielle ou une invocation, mais également pour supplier ou rendre hommage à une femme qui est courtisée. Or, comme le poème progresse, l'éloge des bienfaits de l'île se transforme en la glorification de la déesse en tant que compagne des rois des Goídel. Amergin en vient à dire que *Bé n-adbul Ériu* « Ériu (ou l'Irlande) est une vaste femme », tandis que le dernier mot du poème, *áilsius* « je l'ai suppliée », est une forme du même verbe présent dans le premier mot, *áilid* « je salue ». Ce poème décrit et invoque l'identité du pays et de la déesse : en célébrant l'une, Amairgin séduit l'autre, permettant ainsi à l'Irlande de les sauver de la noyade, excepté Donn à cause de ses secondes paroles agressives envers elle<sup>4452</sup>. Ainsi, on comprend mieux pour quelles raisons Ériu vient se

4451 Mac Cana 1955-1959 : VII 84. Cf. Hily 2003 : 45-46.

4452 Carey 1995b : 59.

présenter aux Milésiens : ils l'ont séduite et elle veut confirmer son union avec eux. Cette logique impliquerait que dans certaines versions de ce récit, dont le seul témoin actuel est le *TMMEE*, cette rencontre se soit placée après le second débarquement. De plus, on comprendrait mieux ainsi, selon le fonctionnement de cette version, le fait que Amergin et Éremón partagent à la fois la déclamation de poèmes du second débarquement dédiés à l'Irlande et à ses bienfaits et le dialogue avec Ériu. En effet, ce faisant ces deux fils de Míl se placent à deux niveaux d'interactions parallèles avec l'Irlande/Ériu : Amergin, en tant que porte-parole de l'ensemble des Milésiens, va gagner la souveraineté sur l'Irlande pour l'ensemble de son peuple, tandis qu'Éremón va conquérir cette souveraineté sur un plan personnel, en tant que premier haut-roi d'Irlande et conjoint théorique de la déesse de la Souveraineté.

À la suite de la rencontre manquée avec Ériu dans le *TMMEE*, les Milésiens campent à proximité de Tailtiu et envoient des ambassadeurs pour demander la moitié de l'Irlande aux Túatha Dé Danann. Amergin s'y rend également et Mac Cuill lui demande de raconter tout ce qui s'est passé depuis leur départ de l'île. Il déclare alors que si les Milésiens luttent contre eux ils seront défaits et peu après, ses devins lui déclarent qu'il y aura un grand massacre, sans savoir dans quel camp. On retrouve ici des motifs que nous avons déjà vus dans le texte de la première bataille de Mag Tured : l'ambassade pour avoir la moitié de l'Irlande ; la bonne réception des ambassadeurs qui exécutent leur mission, tout en pratiquant leur art poétique ; le refus du partage et l'inévitabilité du combat ; la prophétie d'un grand massacre à venir. Même si les détails varient d'un texte à l'autre, il y a sans doute là le réemploi d'un canevas commun à ces deux textes qui concernent une conquête de l'Irlande où les Túatha Dé Danann sont impliqués.

En ce qui concerne les différents textes qui mentionnent un seul débarquement, commençons par rappeler que l'*Historia Brittonum* garde, dans son récit fusionné avec celui de l'attaque de la Tour de Conann, le récit d'un double débarquement en Irlande, même si ce motif est là atténué. Dans le *Longos do Chenel Iafed*, nous avons bien un débarquement unique, puisque les Milésiens tentent d'accoster à Inber Dúin, mais ils en sont repoussés par un mystérieux brouillard druidique, pour finalement arriver à Inber Scene, où l'un de leurs chefs Éir, meurt à cause de ce brouillard et donne son nom à l'Irlande. En ce qui concerne les chroniques écossaises, il y a aussi une expédition unique, qui fait suite à celle envoyée par Gaythelos/Gaidel, et qui fait facilement la conquête de l'Irlande, car elle est inhabitée ou peu habitée et ils ne rencontrent que peu de résistance. En ce qui concerne le *Lebor Bretnach*, son récit se rapproche de celui du *LGÉ*, puisqu'il signale un débarquement unique durant lequel meurt Donn, puis la rencontre avec les trois déesses qui se signale par trois batailles. Il semble que ce soit la seconde partie du débarquement qui ait été gardée ici, tout en incorporant des éléments du premier. En effet, la rencontre avec les trois déesses est

spécifique au premier, mais il n'y a pas trois batailles successives, mais une seule au Sliab Mís, que certaines versions placent durant le second débarquement, même si les rencontres avec les déesses sont marquées par une certaine agressivité. Chez Giraud de Barri, chez qui nous avons vu l'influence d'une source proche du *Lebor Bretnach*, il y a un seul débarquement qui ne rencontre aucune résistance. Enfin, les annales irlandaises donnent également un récit proche du *LGÉ*. Les détails communs aux *Annales d'Inisfallen*, au *Chronicum Scotorum* et aux *Annales de Roscrea* sont la mention d'une tempête qui noie Donn au banc de sable de Tech Duinn. Les deux dernières annales, qui semblent avoir subi l'influence de *c* ou avoir influencé cette recension, mentionnent dans ce débarquement unique la tentative d'accostage à Inber Sláine, choisi en vertu de la prophétie; la mort d'A/Érannán et les paroles funèbres de Scota ; l'arrivée à Inber Scéne lors des calendes de mai et la mort de la femme d'Amersin ; la bataille de Sliab Mís et la prise de l'Irlande peu après. Les *Annales de Roscrea* ajoutent à cela l'illusion porcine de l'Irlande, le jumelage de la tombe d'A/Érannán avec celle de Scéne ; la mort de Fás et celle de Scota, ainsi que le surgissement du Loch Lugaid.

Au vu de ces données, nous pouvons classer les textes parlant d'un débarquement unique en deux catégories : celle présentant des faits proches du *LGÉ* et celle où l'arrivée est bien plus brève. Ce dernier groupe est constitué du *Longos do Chenel Iafed*, des chroniques écossaises et de la *Topographia Hibernica*. Ce qui explique la brièveté de ces textes est l'absence d'un élément essentiel, celui des Túatha Dé Danann qui rend beaucoup plus facile la conquête de l'Irlande et rend superflu un second débarquement. La raison d'un tel escamotage dans tous ces textes est une volonté de christianisation et de rejet des Túatha Dé Danann. Cependant, des indices montrent que ce n'était pas le cas dans le récit originel. Ainsi, dans le *Longos do Chenel Iafed*, le brouillard druidique qui empêche l'expédition d'accoster une première fois et qui tue Ér est clairement équivalent à la magie déployée par les dieux d'Irlande contre les Milésiens alors qu'ils naviguent, dans la tradition du *LGÉ*. De plus, nous verrons bientôt que les femmes hébraïques qui épousent les Milésiens tiennent là le rôle des femmes des Túatha Dé Danann dans ce texte.

Au final, en ce qui concerne le nombre de débarquements milésiens, la tradition d'un double débarquement est attestée par les sources complètes les plus anciennes. On doit alors comprendre celle d'un débarquement unique comme étant la simplification synthétique de la première tradition, du fait de la forme annalistique des textes n'ayant pas évacué le peuple des dieux du récit, ou une version alternative du déroulement de l'invasion milésienne. Cependant, celle-ci ne prendrait alors pas en compte certains faits indigènes dont l'origine est particulièrement ancienne.

En effet, la question de l'absence d'un deuxième débarquement rend inutile le jugement d'Amersin à Tara, qui provoque cette seconde phase de cette conquête. Or, cette décision judiciaire

est en lien avec, à la fois, le droit irlandais ancien et la trame générale du récit, comme nous le signale C. Archan, qui comprend cela comme une affaire de dispute foncière. En effet, d'après le traité de procédure des *Cóic Conara Fugill* « Les Cinq Chemins du Jugement », la question de la transmission de la terre est des plus importantes. Elle est tranchée en suivant la première procédure, appelée « vérité » (*fír*), derrière laquelle se cache l'autorité du plus grand juge, le juge royal<sup>4453</sup>. Même si le traité parle surtout de la transmission de la terre à des héritiers, il devait en être de même dans des revendications par un tiers. Amairgin est là soucieux de préserver les droits de l'occupant. C'est pourquoi il leur donne un délai en paraissant suivre des règles qui ressemblent beaucoup au droit de la saisie immobilière qui permet « de prendre possession d'une d'une terre indûment occupée par un autre »<sup>4454</sup>. Dans le cadre de ces règles extrajudiciaires, un délai légal est laissé à celui dont on veut saisir la terre, ici trois jours<sup>4455</sup>, là au-delà de la neuvième vague, à la fois limite de l'Autre Monde et des eaux territoriales, où ils subiront la magie des dieux ; procédé déloyal qui rompra la procédure et aboutira à la guerre gagnée par les Fils de Mil<sup>4456</sup>.

Ce débarquement en deux temps, a suscité plusieurs commentaires. Macalister disait qu'il sagissait d'une confusion<sup>4457</sup>, tandis que les frères Rees y ont soupçonné un archaïsme<sup>4458</sup>. Suivant cette piste, G. Dumézil y a vu l'expression épique d'un rituel préchrétien. Selon lui, la première et la seconde marches vers Tara ont des symboliques distinctes et ne peuvent être les variantes juxtaposées d'un même récit. On ne saurait ainsi comprendre qu'Amairgin et les siens, forts de leur armée, ne peuvent prendre l'Irlande une fois arrivé à Tara et se prêtent à la demande judiciaire des trois rois<sup>4459</sup>. Ces deux phases se distinguent par le rôle prééminent d'Amairgin dans la première qui agit par sa parole, aussi bien au niveau poétique que juridique, tandis que la seconde est celle de la conquête violente et guerrière<sup>4460</sup>. Cependant, nous ne suivrons pas cet auteur lorsqu'il dit qu'Amairgin est le seul à parler dans cette phase, c'est également le cas de Donn, mais nous avons vu que ses paroles violentes et guerrières attireront le malheur sur lui par la suite. De plus, lorsque Dumézil dit qu'il n'y a aucune bataille, il oublie la bataille du Sliab Mis et celle de Gabar Lifi. Cependant, celles-ci ne sont placées lors du premier débarquement que dans *a* et nous pensons qu'originellement elle(s) avai(en)t lieu lors du second débarquement. Si l'analyse de Dumézil est

4453 Archan 2007 : 151-152.

4454 *eDIL* s. v. 2 *tellach* ; T-47.

4455 Selon C. Archan (2011 : 68-69), le délai de trois jours est peut-être une revendication du délai prévu par le droit coutumier dans la « prise de possession moyenne » (*tellach medónach*, cf. Kelly 1988 : 186-187). L'auteur de ce passage transposerait donc à une période mythique, les règles juridiques qu'il connaît. Et si on en est déjà dans la deuxième étape de la procédure, c'est probablement parce que dans l'esprit de l'auteur, la « première prise de possession » (*céttellach*) a déjà été tentée par Ith, lorsqu'il découvre l'Irlande.

4456 Archan 2011 : 67-68.

4457 Macalister 1938-1956 : V 1-4.

4458 Rees – Rees 1961 : 97.

4459 Dumézil 1969 : 78.

4460 *Ibid.* : 76.

juste, alors notre hypothèse est la bonne : la bataille de Sliab Mis, en tant que première bataille des Milésiens en Irlande, prend naturellement place dans le second débarquement, le guerrier, et nous pouvons même dire qu'il est le doublet violent de la première rencontre faite en Irlande sur cette montagne lors du premier débarquement. Cela expliquerait pourquoi *a* fait se succéder l'affrontement et la rencontre avec Banba.

Pour confirmer son analyse, G. Dumézil considère que la première phase est équivalente à deux rituels indo-européens, l'un indien, l'autre romain. Viṣṇu est associé à Indra, le roi-guerrier des dieux, comme une sorte de compagnon-prêtre ; il est connu pour ses trois larges pas qui lui permettent d'ouvrir l'action guerrière d'Indra<sup>4461</sup>. A Rome, les Fétiaux, un collège de prêtres chargés des relations entre Rome et les autres peuples, ont un rituel garantissant une entrée en guerre juste pour les Romains, leur permettant d'acquérir la victoire. Ce rituel se déroule ainsi, une délégation de deux à quatre membres se rend en territoire ennemi, avec à sa tête l'un d'eux, dénommé pour l'occasion *pater patratus populi romani*, pour y demander réparation. En territoire romain, à proximité de la frontière, puis encore sur la frontière, le *pater patratus* invoque les dieux, plaidant sa cause auprès d'eux, puis, avec son ou ses compagnon(s), il commence sa marche sur le territoire virtuellement ennemi en faisant trois fois le même discours : une fois au premier passant qu'il rencontre, en arrivant à la porte de la ville, sur le forum devant les magistrats. Si le peuple ainsi sommé demande un délai, il accorde trente jours<sup>4462</sup>. Par cette procédure, les Romains fondaient mystiquement l'espace sur lequel s'avancerait leur armée, similairement à Viṣṇu fondant l'espace sur lequel Indra combat<sup>4463</sup>. Ainsi, selon Dumézil, Amérigin devait avoir, dans le proto-récit, l'initiative de la conversation avec les trois rois pour leur exposer les griefs de son peuple, leur demandait réparation et un délai de réflexion au terme duquel pouvait commencer la guerre juste qui allait leur être favorable. Il considère que les rencontres avec les trois reines seraient similaires, sous une forme romancée et éponymique, aux trois stations du prêtre romain avant son arrivée au forum ennemi. En outre, notre auteur remarque que lors de sa déclamation sur la plage irlandaise, Amairgin pose le pied droit, comme « le premier pas de Viṣṇu » dans les rituels indiens, et que son chant est en lien avec la mythologie du même dieu, comme nous le verrons dans le chapitre suivant<sup>4464</sup>.

Cependant, le matériel préchrétien ne fut pas le seul utilisé dans la rédaction de cette partie du récit. En effet, le passage d'Orose cité au chapitre précédent semble avoir aussi servi à en définir certains éléments. Il a été montré que le nom de l'estuaire dans lequel arrive les Milésiens, Inber

---

4461 Sur Viṣṇu et Indra, cf. Dumézil 1985b : 143-146.

4462 Tite-Live, *Histoire Romaine*, I 32 5-14 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 72.

4463 Dumézil 1969 : 72-75.

4464 *Ibid.* : 76, 78.

Scène, est tiré de la mention par Orose de l'estuaire du fleuve Scène (*Scenae fluminis ostium*)<sup>4465</sup> qui est en fait une référence à l'estuaire de la Shannon<sup>4466</sup>. C'est également à cette localisation que Macalister identifie Inber Scène<sup>4467</sup>. Pour T. F. O'Rahilly, il s'agirait plutôt de l'estuaire de la rivière Kenmare, dans le sud du Kerry, car il est adjacent à Inber Féile, l'estuaire de la rivière Currane qui provient du Loch Luigdech, l'actuel Lough Currane<sup>4468</sup>. Pour Macalister, il s'agirait plutôt de la rivière Feale et son association avec le Lough Currane serait hors de propos, puisqu'ils sont séparés par plusieurs kilomètres de distance<sup>4469</sup>. À cela vient s'ajouter le travail d'Olivier Szerwiniack sur des gloses au texte d'Orose. Celles-ci, pouvant remonter au VII<sup>e</sup> siècle, ont pu servir à l'élaboration de la tradition du *LGÉ*, puisqu'elles semblent vouloir expliquer le texte à travers des allusions indigènes obscures qui pourraient provenir de traditions orales<sup>4470</sup>. Dans le passage d'Orose que nous avons cité, ce manuscrit cite trois gloses, après avoir parlé du promontoire où se trouve le fleuve *Scena* et où les *Velabri* et les *Luceni* sont installés. La première (*Scene id <est> Fele quae prius dictum est*) identifie Scène à Fele, que notre auteur voit comme un nom de fleuve, mais qu'il faut sans doute comprendre comme un autre nom de l'embouchure commune à ces deux cours d'eau, et qu'il identifie au cours d'eau dans lequel meurt Fíal, femme de Lugaid, tout en notant que le lien entre Scène et Fíal n'apparaît que dans E, Y et *Lbm* lorsque les hydronymes Inber Scène et d'Inber Féile sont connectés à ces deux héroïnes dans le même contexte. Sachant cela, il se demande, même s'ils ne sont pas confondus, si la glose ne serait pas à l'origine de l'anecdote du *LGÉ*. Il note en tout cas que c'est à partir d'un tel groupe de gloses que ces trois noms, Scène, Fíal et Lugaid, en sont venus à être associés ensemble jusqu'à apparaître dans une même légende. Selon lui, le *Can a mbunadus na nGáedel* semble être une étape intermédiaire entre les gloses et le *LGÉ* puisque dans deux vers de ce poème, les trois noms sont réunis comme à partir de la phrase d'Orose dans laquelle les trois noms *Scena*, *Velabri* et *Luceni* sont réunis, le glossateur leur avait cherché des équivalents phonétiques irlandais puisés dans la tradition indigène et qu'à partir de là, se soit développée une légende qui fait des trois noms des noms de fleuves proches voire en communication les uns avec les autres; alors qu'en réalité le Loch Luigdech et Inber Féile, même s'ils sont tous les deux situés dans le Kerry, sont trop éloignés pour être en contact, tandis que cette rivière est issue de ce lac, d'après le *LGÉ*. La seconde glose présentée (*Luceni : id de nomine uiri,*

4465 MacNeill 1920 : 94 et ss.

4466 O'Rahilly 1946 : 4. L'hydronyme *Scenae* d'Orose serait une cacographie de *Senae*, transcription latine de l'irlandais ancien \**Senā* d'où viendrait le nom gaélique de la Shannon, Sinann.

4467 Macalister 1938-1956 : V 9.

4468 O'Rahilly 1946 : 198.

4469 Macalister 1938-1956 : V 9.

4470 Ces gloses sont contenues dans le manuscrit composite Vatican, Bibliothèque apostolique, Reginensis latinus 1650, originaire de Saint-Rémi daté du IX<sup>e</sup> siècle, mais elles peuvent remonter à des originaux datant de deux siècles en arrière qui seraient de la main d'Irlandais travaillant sur le continent (Szerwiniack 1995: 208-209).

*uel de nomine fluminis qui dicitur Lugid uel Lugdech di ut stagnum Lugdech, quae*) signifierait que le terme *Luceni* viendrait du nom de l'homme ou du fleuve *Lugid* ou *Lugdech* (génitif) et que Lugaid va à la rivière de Féile ou sort d'elle, en tant que lac de Lugaid. Pour notre auteur, on aurait dans ce passage le germe de la légende explicitée dans le *LGÉ* selon laquelle la rivière Féile coule du lac Lugaid. Le nom du lac lui-même pourrait venir de la toponymie irlandaise que le glossateur aurait lui-même connue<sup>4471</sup>. On peut considérer que la mise en relation de Scène avec Lugaid et Fíal, d'une part, et l'aberration géographique selon laquelle la rivière Féile coule du Loch Luigdech sont dues à ces glosses. Dans le dernier cas de figure, il pourrait même s'agir d'une mauvaise lecture de cette glose, puisqu'elle peut se comprendre à la fois comme le fait que Lugaid, en tant que lac sort de la rivière, alors que l'on peut considérer aussi qu'en tant que personnage, Lugaid se rend au cours d'eau qui portera le nom de son épouse, d'où elle mourra de honte. En outre, le fait que la rivière Currane sorte du lough du même nom, tout en se jetant à proximité de l'estuaire de la Kenmare, a sans doute aidé à cette construction. De plus, le fait que le glossateur d'Orose identifie Inber Scène et Inber Féile montre bien que celui-ci identifiait Scène comme étant le nom latin de la Shannon, puisque la rivière Feale s'y jette également. Nous verrons, dans l'analyse mythologique qui suit cette partie, que la mort de Fíal par pudeur devant Lugaid a des parallèles préchrétiens qui excluent que cette légende soit née directement de ces glosses, ce qui implique que le glossateur connaissait cette légende et y fait ici référence. À partir de là et sachant que l'arrivée première des Milésiens est toujours attestée dans cette région, on peut penser que cette anecdote était incluse dans un proto-récit de l'invasion milésienne. Cependant, cela n'est pas certain, car Lugaid est un nom de héros assez commun, mais il est vrai qu'aucun autre ne semble avoir été associé au personnage de Fíal et cela d'autant plus que nous verrons que la seule autre tradition mentionnant une héroïne du nom de Fíal peut être mise en relation avec un personnage lughien lié aux Milésiens.

Enfin, l'analyse des morts masculines de l'expédition tend à faire d'eux les différentes variantes d'un même personnage. Celui-ci semble avoir été principalement Donn, auquel toutes ces morts masculines sont liées par les causes et la temporalité. De plus, leurs lieux de sépulture sont tous situés au sud-ouest de l'Irlande et en contexte maritime – sauf pour Éir dont la tombe semble être à l'intérieur des terres. La tombe d'É/Airech Februa(d) étant la même que celle de Donn. É/Airech Februa(d) et A/Érannán se distinguent des autres morts masculines par le fait qu'ils sont sur le navire de Donn et qu'ils agissent comme ses serviteurs ; É/Airech Februa(d) étant clairement identifié comme son pilote. Nous verrons dans la troisième partie que les noms d'Ír, Éir et A/Érannán sont linguistiquement liés à celui d'Íth. Il s'ensuivrait que ce dernier appartiendrait au

---

4471 *Ibid.* : 210-213. Notre auteur mentionne par la suite une autre glose (*ibid.* : 213-216), mais nous la laissons de côté, car elle ne concerne pas le contenu narratif de notre récit.

même type de figures. Si c'est le cas, la mort d'Íth devrait partager certaines caractéristiques avec celles des autres figures rassemblées ici. Or, Íth meurt au cours d'une expédition qui est la préfiguration de celle des Milésiens, puisqu'après avoir rencontré les trois rois et donné un jugement juste, ceux-ci lui intimement de partir, similairement aux Milésiens qui doivent partir après le jugement juste rendu par Amergin à la demande des trois rois. Or, c'est lors de ce départ qu'il meurt, certaines versions le faisant même mourir en mer, voire au-delà de la neuvième vague, à cause d'une attaque traîtresse des Túatha Dé Danann, comme les Milésiens morts avec Donn. En outre, dans ce dernier cas, son corps ne repose pas en Irlande, mais dans une terre ultramarine, comme le sont les sépultures insulaires des Milésiens noyés. On remarquera enfin qu'il partage avec une version de la mort de Donn et celle d'A/Érannán le motif de la vision du haut d'une position élevée (tour/mât) qui va entraîner plus ou moins directement sa mort, une fois tombé. C'est sans doute ce dernier motif, qui amalgamé à la vision de Caicher et à l'anecdote d'Orose a permis de former la vision d'Íth. Comme nous l'avons vu, certaines versions de l'invasion milésienne, en particulier celles des annales, ne parlent pas de l'aventure d'Íth. Celle-ci n'est donc pas nécessaire à la logique du récit, pour peu qu'une autre cause de la venue des Milésiens soit avancée. Cela se vérifie par le fait que les *dindshenchas* parlent de l'expédition vengeresse de Lugaid, mais sans mentionner les autres Fils de Míl. Cette expédition serait dans ce cas le doublet du second débarquement de la tradition du *LGÉ*. Il s'ensuit que le proto-récit à l'origine de cette dernière et du *Can a mbunadus na nGáedel* est sans doute le produit de la juxtaposition de deux versions très différentes de l'invasion milésienne. À ces doublets originels sont venus se juxtaposer d'autres doublets pour diverses raisons que nous verrons par la suite.

Enfin le second débarquement unique du *TMMEE* et la narration de ce qui se produit par la suite nous semblent beaucoup plus cohérents avec ce qui a été dit concernant les chants d'Amergin et la séparation en deux de l'expédition dans le *LGÉ*, même si le récit du *TMMEE* introduit lui aussi son lot d'incohérences liées à des réécritures du récit.

Cette complexité des sources qui nous sont parvenues concernant l'arrivée des Milésiens l'est également en ce qui concerne la manière dont ce conflit se termine.

## 2. 2. b. Le règlement final du conflit.

Dans la tradition du *LGÉ*, toutes les recensions *b* et *c* font état d'une bataille entre les Milésiens et les Túatha Dé Danann, à Tailtiu, qui se solde par la mort de leurs rois, reines et un grand massacre de leurs sujets, qui sont repoussés jusqu'à la mer, tandis que deux chefs Milésiens meurent dans ces combats : Fúat et Cuailnge, sur les deux montagnes dont ils furent éponymes par leur mort.



Seul *a* ne nous donne pas un tel compte-rendu, mais ses auteurs connaissaient cependant un tel événement à travers le poème nécrologique des dieux d'Irlande.

On remarquera que la principale différence de cette version de la fin des souverains des dieux avec celle de *b/c* est le fait que la bataille n'a pas lieu à Tailtiu mais à Tara. Le point commun entre ces deux sites est le fait que ce sont deux lieux de célébrations royales, ce qui semble logique puisqu'il s'y déroule des batailles pour la souveraineté de l'Irlande. Cependant, nous verrons que l'interprétation mythologique du choix de ces sites peut être creusée dans la partie qui lui sera dédiée.

Le *TMMEE* connaît également une telle bataille, tout en s'arrêtant abruptement la veille de celle-ci, tandis que Keating y fait simplement allusion. *L'ATDM* quant à lui connaît, outre la bataille de Tailtiu, deux autres batailles menées par les Milésiens contre les dieux d'Irlande. Il s'agit des batailles de Druim Lighean et du Loch Febal. On notera que le lieu de la seconde est à l'extrémité nord de l'Irlande, tandis que la première est à la fois le lieu de la blessure mortelle d'Íth et se trouve en position intermédiaire par rapport à Tailtiu et au Loch Febal. On peut donc considérer qu'il ne s'agit pas là véritablement de deux batailles supplémentaires, mais de deux massacres des Túatha Dé Danann qui ponctuèrent leur déroute vers le nord jusqu'à la mer et que les descriptions de la bataille de Tailtiu mentionnent.

Cependant, nous avons pu voir que certaines traditions indépendantes du *LGÉ* donnaient une vision différente du règlement entre les Túatha Dé Danann et les Milésiens. Nous avons pu voir que dans le *Can a mbunadus na nGaédel*, peu après le second débarquement, une alliance était nouée entre les Fils de Míl, d'une part, et les Fir Bolg et les fils de Nemed, d'autre part. Cette alliance n'apparaît pas dans le *LGÉ*, où les Milésiens font seuls la conquête de l'Irlande. Cependant, une telle alliance avec les Fir Bolg est implicite à travers le règne d'un roi de cette ethnie, Crimthann, durant la haute-royauté d'Éremón. En ce qui concerne la mention des « fils de Nemed », elle ne se rattache à rien de véritablement identifiable dans le *LGÉ*. Est-ce un *kenning* pour les Túatha Dé Danann en tant que descendants de Nemed ? Nous ne le pensons pas, car une telle alliance est donnée par la suite avec la mention de l'ethnique Túatha Dé. Ils pourraient alors correspondre aux fils de Nemed restés en Irlande entre la destruction de la Tour de Conann et la venue des Fir Bolg. Il semble donc que l'alliance qui est ici décrite soit une alliance entre les Milésiens et les peuples qui précédèrent le peuplement des dieux. Ces deux peuples doivent donc être compris comme des assujettis aux Túatha Dé qui font alors allégeance aux nouveaux venus, les aidant dans la conquête de l'Irlande. Rappelons qu'aucun combat n'est mentionné à la suite du second débarquement dans ce poème. Cependant, au vu de l'alliance faite avec les deux autres peuples, on peut considérer qu'il fut passé sous silence et qu'il prend normalement place entre cette double alliance et celle faite ensuite avec

les dieux d'Irlande. De plus, le texte du *DGS* fait précéder l'alliance entre dieux et Milésiens des destructions agricoles des premiers sur les seconds, ce qui évoque une relation agressive précédente. Dans ce récit, on ne nous parle que d'une alliance avec le Dagda, le principal représentant des dieux, qui entraîne la protection des biens agricoles des Milésiens. Dans le *Can a mbunadus na nGaédel*, cette alliance consiste en deux actes. Premièrement, la prise des femmes des Túatha Dé Danann par les Milésiens et le partage de l'île entre ces deux peuples. La première partie de cette alliance s'explique par l'absence de femmes des Milésiens, là expliquée par leur enlèvement par les Cruithne. D'autres textes parlent également de cette union interethnique comme *Dúan in cethrachat cest*, qui signale le nom et l'ascendance de(s?) femmes des Túatha Dé Danann données aux Milésiens. De plus, le texte du *Cath Finntrágha* se réfère à la même tradition lorsque l'un des dieux d'Irlande déclare que « il n'y a pas un roi, un prince ou un chef des fíanna d'Irlande qui n'ait une déesse pour épouse, pour mère, pour tutrice ou maîtresse »<sup>4472</sup>. Enfin, une allusion implicite à cette union est faite dans le *Longos do Chenel Iafed*, puisque les Milésiens, n'ayant pas de femmes excepté Scota, y rencontrent des jeunes filles du peuple hébreu perdues en mer, qui acceptent de s'unir à eux en échange d'un douaire, donnant ainsi l'étiologie de cette pratique pour l'Irlande. De même qu'en ce qui concerne la mort d'Ér par le moyen d'un brouillard druidique réminiscent de la magie des dieux d'Irlande, il faut comprendre la mention de ces épouses hébraïques comme étant une christianisation des femmes des Túatha Dé Danann. Une chose très intéressante ici est le fait que ces femmes viennent du peuple élu, du « Peuple de Dieu » implicitement parlant, ce qui nous rappelle les parallèles faits par McCone au sujet du nom et de certaines caractéristiques des Túatha Dé (Danann). Il y a là une claire analogie entre ces deux peuples, ce qui explique le choix du peuple hébreu pour christianiser les Túatha Dé Danann. De plus, par cette analogie et cette alliance matrimoniale, les érudits irlandais rapprochaient, dans la même logique que ce qui a été vu au chapitre précédent et plus profondément, leur peuple de celui des Hébreux. Si l'on suit notre hypothèse, on peut comprendre le douaire demandé par les filles hébraïques comme étant le pendant de la faveur éponymique des trois reines des dieux, qui apparaît dans le contexte de dialogues qui sont en fait des courtises. Cela impliquerait également que ces déesses pourraient ne pas être mortes lors de la conquête milésienne, dans certaines versions du moins. On notera également que le mode de transmission de la judéité est matrilineaire et qu'il fut codifié pour la première fois dans la littérature talmudique<sup>4473</sup>. Si, comme nous l'avons déjà suggéré aux chapitres précédents, de tels textes furent connus plus ou moins directement des *literati* irlandais, il se peut qu'ils aient donné cette nationalité aux femmes des Milésiens pour faire implicitement de leurs descendants des

---

4472 *Cath Finntrágha* = Meyer 1885 : 14.

4473 *Talmud de Babylone, Kiddushin* 68b.

membres du Peuple élu. Ajoutons enfin que Tibir, une femme des Túatha Dé Danann, est donnée, selon les *dindshenchas*, comme étant à la fois la nourrice d'Írial, fils d'Éremón, et femme de Palap, un autre de ses fils.

À cette alliance matrimoniale vient s'ajouter une clause territoriale. En effet, plusieurs textes évoquent la répartition des demeures des dieux dans l'Autre Monde, par le Dagda, après un accord « agricole », dans le *DGS* ; par Manannán, après la conquête milésienne de l'Irlande, dans l'*ATDM*. Le *Can a mbunadus na nGaédel* évoque un simple partage territorial. Dans la *Mesca Ulad*, le partage de l'Irlande est explicite, Amairgin est celui qui divise l'Irlande : sa surface aux hommes et l'Autre Monde souterrain aux dieux. Ce partage est parallèle à l'alliance matrimoniale. En effet, les noms des trois reines Irlandaises, comme ceux des filles des dieux données aux Milésiens dans le *Dúan in cethrachat cést* sont toponymiques<sup>4474</sup>. Il s'ensuit que la prise de la souveraineté des Milésiens sur l'Irlande est parallèle aux mariages avec des déesses représentant ce territoire, ce qui équivaut au motif du mariage de la déesse de la Souveraineté avec le roi lors de son couronnement.

Dans le chapitre sur les Túatha Dé Danann nous avons évoqué le fait que cette alliance avait des implications mythologiques et qu'elle était similaire au traité de paix entre Bres et Lug par certains aspects, puisque les dieux d'Irlande apparaissent lors de l'invasion milésienne comme des forces ambivalentes quasi-confondues avec les Fomóire. Cet aspect décepteur, le traité de paix avec les Milésiens le possède également, aussi bien dans son expression matrimoniale que territoriale. Dans le premier cas de figure, il ne faut pas oublier que l'*ATDM* fait de la femme d'Éber, qui est donnée d'ailleurs comme une déesse, l'instigatrice de la dissension entre les deux frères, tandis que, dans la *Mesca Ulad*, les Túatha Dé Danann qui résident en Irlande comme garants vont aussi semer la zizanie. En somme, la destruction de l'harmonie originelle du peuple milésien, prélude aux luttes et conflits qui ensanglanteront l'histoire de l'île, est la contre-partie négative à la pérennité de leur souveraineté sur l'Irlande.

Enfin, en ce qui concerne les différences observées entre ces textes et ceux de la tradition du *LGÉ*, on peut parfaitement comprendre que cette dernière a complètement évacuée la mention du traité de paix pour montrer la victoire totale des Milésiens, censés être le peuple élu de l'Irlande, sur un peuple jugé démoniaque. Une reconnaissance de l'existence de forces révérees dans l'Autre Monde et d'une alliance matrimoniale avec celles-ci ne pouvait être compatible avec la pensée chrétienne. En outre, et comme nous allons le voir ci-dessous, cette tradition d'une alliance des Milésiens avec leurs prédecesseurs avait un aspect négatif qui mettait trop en avant l'influence du peuple divin sur l'histoire de l'Irlande.

---

4474 Ainsi, outre les noms des trois reines qui sont ceux de l'Irlande, Adair, femme d'Éber Finn, a un nom comparable à Mag Adair, dans le comté de Clare, qui est le lieu de couronnement des souverains des Dál Cais (*DOG* s. v. mag adhair).

## 2. 2. c. Le règne des Milésiens sur l'Irlande.

Toutes les versions de la conquête milésienne de l'Irlande sont unanimes quant au partage de l'Irlande entre Éremón et Éber Finn. Ce partage apparaît dans le *Longos do Chenel Iafed* et le *Can a mbunadus na nGáedel*, sans que la raison de ce partage soit spécifiée et c'est pour la première fois dans le second qu'apparaît la répartition cardinale de l'île entre les deux frères. L'*ATDM* parle rapidement d'une souveraineté commune des deux frères durant un an sans qu'il soit question d'une division, mais celle-ci est peut-être implicite, car le texte parle immédiatement après de leur lutte. Les *Annales de Roscrea* parlent d'une division de l'Irlande moins d'un an après la prise de l'Irlande. Le poème LXXIX de *b* mentionne également que ce partage eut lieu avant la fin d'une année. Dans la tradition du *LGÉ*, cette tradition d'une division de l'Irlande est bien présente, mais les raisons n'en sont signalées que dans *a*, *D* et *c*. La passation de la royauté d'Éber Donn devait, selon Amergin, revenir à Éremón, puis à Éber Finn, mais ce dernier n'est d'accord que pour un partage du territoire. Ce passage évoque un autre jugement d'Amergin, celui du poème LXXV qui parle de la répartition des différents morceaux d'un cerf entre les chasseurs et leurs chiens, ce qui peut être une métaphore cynégétique du partage de l'Irlande. Deuxièmement, il est dit que cette décision eut lieu au Sliab Mís. Or, l'*Airne Fíngen* fait également une référence indirecte au partage de l'Irlande, à travers la localisation des tombes des deux frères sur les flancs opposés de cette montagne : leur réunion miraculeuse la nuit de la naissance de Conn symbolisant le règne unificateur de celui-ci, véritable retour à un âge d'or. Le choix de cette montagne est clairement une référence au lieu de la division territoriale par l'auteur de l'*Airne Fíngen*. On remarquera que ce texte fait des druides Uar et Ethiar ceux qui ont enteriné la séparation des deux tombes, donc par conséquent de l'Irlande, au lieu d'Amergin. Ces deux figures sont assez mystérieuses puisqu'ils n'apparaissent que dans le *TMMEE* et chez Keating, où ils meurent justement lors de la bataille du Sliab Mís, où leurs tombes se trouvent. Il y a donc eu, dans la tradition de l'*Airne Fíngen*, un échange entre les tombes de ces deux druides et ceux des deux rois ; les premiers demeurant dans cette tradition pour faire le partage funéraire et territorial. On remarquera que nous avons déjà rencontré les noms Uar et Ethiar et que la signification de leur nom est assez négative<sup>4475</sup>. On peut donc voir la conservation du nom de ces deux druides diviseurs de l'Irlande comme le signe du caractère négatif de cette partition. Cependant, l'existence et le couplage de ces deux figures nous semble ancien, car le fait qu'ils soient désignés comme des « cavaliers » renvoie aux conceptions mythologiques indo-européennes qui voient les dieux-jumeaux comme étant liés aux chevaux<sup>4476</sup>. Ici, rien ne dit que ces deux druides étaient frères et aucune autre information sur ceux-ci ne semble être parvenue. Il s'ensuit que nous

---

4475 Pour Uar, cf. Chap. VII. 1. 1. b. ; pour Ethiar, cf. chap. I. 1. 1. b.

4476 Ward 1968 : 11-12, 47-48, 62-68, 106 ; O'Brien 1982 ; Minard 1997.

sommes devant une impasse dans notre analyse de la place de ces deux druides dans la tradition ancienne de l'invasion milésienne.

En ce qui concerne le motif de la répartition d'un héritage par un aîné et de sa contestation par un cadet qui réussit à le rectifier, il a été rapproché par B. Jaski<sup>4477</sup> d'une glose d'un texte législatif, le *Gúbretha Caratniad* « Les Faux Jugements de Caratnia » qui explique que la division d'un héritage doit être résolue par un tirage au sort et que l'aîné des héritiers propose un partage à moins qu'un cadet ne proteste contre cela dans une période de dix jours<sup>4478</sup>.

Le *Lebor Bretnach* fait aussi référence à la dispute fraternelle tranchée par Amergin, mais en inversant les répartitions cardinales. Il y a là la marque du caractère parfois elliptique de ce texte. Giraud de Barri reprend la même tradition, mais sans mentionner la dispute originelle.

Cette transmission du pouvoir royal et son partage après la mort de Donn, est, selon C. Archan, une affaire délicate qui revient parfaitement à un juriste de la trempe d'Amergin, car, d'après le *Cóic Conara Fugill*, la question figure parmi les plus importantes et paraît être également de la compétence du juge royal. La procédure de la vérité (*fír*) est en effet choisie pour « l'acceptation d'un roi », c'est à dire pour désigner un roi en cas de dispute concernant la royauté<sup>4479</sup>.

À part ces deux derniers textes et le *Longos do Chenel Iafed*, tous mentionnent que le nord de l'île échut à Éremón, tandis que le sud fut donné à Éber. Cette division recoupe celle entre le Leth Cuinn « la Moitié de Conn » et le Leth Moga « la Moitié de Mug ». La première moitié, située au nord, est nommé d'après Conn Cétchathach, l'ancêtre des Dál Cuinn, la lignée dont descendent les gens du Connacht et, plus tard, les Uí Néill, qui sont inclus dans les descendants d'Éremón. La seconde moitié, celle du sud, tire son nom de Mug Nuadat, aussi appelé Eógan, l'ancêtre éponyme des Eóganachta, censés descendre d'Éber Finn. La séparation de ces deux parties de l'île se faisait le long de l'Eiscir Riada<sup>4480</sup>. Cette division aurait été faite, d'après le *Cath Mhaige Léna*, suite à l'exil en Espagne d'Eógan par Conn. En effet, le père d'Eógan, Mug Néit, l'un des trois rois se partageant le Munster, aurait eu un rêve lui prophétisant sept années d'abondance suivie de sept années de famine. Il fit alors amasser des provisions, si bien que lorsque vint la période de disette, tous les habitants du Munster vinrent s'approvisionner chez lui. Il partagea ses provisions avec eux à condition qu'ils chassent les deux autres rois et fassent de son fils le souverain unique du Munster. Les deux rois exilés se réfugièrent auprès de Conn qui envahit ensuite le Munster, tue Mug Néit et chasse Eógan d'Irlande. Une fois en Espagne, Eógan épouse la fille d'Éber, roi d'Espagne, puis revient après neuf ans à la tête d'une armée de deux mille guerriers. Soumettant les deux rois du

---

4477 Jaski 2000 : 115-116.

4478 *Gúbretha Caratniad* §10 = Thurneysen 1925 : 316-317. Ce texte confronte le juge légendaire Caratnia au roi Conn, qui conteste chacune des décisions prises par ce juge, qui les justifie en tant qu'exception à la règle générale.

4479 Archan 2007 : 151-152 ; 2011 : 69.

4480 Un ensemble discontinu de crêtes basses s'étendant de Dublin à Galway.

Munster et poussant les Laigin et les Ulaid à se révolter contre Conn, Eógan lui fait accepter l'idée d'une partition de l'Irlande, qui s'accompagne du mariage de la fille de Conn avec le souverain du Munster. Quinze ans plus tard, Eógan attaque Conn et est tué à la bataille de Mag Léna<sup>4481</sup>. Cette division apparaît également dans les *Annales de Tigernach*, dans les généalogies et dans un poème d'Eochaid Ua Flainn<sup>4482</sup>. Pour O'Rahilly, l'histoire d'Éremón et d'Éber est un décalque de celle de Conn et d'Eógan. Outre, le motif de la division de l'île, il ajoute qu'Eógan revient d'Espagne pour reconquérir le Munster, que le nom de son beau-père est également Éber et que, comme l'homonyme milésien de ce dernier meurt des mains d'Éremón, il meurt de celles de Conn dans une tentative d'élargissement de sa souveraineté, dans une plaine située à quelques kilomètres de Geasill, le lieu principal de la mort d'Éber Finn<sup>4483</sup>. Du fait que *conn* signifie « tête » ou « chef » et que *mug* a le sens « esclave », une interprétation symbolique de cette partition a été faite par les frères Rees qui observent que la division de la société en deux parties hétérogènes est un fait mondial qui est souvent représenté par l'existence de deux rois, l'un supérieur par rapport à l'autre, mais de manière plus formelle et rituelle que politique. Ces deux divisions ont alors des devoirs et des privilèges distincts et complémentaires, dont divers services qu'ils exécutent l'un envers l'autre. Un antagonisme symbolique existe également au sein de ces divisions binaires, prenant la forme de conflits factices ou de d'épreuves sportives. Ils comparent également ce fait culturel à la relation existant entre Túatha Dé Danann et Fomóire<sup>4484</sup>. Pour F. J. Byrne, cette conception d'une Irlande divisée en deux parties aurait été élaborée au VIII<sup>e</sup> siècle et refléterait l'équilibre existant entre la souveraineté des Uí Néill dans le nord de l'Irlande, depuis Tara, et celle des Eóganachta, dans le sud, depuis Cashel<sup>4485</sup>. Enfin, Scowcroft, étudiant la division en quatre de l'Irlande entre les fils de Partholón, remarque que les limites situées à Áth Cliath Laigen et à Áth Cliath Medraige correspondent aux limites du Leth Cuinn et du Leth Moga. Pour lui, les deux autres points de cette division, à Ailech Néit et à Oilén Arda Nemid, sont difficiles à expliquer, sauf peut-être si l'on considère qu'il s'agit des limites respectives de branches rivales des Uí Néill et des Eóganachta<sup>4486</sup>. Il ajoute également que les lieux de débarquement d'Éremón et d'Éber pourraient refléter les limites d'une autre division binaire du territoire, plus respectueuse des limites des provinces, celles entre deux autres frères qui se partagèrent la royauté sur l'Irlande, Sobairce et Cermna<sup>4487</sup>.

4481 *Cath Maighe Léna* = O'Curry 1855. Pour d'autres traditions concernant la bipartition de l'Irlande, cf. O'Rahilly 1946 : 186-187 ; Hull 1933b ; *Cath Maige Mucrama* §§39ss. = Stokes 1892-1893 : 448-449ss.

4482 *Annales de Tigernach* §7d = Stokes 1895-1897 : XVII 7 ; *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 147 b 20 = O'Brien 1962 : 190 ; *Lebor Gabála Érenn* CIX §12 = Macalister 1938-1956 : V 468-469.

4483 O'Rahilly 1946 : 197.

4484 Rees – Rees 1961 : 101-102.

4485 Byrne 2001 : 168.

4486 Scowcroft 1988 : 26 n. 70.

4487 *Ibid.* : 47 n. 31. Ces deux frères furent co-rois d'Irlande et se partagèrent le pays selon une ligne allant de Drogheda à Limerick. *Lebor Gabála Érenn* §§507 (a/c), 551 (b) = Macalister 1938-1956 : V 210-213, 264-265 ;

Si l'on considère ces diverses hypothèses, une explication de cette division de l'Irlande apparaît. En effet, comme O'Rahilly l'a observé, Eógan est le fils d'un roi qui a réussi à sécuriser pacifiquement la souveraineté de son fils sur ses concurrents par le partage des denrées du Munster et qui, ensuite, est tué par une attaque des deux autres rois du Munster, alliés à un troisième prééminent, qui le chasse en Espagne, avant de revenir, de le faire plier et de convenir avec lui d'un partage de l'Irlande entériné par un mariage avec la fille d'un roi. Cette séquence événementielle nous rappelle la venue d'Íth en Irlande, dont le nom est lié à l'idée d'abondance alimentaire, qui sécurise par son jugement la souveraineté des siens sur l'Irlande par rapport aux rois des Túatha Dé Danann par son jugement sur le partage de leur héritage. Comme Mug Néit, il est tué par les forces d'un meneur d'une triade royale menacée dans sa souveraineté et son fils partira en Espagne pour préparer son retour vengeur. On peut dès lors se demander si la victoire initiale d'Eógan, la partition de l'Irlande et son mariage ne seraient pas des doublets de la victoire des Milésiens sur les Túatha Dé Danann, de la partition de l'Irlande qui s'ensuit et du mariage avec les filles des dieux. Il s'ensuivrait que cette tradition fondant les prétentions des Eóganachta à la souveraineté sur le Munster et la moitié de l'Irlande pourrait avoir été inspirée, au départ, par une version de la dernière invasion d'Irlande originaire du Munster. Elle aurait alors influencé la version qui nous est parvenue, en introduisant l'idée d'une partition de l'Irlande en deux et les conséquences de celle-ci.

A cette répartition, une autre s'ajoute, d'après F, c, Ó Cléirigh et Keating, celle du harpiste, Cir, fils d'Is, et du poète Onnoi. La répartition de ces deux artistes équivaut à celle des deux moitiés de l'île. De plus, la nature de la pratique de ces deux artistes, la musique du harpiste et le savoir du poète, font référence à la symbolique fonctionnelle des deux provinces dans lesquelles se situe, comme nous le verrons plus loin, le pouvoir de chaque moitié : la musique fait référence au Munster et à F4(-), tandis que le savoir évoque le Connacht et F1.

Cependant, la division de l'Irlande en deux n'est pas la seule qui apparaît dans le texte. En effet, une autre y est également présente à travers celle des douze chefs qui forment au total l'expédition. En effet, les traditions irlandaises expliquent qu'il y a douze nobles races en Irlande, six pour le Leth Cuinn, six pour le Leth Moga<sup>4488</sup>. En accord avec cette division, il semble que la province d'Ulster et celle du Connacht aient été divisées en trois<sup>4489</sup>, de même que le Munster dans les traditions concernant Eógan. Enfin, il apparaît que, à l'Óenach Carman, le roi d'Ossory – au sud du Leinster – s'assoit à la droite du roi du Leinster, tandis que le roi d'Offaly – au nord du Leinster – s'assoit à

---

Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* I 35 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 124-125 ; *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 3668-3707 = O'Donovan 1848 : I 44-45.

4488 MacNeill 1921 : 59.

4489 *Mesca Ulad* §3 = Watson 1941: 2 ; O'Rahilly 1946 : 405.

sa gauche<sup>4490</sup>. En outre, la vie de saint Patrick parle d'une « douzième part de l'Irlande »<sup>4491</sup>. A cela s'ajoute l'agencement par douze de nombreuses caractéristiques naturelles de l'Irlande (montagnes, rivières, lacs, etc.) que les frères Rees rapprochent de la tradition, attestée par Aristote, que les Athéniens avaient distribué leurs quatre tribus à l'imitation des saisons de l'année et qu'ils les avaient subdivisées par trois à l'imitation des mois<sup>4492</sup>. Cette théorie d'une division en douze de l'Irlande nous semble correcte, car ces douze chefs, en dehors de ceux attestés ailleurs dans le récit de cette invasion ne sont connus que comme des constructeurs de forteresses. On peut dès lors faire l'hypothèse que celles-ci sont le siège de leur pouvoir micro-régional.

En ce qui concerne les serfs faisant partie de l'expédition, Macalister voyait ceux-ci comme ayant été inspiré d'une liste alphabétique de plaines provenant d'un document de nature géographique : le compilateur aurait confondu le mot *mag* « plaine » avec *mug* « serf ». La liste de ces noms étant sous forme allitérative par groupes de trois suggère que ce document était tout d'abord présent sous forme versifiée<sup>4493</sup>. Plutôt que de voir en cela un développement tardif sur la base d'une erreur scripturaire, il y a peut-être un jeu de mots ancien sur *mag* et *mug* qui donna l'explication de ces toponymes par leur défrichement. De la même manière, les fils de Breogan qui sont cités dans cette expédition n'ont qu'un intérêt toponymique par rapport aux différents lieux qu'ils représentent. De la même manière que le défrichement des plaines ou l'éruptions des lacs ou des rivières, leur mention est la marque d'une appropriation du territoire.

Comme évoqué précédemment, ce *statu quo* entre les deux frères ne va pas durer. La tradition du *LGÉ* nous dit que la cause du conflit entre les trois rois était la possession de trois crêtes fertiles et que ce conflit entraîna la mort d'Éber à Airtgetros, tandis que les *dindshenchas* placent l'affrontement à Mag Dumach et donnent la même raison concernant la dissension. L'*ATDM* et le dialogue de Fintan et de l'Aigle d'Achill placent cet affrontement à Geasil et font de l'une des femmes des deux rois celle qui les entraîne dans le combat fratricide : celle d'Éber dans le premier texte, celle d'Éremón dans le second. Nous avons donc là deux traditions concernant cet affrontement fratricide, mais dont les raisons sont parallèlement similaires à celle du traité de paix avec les Túatha Dé Danann : dans les deux cas nous avons des femmes mariées à des Milésiens et une division de l'Irlande qui sont liées, mais là de manière négative, puisque la jalousie de ces femmes reflète une division jugée inégale de l'île. Cette caractéristique de la division humaine est à

---

4490 O'Curry – Sullivan 1873 : II 40 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 16-17.

4491 *Bethu Phátraic* = Stokes 1887 : 82-83.

4492 Rees – Rees 1961 : 151-152. Cf. Aristote, *La Constitution d'Athènes*, fragments de la première partie 3 = Mathieu – Haussoulier 1922 : 75.

4493 Macalister 1938-1956 : V 7. P.-Y. Lambert nous a proposé, lors de notre soutenance, la possibilité d'une valeur particulière de *mug*, comme « homme fort » (*LEIA* M-70).



la fois la conséquence et le reflet de la contrepartie négative de l'accord entre les Milésiens et les Túatha Dé Danann.

Une fois son frère éliminé, commence alors la haute-royauté d'Éremón qui divise l'Irlande en quatre royautes provinciales. Aucune province ne lui a été donnée spécifiquement, mais on peut considérer qu'étant haut-roi d'Irlande et associé à Tara à travers son épouse, il peut être considéré comme ayant la royauté sur le Mide.

Cependant, l'harmonie retrouvée à travers l'hégémonie d'Éremón sera de courte durée puisque les meneurs subalternes qui n'auront pas été tués avec Éber trouveront la mort dans divers affrontements. Ceux-ci peuvent s'interpréter comme des rébellions contre le pouvoir du premier Milésien à régner seul sur l'Irlande. Ces affrontements élimineront la première génération des chefs des Milésiens, qui se terminera par la mort naturelle d'Éremón, laissant la place à leur progéniture et faisant ainsi entrer l'Irlande dans la succession plus ou moins régulière des souverains des différentes lignées<sup>4494</sup>. Enfin, une autre perturbation du règne unique d'Éremón sera aussi l'arrivée des Cruithne en Irlande.

#### 2. 2. d. L'épisode des Cruithne.

L'ethnonyme Cruithne possède un double emploi. Il est, d'une part, la désignation irlandaise des Pictes d'Écosse ; d'autre part, il désigne un ensemble de tribus majoritairement localisées dans le nord-est de l'Irlande, mais dont certaines sont situées ailleurs sur l'île. Cet ethnonyme vient de *\*k<sup>w</sup>riteni*, cf. brittonique *\*Priteni*, désignant également les Pictes écossais, après rétablissement de la labiovelaire *k<sup>w</sup>*-. Ce terme est à rapprocher de *\*k<sup>w</sup>ritu-* qui a donné l'Irlandais *cruth* « forme », ce qui pourrait rappeler la coutume du tatouage des habitants de la Grande-Bretagne, rapportée par les anciens, ce qui ferait des Cruithne des « hommes aux dessins »<sup>4495</sup>. La nature de l'ethnie irlandaise que ce nom désigne a été sujette à débat. Elle a été vue, au départ, comme le vestige d'un peuplement pré-celtique de l'Irlande<sup>4496</sup>. Par la suite, il a été avancé que les Cruithne partageaient la même origine brittonique que les Pictes écossais et formeraient le plus ancien peuplement celtique de l'Irlande<sup>4497</sup>. Pour d'autres, le fait que ces tribus ne se distinguent en rien de leurs voisins, si ce n'est par cette désignation ethnique, implique qu'ils étaient, dès le départ, des locuteurs du gaélique<sup>4498</sup>. Une théorie intermédiaire est celle proposée par Alex Woolf qui a avancé l'idée d'une

---

4494 Nous traiterons plus loin dans ce chapitre des descendants d'Éremón et d'Éber Finn dont le règne a été décrit dans notre exposé des sources de l'invasion milésienne.

4495 *LEIA* C-254. Selon J. T. Koch (2003 : 48-49), si les Cruithne sont issus de populations venues de Grande-Bretagne postérieurement aux populations gaéliques, l'idée de « forme » présente dans leur ethnonyme pourrait faire référence au style nouveau (laténien?) de l'artisanat qu'ils auraient introduit sur l'île.

4496 Rhys 1903-1904 : 54, 60 ; MacNeill 1921 : 64.

4497 Cette vue fut particulièrement développée, par T. F. O'Rahilly (1946a : 15-16, 341-384).

4498 Jackson 1953 : 122-166 ; Byrne 2001 : 8, 39, 108 ; Mallory – McNeill 1991 : 177.

population brittonique, apparue en Irlande postérieurement aux locuteurs du gaélique, qui se serait fondue dans le paysage culturel irlandais jusqu'à ce que son hétérogénéité soit indiscernable<sup>4499</sup>. Dans les sources généalogiques irlandaises, ce sont des descendants d'Ír<sup>4500</sup>. Les Cruithne qui apparaissent dans la présente invasion sont surtout les ancêtres des Pictes.

Nous avons pu voir que les différentes versions de la venue des Cruithne en Irlande étaient parfois fort différentes les unes des autres. Mac Eoin, après les avoir classées, les a analysées et en a déduit les relations existant entre elles. Selon lui la version 1 serait la plus ancienne. Là, les Cruithne, sous la direction de Cruithne mac Cinge, enlèvent les femmes des Milésiens, sans qu'il soit question d'autre chose sur les Cruithne. Il considère également que les Cruithne sont présents en Irlande avant la venue des Milésiens et cette tradition devait servir à justifier l'alliance matrimoniale entre ces derniers et les Túatha Dé Danann. De plus, du fait que les femmes sont prises par la force, il n'est nulle part question d'accord matrimonial ou de la succession matrilineaire des Pictes. Cette confrontation entre les Milésiens et les Pictes semble être confirmée par certaines généalogies parlant d'un affrontement entre les Cruithne et les Dál Cuinn, une lignée descendant d'Éremón, immédiatement après l'invasion, au sujet de la souveraineté sur l'Irlande, qu'ils partageront au final<sup>4501</sup>, similairement à ce que Mael Mura dit de la relation entre Túatha Dé Danann et Milésiens. Selon Mac Eoin, la version de Mael Mura est plus « réaliste » que celle du *LGÉ*, montrant les Milésiens dans la position des Cruithne : ils doivent épouser des femmes étrangères à leur peuple pour avoir une descendance<sup>4502</sup>.

La version 2, au contraire explique la venue des Cruithne en les faisant venir de Thrace avec les Milésiens. De plus, 2(a) parle des femmes nobles données par les Milésiens aux Cruithne, dans le but d'expliquer les pratiques matrilineaires de ceux-ci. La version 2(b) n'en parle pas, mais il s'agirait d'une omission. Cette version est conforme à celle du *LGÉ*, puisque les Milésiens évitent ici l'indignité de perdre leurs femmes et, par conséquent, cette doctrine ne mentionne pas l'alliance matrimoniale avec les dieux d'Irlande. Cela entraîne un changement total de perspective dans cette histoire, qui est alors utilisée pour expliquer la succession matrilineaire des Pictes écossais. Ce transfert est naturel puisque les seuls Cruithne présents ici ne peuvent être que ceux d'Écosse : ceux d'Irlande, descendant d'Ír, n'existaient pas encore au moment de l'invasion. En faisant venir les Cruithne d'Écosse avec les Fils de Míl, dans une position subalterne, et en leur faisant demander des femmes irlandaises, des éléments de l'ancienne tradition furent sauvés, tout en respectant l'orgueil

---

4499 Woolf 2012. Cf. aussi la position exprimée par J. T Koch (cf. *Supra.*).

4500 Ils sont reliés à Ír via Iarél Glúnmár, un fils de Conall Cernach, comme le montre, par exemple, la généalogie de la tribu cruithne des Uí Echach de Down (*Généalogies du Rawlinson B. 502*, 162 a 13-34 = O'Brien 1962 : 324-325. Cf. Byrne 1973 : 39.

4501 *Do bunad imthechta Eoganachta in so* = Meyer 1912c : 313-314.

4502 Mac Eoin 1964 : 140, 146-147.

des Irlandais et en offrant une origine plausible aux Pictes. Cette version partage avec celle de Bède l'absence de garantie dans l'accord matrimonial et la mention de l'existence contemporaine de la pratique matrilineaire des Pictes, tandis qu'elle s'accorde avec les versions 3 et 4 en faisant venir les Cruithne de Thrace et sur les conditions demandées aux Cruithne. Cela prouverait que cette origine des Cruithne serait née lorsque la doctrine du *LGÉ* n'était pas encore fermement fixée<sup>4503</sup>.

À partir de la version 3, une autre version de la venue des Cruithne en Irlande apparaît puisqu'ils viennent après les Milésiens et sont chassés par eux en Ecosse. Pour Mac Eoin, la version 3 est anachronique puisqu'elle faisait des Milésiens des contemporains des Saxons. De plus, elle devait être une explication de la domination irlandaise sur l'Écosse. Pour expliquer pareille confusion, il avançait le fait que Cruithne mac Cinge aurait été confondu avec certains rois irlandais qui auraient aidé les Bretons ou des colons irlandais au moment de l'expansion saxonne sur l'île. En dépit de son caractère incomplet, cette version serait étroitement liée à la version 4, sans en être la source et sans en dériver. Ces deux versions dériveraient d'une version commune qui n'incluait pas les interpolations de la version 4, mais nommait les éléments comme garanties des Cruithne<sup>4504</sup>.

La quatrième version est la plus développée. Concernant les différentes formes de celles-ci, il considère que le poème LXXXIX a emprunté les deux lignes donnant les noms des six frères à la version métrique du *dindshenchas* d'Ard Lemnachta et donc que cette dernière est plus ancienne que le poème du *LGÉ*. Il considère également que le poème *Cruithnig cid dosfarclam*, même s'il suit la trame de 4(a), n'en est pas dépendant ; ce qui implique que ces deux narrations sont deux versions indépendantes d'une source plus ancienne. Le poème *Cruithnig cid dosfarclam* semble être plus proche de la tradition originelle puisqu'il s'accorde avec la version 2 sur les conditions demandées aux Cruithne au cours de l'alliance matrimoniale et les femmes concernées par celles-ci ne sont pas identifiées comme étant les veuves des Milésiens noyés. Selon Mac Eoin, cette version est un amalgame de diverses traditions sur les Cruithne, dont certaines n'ont rien à voir avec leur alliance matrimoniale. L'errance préliminaire des Cruithne aurait été modelée sur celle des Milésiens depuis l'Est. L'arrivée à Inber Sláine aurait été motivée par l'inclusion du récit d'Ard Lemnachta, qui se déroule dans le territoire des Laigin. Celle-ci a dû être une histoire indépendante, car la version A de la liste des récits irlandais connaît un *Forbais Fer Fidga* qui pourrait être notre histoire<sup>4505</sup>. Les six frères originels qui figurent dans l'histoire de cette bataille sont tués pour laisser la place, en tant que meneur, à Gub et Cathlúan. Cependant ce dernier ne semble être qu'un double

---

4503 *Ibid.* : 141, 149-150.

4504 *Ibid.* : 142, 150.

4505 Mac Cana 1980 : 45.

de Cruithne mac Cinge et l'histoire de sa puissance n'a rien à voir avec le manque de femmes pour les Cruithne<sup>4506</sup>.

La version de Bède est plus proche de la version 4 que de n'importe quelle autre version irlandaise. Cependant, il ne présente pas les interpolations de cette version et fait venir les Pictes de Scythie, confondant leur histoire avec celle des Gaels ou voulant corriger la géographie fautive de sa source. Le fait qu'il diffère de la version 4 en faisant aborder les Pictes dans le nord de l'Irlande s'accorde avec la version 2 qui utilise l'histoire matrimoniale des Cruithne pour expliquer le toponyme Alt na nIngen dans le territoire des Dál nAraide. C'est aussi dans la version 2(b) que la promesse de l'aide à la conquête de l'Écosse, similaire à celle de la version de Bède, est contenue. Mac Eoin conclut que cette version est à l'origine des conditions du mode de succession de la prose de la version 4, puisque les deux parlent d'une succession par le père et la mère<sup>4507</sup>.

Pour Mac Eoin, la première partie de la version 5, la colonisation des Orcades, puis de l'Écosse, est tirée de l'*Historia Brittonum*, mais la division en sept du royaume des Cruithne se retrouve ailleurs dans le *Lebor Bretnach* et dans le *LGÉ*, tandis que le reste de l'histoire est tiré d'un abrégé de la version 4, peut-être dans une tentative d'harmoniser le matériel britannique avec l'Irlandais. Cet amalgame semble être le fait de l'auteur du *Lebor Bretnach*<sup>4508</sup>.

Enfin, la version de Geoffroy de Monmouth diffère par le fait que les Cruithne/Pictes arrivent en premier en Écosse et non en Irlande, ce qui s'accorde avec l'*Historia Brittonum*. Geoffroy de Monmouth a emprunté le motif de l'accord marital entre Pictes et Irlandais à Bède, mais en introduisant un élément nationaliste : il était inacceptable pour les Bretons d'unir leurs filles aux Pictes alors que cela ne l'était pas pour les Irlandais. Les conditions de cette alliance maritale sont évacuées par Geoffroy pour qui elles ne signifient rien, car elles n'existaient plus à son époque, mais il utilise cette histoire pour montrer la proximité entre les Irlandais et les Scots, plus intéressante pour son propos<sup>4509</sup>.

Avant de discuter de certaines conclusions de Mac Eoin, il convient d'ajouter quelques précisions à sa reconstruction. Dans toutes les versions qui mentionnent l'origine des Cruithne, ceux-ci sont originaires de Thrace, sauf chez Bède qui en fait des Scythes. Macalister avait déjà remarqué que le terme Agathyrsi venait des *Picti Agathyrsi* de Virgile<sup>4510</sup> reliés aux *Pictos Gelonos* des *Géorgiques* du même auteur<sup>4511</sup>. Il considérait que cette double insertion, inconnue de *b/c* qui ne connaît que Gelonus, serait dûe à un auteur qui ne saurait pas ou aurait oublié que Agathyrsus et

---

4506 Mac Eoin 1964 : 144-145, 150-151.

4507 *Ibid.* : 151-152.

4508 *Ibid.* : 146.

4509 *Ibid.* : 147.

4510 Virgile, *Énéide* IV 146.

4511 Virgile, *Géorgiques* II 115.

Gelonos étaient deux fils différents d'Hercule dont les descendants ne pouvaient être identifiés<sup>4512</sup>. De son côté, Brent Miles signale que Picti/Pictos n'était pas vu comme un ethnonyme, mais comme un adjectif, et que l'inventeur de la légende de l'origine des Cruithne a choisi la lecture ethnique de ce terme. Il a également identifié la provenance de cette double référence à Virgile dans le commentaire de la *Brevis Expositio Vergilii Georgicorum* concernant les *pictosque Gelonos*<sup>4513</sup>. Dans celle-ci, les Agathyrsi, des Scythes sont comparés aux Geloni, des Thraces descendant de Gelonus, fils d'Hercule, tandis que le sens de *picti* est clairement donné comme signifiant « tatoué ». B. Miles estime que c'est vers le VII<sup>e</sup> siècle que le créateur de la tradition de l'origine thrace des Cruithne a donc assimilé les Agathyrsi aux Geloni, récupérant au passage l'éponyme de ces derniers comme grand ancêtre. De son côté Bède, qui connaissait d'une manière ou d'une autre ce commentaire, opta pour l'identification scythe des Pictes<sup>4514</sup>.

Concernant le moment de l'arrivée des Cruithne en Irlande, nous ne pensons pas que, dans la plus ancienne tradition les concernant, ils étaient présents en Irlande avant les Milésiens. Dans la partie suivante, nous verrons que les parallèles existant entre leur caractérisation fonctionnelle et leur rapport à Éremón et Crimthann plaident pour une origine ancienne des traditions tournant autour de la bataille d'Ard Lemnachta. La version 4 serait alors, en partie, la réminiscence de l'ethnogénèse indigène des Cruithne. En ce qui concerne cette bataille, on peut distinguer deux différences majeures entre les versions de celle-ci : dans *a*, le lait qu'ils utilisent semble faire périr les porteurs d'armes empoisonnées, tandis que, dans les autres versions, il ne fait que guérir les blessés. Nous disons bien « semble », car cette version de l'utilisation du dispositif lacté peut tout aussi bien être ici présentée sous la forme d'un raccourci narratif, éludant son utilisation exacte qui peut tout aussi bien être celle d'un contre-poison. Cependant, face à cette dernière hypothèse, on peut objecter que la version *a/m* de l'utilisation du lait est valable dans le sens où une tradition galloise recèle un motif équivalent. En effet, dans le conte de *Lludd et Llefelys*, l'un des fléaux qui affligent l'île de Bretagne est une race d'envahisseurs, les Coraniaid, qui possèdent là aussi un avantage militaire indéniable qui n'est pas la possession d'armes empoisonnées, mais une ouïe si affûtée qu'elle permet d'entendre toutes les conversations. Là aussi, le salut du roi vient d'au-delà des mers puisque c'est son propre frère, le roi de France, Llefelys, qui va lui donner le moyen de se débarrasser des Coraniaid au moyen d'une mixture faite d'insectes d'une certaine race qui sont écrasés dans l'eau. Ce mélange est mortel pour les Coraniaid, mais inoffensif pour les Bretons<sup>4515</sup>. Ces Coraniaid ont été de longue date comparés aux Fomóire<sup>4516</sup>. Or, la Túath Fidga est décrit

---

4512 Macalister 1938-1956 : V 145.

4513 *Brevis Expositio Vergilii Georgicorum* §115 = Thilo – Hagen 1881-1902 : III ii 293.

4514 Miles 2011 : 43-45.

4515 Cf. n. 3032.

4516 Cf n. 3034.

comme étant un peuple de géants, comme sont les Fomóire. Il se pourrait donc bien que l'on ait dans la bataille d'Árd Lemnachta une version évhémérisée de certains passages de la bataille de Mag Tured.

Ainsi, comme dans l'*OCT*, le salut des Irlandais vient doublement d'au-delà des mers : les médecins qui guérissent le roi et son portier en proviennent, comme leur champion face aux Fomóire, Lug. Dans l'interpolation A, les Cruithne sont à la fois les combattants et les médecins du roi Crimthann. De plus, les équivalents de ces deux médecins de l'*OCT* se retrouvent dans le *CMT* parmi les médecins qui ont en charge la source de Sláine et qui guérissent les guerriers mortellement blessés par les Fomóire en les y plongeant, de la même manière que les guerriers blessés mortellement par les armes empoisonnées des Túath Fidga sont plongés dans des fosses pleines de lait. Le fait que la source de santé du *CMT* porte le même nom que l'estuaire où débarquent les Cruithne vient appuyer cette comparaison. Enfin, on remarquera que paradoxalement, les Cruithne sont dits avoir régné sur l'Irlande après cette bataille jusqu'à ce qu'Éremón les en chasse, alors que celui-ci règne sur l'île lorsque les Cruithne y arrivent. Cependant, cette assertion est tout à fait logique si l'on se souvient que, après leur victoire sur les Fomóire, les Túatha Dé Danann règnent sur l'Irlande jusqu'à en être chassés par les Fils de Míl menés, entre autres, par Érimón<sup>4517</sup>.

Concernant le mariage des veuves milésiennes avec les Cruithne, il a fait couler beaucoup d'encre, puisque cette assertion a été vue comme la preuve que les descendants des Cruithne partis en Écosse, les Pictes, avaient des pratiques successorales matrilineaires, ce qui serait une preuve de leur non-indo-européanité originelle<sup>4518</sup>. Cependant, plusieurs éléments viennent remettre en cause cette vision des choses. D'une part, aucun des textes que nous avons vus ne parle de la matrilinearité de la souveraineté pictes. En outre, Bède nous dit bien que la succession matrilineaire n'est utilisée que lorsqu'il y a un doute. Cela semble donc indiquer que cette procédure devait être extraordinaire<sup>4519</sup>. En outre, il faut considérer le fait que ce récit irlandais des origines pictes a deux principaux buts : faire remonter l'arrivée des Pictes ou Cruithne à l'époque de la première installation des Scots ou Irlandais et, à travers la souveraineté matrilineaire milésienne, justifier a posteriori la domination des Scots du Dál Riata sur les Pictes<sup>4520</sup>. Contrairement à ce qu'avance Mac Eoin, il n'y aurait donc pas eu de femmes milésiennes prises par les Cruithne dans les plus

---

4517 Signalons que, pour T. F. O'Rahilly (1946 : 34-36), le récit de cette bataille, de par sa localisation et ses protagonistes, est la mythification d'un conflit où les Fothairt – qu'il assimile aux Cruithne – vassaux des Laigin, chassèrent les Uí Bairche de leur territoire de Fothairt in Chairn (la baronnie de Forth, comté de Wexford) ou de Fothairt Fhea (la baronnie de Forth, comté de Carlow).

4518 Zimmer 1898 ; Anderson 1980 ; Gimbutas 1991 : 348.

4519 Smyth 1984 : 68 ; Ross 1999 ; Woolf 1998.

4520 Calise 2002 : 144.

anciennes légendes les concernant en relation avec l'invasion milésienne. En effet, la présence des Cruithne en Irlande se justifie pleinement par leur victoire sur la Túath Fidga qui leur permet d'avoir un territoire. Du fait qu'il n'y a pas besoin d'épouser des femmes milésiennes à des Cruithne, il n'y a pas besoin qu'elles soient veuves et donc ces femmes, comme leurs maris noyés, sont une fiction médiévale. Cependant, il y a bien une histoire de mariage inter-ethnique dans l'invasion milésienne, mais il ne concerne pas les Cruithne, mais les Goídel qui rencontrent, sur le chemin de l'Irlande, des femmes hébraïques, dans le *Longos do Chenel Iafed*. Nous avons vu que celles-ci étaient une christianisation du motif du mariage des Milésiens avec les filles des Túatha Dé Danann et qu'il y avait implicitement une idée de matrilinearité sous-jacente, qui aurait pu inspirer, par généralisation, l'idée d'une succession matrilineaire picte. Or, l'idée de transmission du pouvoir par les femmes est tout à fait compatible avec l'idée du motif originel d'une union entre Milésiens et Túatha Dé Danann, puisque nous avons vu que les femmes de ce peuple incarnent la souveraineté sur l'Irlande : en se mariant avec les Milésiens, elles leur transmettent cette souveraineté à eux et à leurs descendants. L'épisode des Cruithne aurait donc été introduit chez Mael Mura par la nécessité de justifier l'union entre Milésiens et Túatha Dé Danann. On peut également avancer que l'épisode généalogique de la rivalité des Cruithne avec les Dál Cuinn, du fait de sa brièveté, a pu, à l'origine, faire référence à la montée en puissance des Cruithne, une fois établis en Irlande, après les Milésiens. La manière dont cette notice fut rédigée a pu servir à évhémériser une version du conflit entre les Milésiens et les dieux et sa résolution, en remplaçant ces derniers par les Cruithne. C'est peut-être cette version qui a poussé Mael Mura ou sa source à inclure dans cette position initiale les Cruithne.

## 2. 3. L'interprétation (pseudo-)historique globale de l'invasion milésienne.

Dans la présente sous-partie, nous allons présenter le rapport de l'invasion milésienne à l'histoire des Gaels. Nous verrons tout d'abord de quelle manière cette invasion milésienne a été considérée du point de vue historique par les auteurs modernes, c'est-à-dire indépendamment de la conception traditionnelle des origines gaéliques que nous avons étudiée dans le chapitre précédent. Ensuite, nous verrons de quelle manière certains auteurs ont considéré ce peuplement comme une invention tardive. Enfin, nous découvrirons que tout l'intérêt de la perspective (pseudo-)historique de l'invasion milésienne ne vient pas de son rapport à une conquête réelle de l'Irlande, mais d'une construction généalogique ethno-politique, véritable image de cette île au haut Moyen Âge.

### 2. 3. a. Des faits historiques derrière l'histoire des Fils de Míl ?

Plusieurs auteurs contemporains ont essayé de trouver des bases historiques au récit de l'invasion milésienne de l'Irlande.

Le premier à avoir tenté une telle interprétation de cette invasion est T. F. O' Rahilly. Selon lui, les Gaels forment, similairement au *LGÉ*, la dernière vague d'invasion celtique de l'Irlande, ayant eu lieu au cours du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., en provenance du sud-ouest de la Gaule et parlant une langue celtique différente de celle des précédents envahisseurs de l'Irlande qu'il assimile aux Connachta, aux Uí Néill et aux Éoganachta sur des bases similaires aux documents généalogiques du *LGÉ* qui voient ces trois ensembles ethno-politiques comme étant les descendants d'Éremón et d'Éber Finn. De plus, il considère que les Cruithne sont en fait les premiers habitants celtophones de l'Irlande, sur la base de la désignation des îles britanniques comme étant les « Îles Pritanniques » d'après les navigateurs grecs du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Dans l'invasion milésienne, telle qu'attestée dans le *LGÉ*, il voit une création tardive, dont nous reparlerons dans la sous-partie suivante. Pour lui, il y a bien eu des débarquements des Gaels, dans l'estuaire de la Boyne et dans un estuaire du sud-ouest de l'Irlande, similairement à ceux des deux meneurs milésiens, mais le récit de leur invasion aurait été réaménagé. Celui de l'expédition arrivant par la Boyne aurait donné naissance à la geste de Túathal Techtmar : ils auraient poursuivi leur chemin jusqu'à Tara, siège d'un royaume précédent qu'ils auraient saccagé et autour duquel ils auraient taillé une nouvelle province, le Mide. En Munster, l'invasion de ceux qui deviendront les Éoganachta se confond avec celle d'Éogan Mór/Mug Nuadat<sup>4521</sup>. Pour en revenir aux considérations historicisantes d'O'Rahilly, elles ont été fortement contestées par la suite. Outre l'absence de preuves archéologiques d'une telle série d'invasions, l'argument principal contre sa théorie est le fait que l'hétérogénéité culturelle et linguistique supposée entre les Gaels et leurs prédécesseurs, est infirmée par les plus anciens documents oghamiques qui se trouvent justement dans les zones où devaient survivre des populations pré-gaéliques. De plus, l'affirmation selon laquelle les Gaels auraient imposé leur langue et leur culture aux populations préexistantes ne tient pas debout, du fait de l'absence d'une puissance politique capable d'un tel processus<sup>4522</sup>.

Encore moins crédible est la théorie de Michael Neary. Selon lui, les Milésiens ne seraient autres que la légion IX Hispana de l'armée romaine, stationnée dans le nord de la Bretagne au début du deuxième siècle de notre ère. Selon cet auteur, plusieurs faits concernant l'invasion milésienne peuvent être liés à cette légion romaine. Le premier est la référence à l'Espagne dans le nom de la légion romaine et dans l'origine de l'invasion irlandaise. Ensuite, cette légion, majoritairement

---

4521 O'Rahilly 1946 : 154-208.

4522 Dillon 1945 ; Byrne 2001 : 10 ; Koch 1991 : 18.



constituée de Brigantes aurait participé à un soulèvement de leurs compatriotes, mais, face à son échec, elle aurait fui en Irlande et aurait accosté successivement dans les quatre lieux mentionnés dans l'invasion milésienne : Magh Ítha, Inber Sláine, Inber Colptha et Inber Scéne, puis ils auraient défait les Irlandais à la bataille de Tailtiu. Par ailleurs, l'auteur place la tour de Breogan dans le Mull of Galloway ou dans l'Ayrshire, d'où Íth aurait pu aisément rejoindre une localisation de Magh Itha dans le nord de l'Irlande. L'accostage d'Inber Sláine aurait été motivé par le fait que le comté de Wexford aurait été ethniquement lié aux Brigantes bretons. De là, ils auraient pu remonter la rivière Slaney pour vaincre les Irlandais une première fois lors de la bataille de la Liffey. Un second débarquement à Inber Scéne aurait permis, après la bataille du Sliab Mis, de prendre en tenaille Tara, à travers la bataille de Tailtiu, pour ensuite parachever la conquête de l'Irlande, à la manière de Guillaume le Conquérant, prenant le contrôle de l'Angleterre à la suite de la bataille de Hastings. De plus, les références aux porcins dans l'invasion milésienne seraient, pour M. Neary, le souvenir de l'étendard de la légion IX Hispana, qui aurait été un sanglier<sup>4523</sup>. Une telle hypothèse est hautement fantaisiste. Nous avons vu que l'origine espagnole de l'invasion milésienne est à rechercher du côté des spéculations savantes des *litterati* irlandais du début du Moyen-Âge. De plus la disparition de la légion IX Hispana en Bretagne a été critiquée par plusieurs historiens de l'armée romaine ; certains estimant qu'elle fut détruite dans la partie orientale de l'Empire<sup>4524</sup>. Enfin, comme nous l'avons évoqué, les différents moments de l'expédition des Fils de Míl peuvent se comprendre comme l'accumulation de plusieurs versions d'un même événement mythique qui est cohérent avec la structure des invasions irlandaises.

Plus récemment, il y a la thèse de C. Scott Littleton et de Linda A. Malcor. Selon eux, les Milésiens qui auraient débarqués en Irlande seraient en réalité des Alains, un peuple scythique qui migra jusqu'en Espagne au V<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>4525</sup>. Leurs arguments sont que, comme les Alains, les Milésiens sont originaires de Scythie et la route qu'ils prennent pour arriver dans le Nord-Ouest de l'Espagne coïncide de façon générale avec celle prise par les Alains lors de leur migration vers l'Europe occidentale. Le point de départ de l'invasion milésienne, le nord de la Galice, étant, dans une certaine mesure, dans le territoire ibérique occupé par les Alains. À cette théorie, Manuel Alberro oppose plusieurs arguments rédhutoires. Tout d'abord, nous avons vu que les Milésiens et les occupants de l'Irlande avaient la même langue au moment de leur arrivée en Irlande. Or, à une date aussi récente, les langues celtiques et scythiques n'étaient plus inter-compréhensibles comme elles avaient pu l'être dans un état antérieur. Ensuite, selon la chronologie du *LGÉ*, les Milésiens furent en Égypte durant le règne du pharaon Nectanebo. Deux pharaons portant ce nom sont attestés

---

4523 Neary 1973.

4524 Keppie 1989.

4525 Littleton – Malcor 1997.

par les sources égyptiennes : l'un régna de 380 à 363 avant J.-C et l'autre de 360 à 343 avant J.-C. Or, ensuite, dans un laps de temps relativement court, les Milésiens passent de l'Égypte en Scythie, puis de celle-ci en l'Espagne, avant d'envahir l'Irlande. Il y a là un écart chronologique trop vaste avec une invasion des Alains en Irlande au V<sup>e</sup> siècle<sup>4526</sup>. M. Alberro avance également que la présence des Alains en Galice n'était pas assez importante pour mener une expédition conquérante vers l'Irlande. Enfin, il ne faut pas oublier que les Alains sont à l'origine un peuple de pasteurs nomades qui n'avait pas une expérience maritime suffisante pour mener une telle traversée<sup>4527</sup>.

Enfin, selon John T. Koch, la victoire des Gaels sur les Túatha Dé Danann serait le reflet de la culture pré-celtique des mégalithes antérieure à celle des premiers arrivant de culture celtique. Selon lui, le fait que les dieux déchus résideraient ensuite dans des lieux liés à l'ancienne culture mégalithique, tout en étant décrits comme des druides, serait l'écho d'une culture théocratique centrée sur ces monuments et supplantée par les Celtes<sup>4528</sup>. Nous avons vu dans le chapitre consacré aux dieux d'Irlande, comme nous le verrons encore dans celui-ci, que la victoire des Milésiens sur les Túatha Dé Danann peut s'interpréter mythologiquement de manière beaucoup plus assurée qu'une éventuelle reconstruction d'une celtisation de l'Irlande.

Cependant, si l'on met de côté ces différentes théories qui suivent, plus ou moins, au pied de la lettre, le récit du *LGÉ*, il y a quand même un fait essentiel qui reste ancré dans l'histoire : le fait que l'invasion milésienne soit donnée comme étant, à travers les descendants des principaux meneurs, la source de la structure ethno-politique de l'Irlande du haut Moyen Âge.

### 2. 3. b. Un récit tardif et artificiel ?

E. Mac Néill fut le premier à avancer un caractère tardif et artificiel de l'invasion milésienne, qui ne serait donc pas une tradition primitive, mais une œuvre élaborée dans les centres monastiques ayant oblitéré une conception ancienne de l'origine des Gaels dont les traces ultimes se trouveraient dans l'invasion des Túatha Dé Danann<sup>4529</sup>.

Pour Macalister et, comme nous l'avons vu, pour McCone, l'invasion des Milésiens fut fortement inspirée de la conquête de Canaan par les Israélites. Nous avons déjà vu précédemment les rapprochement faits par le second entre ce passage de l'histoire biblique et les rapports existants entre les Milésiens et les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann. Le premier considère que, en dehors du parallèle entre Íth et Moïse, l'influence biblique peut expliquer d'autres détails, comme le motif de la double invasion, rappelant le revers des Hébreux à la bataille d'Ai, après leur succès devant

---

4526 Sans parler des synchronismes du *LGÉ* qui ne font pas concorder l'arrivée des Fils de Míl avec cette période et que les rois que les chroniques irlandaises font régner à cette époque sont justement des descendants des Milésiens !

4527 Alberro 2009 : 10-14.

4528 Koch 1991 : 24.

4529 MacNéill 1920 : 95-96.

Jéricho ; l'accueil des Cruithne par Éremón, équivalent à celui des Gibéonites par Josué ; ou la division de l'Irlande comme rappelant celle de la Terre promise entre les différentes tribus d'Israël. Il considère que certains éléments comme les dialogues avec les trois déesses éponymes, l'anecdote concernant Lugaid et Fial ou l'histoire d'Odba ne sont que des histoires mineures incluses tardivement dans ce schéma biblique hérité. En outre, il ajoute à cela le fait que nombre de noms à valeur toponymique ici rassemblés ont été inspirés par ces lieux à la manière des *dindshenchas*<sup>4530</sup>.

De son côté, L. Ó Buachalla considère que l'invasion milésienne et plus spécifiquement son meneur, Éremón, double les origines égyptiennes des Gaels, à travers la figure de Gáedel Glas, tous les deux étant les fils d'une Scota, princesse égyptienne, et d'un homme venu de Scythie<sup>4531</sup>.

L'idée générale d'une élaboration tardive de cette invasion a également été suivie par Scowcroft qui l'a précisée en considérant que l'élaboration de ce récit est le produit de la fusion des traditions opposant, d'une part, Túatha Dé Danann et Fomóire, et, d'autre part, les populations d'origine milésiennes et les Fir Bolg. De plus, il reconnaît le motif de l'octade noachique, déjà signalé, comme présent à travers l'ensemble formé par Míl et ses trois fils ou par les sept ou huit fils qui vont envahir l'Irlande<sup>4532</sup>.

À la vision d'un modèle biblique de l'histoire des Fils de Míl, nous opposerons le fait que le motif du double débarquement est clairement un héritage de la plus ancienne tradition indigène. De même, il est logique, dans un récit d'invasion d'une terre par un peuple nouveau, que celui-ci répartisse les différentes terres entre ses membres : il s'agit d'un fait trop général pour qu'il puisse être compris comme un emprunt biblique. Enfin, le rapport entre Cruithne et Gibéonites ne se limite qu'à l'idée d'une alliance asymétrique entre deux peuples lors d'une invasion, tout le reste de l'histoire des Cruithne ne dépend pas d'une telle influence. Cependant, l'idée d'une sujétion des Cruithne aux Milésiens et, en particulier, à Éremón, peut tout à fait être considérée comme venant d'un tel rapport, par analogie avec les caractéristiques serviles des Cruithne décrits, lesquels, comme nous le verrons, pourraient provenir d'une tradition indigène. Concernant le caractère artificiel de nombreux noms se retrouvant au sein de cette invasion, nous avons vu que certains étaient tardifs, mais cela n'implique nullement que tous le soient et qu'ils n'aient pas été présents dans le récit originel.

Enfin, il convient de préciser que si Mac Néill considérait l'invasion milésienne comme un récit fictif, c'est à cause du caractère tardif des origines gaéliques, sans qu'une distinction n'ait été faite entre ces deux moments de l'histoire des Gaels. En ce qui concerne la thèse d'Ó Buachalla, nous avons expliqué, dans le chapitre précédent, les parallèles qu'il avait observés et qui ne remettent pas

---

4530 Macalister 1938-1956 : V 2-3, 7-9.

4531 Ó Buachalla 1962 : 74.

4532 Scowcroft 1988 : 24, 32-45.

en cause l'essentiel du récit de cette invasion. Enfin, le schéma explicatif donné par Scowcroft, qui passe par l'idée d'un mélange entre traditions mythologiques et récits annalistiques, n'est pas viable au vu des arguments que nous avons développés dans notre étude des Túatha Dé Danann et que nous poursuivrons plus loin dans l'étude mythologique de l'invasion milésienne. Cependant, on peut accepter l'influence d'un modèle noachique sur le nombre de Fils de Míl le plus communément rencontré. En outre, la distinction entre *aithechthúatha* et *sóerchlanna*, étiologiquement reliée aux invasions des Fir Bolg et des Milésiens, mais sans que celles-ci n'aient leur origine ultime dans cette distinction, est pertinente. Ce dernier point est d'autant plus intéressant qu'un fait indéniable remarqué par tous les auteurs est que l'invasion milésienne a servi de base à la doctrine généalogique médiévale et à ses implications politiques.

### 2. 3. c. Les généalogies milésiennes et leurs implications ethno-politiques.

Comme évoqué dans le chapitre I, les généalogies irlandaises avaient pour but de justifier la structure ethno-politique contemporaine de leurs rédacteurs à partir d'un matériel traditionnel, tout en s'inspirant de modèles bibliques. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que ceux-ci ont également permis aux *litterati* irlandais de rattacher leur histoire insulaire à celle du monde judéo-chrétien. Le point de jonction entre l'unicité du lignage biblique des Gaels et le paysage ethno-politique de l'Irlande médiévale se trouve dans la descendance attribuée aux différents fils de Míl et énoncée dans leur invasion.

Comme précédemment évoqué, la distinction ethno-politique entre *aithechthúatha* et *sóerchlanna* se trouve justifiée par les généalogies faisant des premiers des descendants des Fir Bolg et des seconds des Milésiens. En fait, cette distinction, sans doute extrêmement perméable et non-généalogique au départ, du fait du dynamisme ethno-politique de la société irlandaise pré-chrétienne s'est cristallisée au fur et à mesure de la généralisation de la doctrine pseudo-historique du *LGÉ* et de l'influence politique croissante des deux principaux lignages qui revendiquaient des origines milésiennes : les Uí Néill et les Eóganachta.

Dès que le caractère tardif ou mythologique de l'invasion milésienne fut mis en lumière à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de telles conclusions impliquaient un certain degré d'artificialité des strates les plus anciennes des généalogies irlandaises, du moins en tant que base permettant les distinctions ethno-politiques de la société irlandaise. Mais c'est John Kelleher qui, le premier, a clairement montré les liens entre généalogie et géopolitique du haut Moyen Âge irlandais. Celui-ci, étudiant les généalogies milésiennes similaires du *CGH*, remarqua que la descendance d'Éremón fut conçue comme représentant plus de la moitié de la population de l'Irlande et de l'Écosse et peut-être les deux tiers du territoire également : la plus grande partie des actuels Ulster, Connacht et Leinster et

des portions substantielles du Munster. Cette prédominance devait refléter, sans doute volontairement, la domination des Uí Néill sur la royauté de Tara du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. En cela ces généalogies impliquent que cette domination était naturelle, inévitable et prédestinée. De plus, à l'exception des Déisi Muman, des Corcu Baiscinn, des Muscraige et des Corcu Duibne du Munster et de quelques autres lignages mineurs, tous les descendants d'Éremón sont dans le Leth Cuinn, en Écosse ou dans l'Ulster indépendant, qui sont les territoires d'origine ou sous domination des descendants d'Éremón. Par contraste, la plupart des tribus descendant d'Éber ou d'Ír sont dispersées loin de leur terre natale : comme les Ciannachta, les Luigne et les Gailenga, toutes originaires du Munster mais dispersées en Ulster, dans le Mide et le Connacht. Les descendants de Lugaid mac Ítha se limitent aux Corcu Loígde et sont confinés à un petit territoire en Munster, dont le statut, réel ou théorique, n'est pas simple à déterminer. Même les Eóganachta, bien qu'étant les dirigeants incontestés du Munster du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, le partagent avec un tel nombre de tribus qui ne sont pas attachées à la descendance d'Éber qu'il est douteux que leur propre territoire d'origine couvrait la moitié de la province. Il en déduit que la division traditionnelle de l'Irlande entre Leth Cuinn et Leth Moga Nuadat, si elle a été calculée sur cette base, est inégale dans ses moitiés. Si d'un autre côté, cela signifie des régions égales, cela requerrait une suzeraineté des Eóganachta ou des Dál Cais sur tout le Leinster, sur les Osraige, sur l'extrémité sud du Connacht et peut être sur quelques parties du sud du Mide, avec bien sûr l'ensemble du Munster. Puisque les trois quarts de ce qui devrait être subordonné au Munster appartient à des tribus ou des territoires descendants d'Éremón, on ne peut pas, dans ce cas, expliquer le schéma sous-jacent et l'argument implicite du corpus généalogique. Cela implique que le schéma généalogique fut établi à une époque où les Uí Néill avaient une domination incontestée sur l'Irlande ou étaient proches de l'avoir, à l'époque où la royauté des Uí Néill sur Tara était, d'une certaine manière, une haute-royauté sur l'Irlande, soit aux alentours du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>4533</sup>. L'une des phases fondamentales de cette élaboration était de construire des généalogies qui auraient pu les lier, groupes par groupes, selon leurs parentés ou alliances connues, aux immigrants originels. Un tel schéma n'avait pas besoin d'être très élaboré, mais d'être clair et consistant. Chaque groupe avait un nom collectif dérivant d'un éponyme originel. Les ancêtres éponymes des grands groupes existants étaient alors plus anciens et pouvaient être contemporains de figures similaires d'autres lignages et s'étendant entre eux et le temps présent. Il y avait un enchevêtrement de relations qui pouvait passer pour une structure connue de fédérations tribales ou de groupes parents. Les vestiges d'un tel schéma devenu obsolète survivent dans les listes des rois préhistoriques. Les trois fils d'Éremón et les quatre fils d'Éber règnent peu de temps et sont sans enfants. Les noms des fratries descendant des deux principaux Fils de Míl sont clairement

---

4533 Kelleher 1968 : 142-143.

éponymiques : Muimne et Laigne pour les Fir Muman et les Laigin ; Ér et Orba pour les Érainn et les Orbaige. J. Kelleher ne peut donner d'explication pour Feron et Fergna, mais il suggère que les Luigne dénotent la lignée ancestrale des Dál Cuinn, se référant soit par leur possession physique de Tara, située dans l'ancien territoire des Luigne, soit à Lugna Fer Trí qui peut avoir été leur divinité principale, tout à fait appropriée pour un peuple ayant une triple division en Uí Néill, Connachta et Airgialla – ces deux derniers ayant été également divisés. Dans cet arrangement conjectural, il conclut qu'Éremón fut l'ancêtre des Gaels libres, Ír, possiblement à travers un fils \**Oll-dóit*, des Ulaid qui étaient aussi libres et Éber des tribus vassalisées, celles n'ayant pas un territoire originel distinct, qui étaient dispersées à travers l'île et devaient payer un tribut aux dirigeants locaux établis pour la terre qu'ils occupaient. Ce schéma refléterait une Irlande divisée entre quatre grandes nations, Dál Cuinn, Ulaid, Laigin et Mumu, à une époque où la division en cinq n'existe pas, car les Uí Néill ne s'étaient pas encore séparés des Connachta et le Míde n'était pas encore devenu un territoire distinct politiquement<sup>4534</sup>.

Dans cette reconstitution, nous noterons que le caractère servile des Eóganachta ne semble pas être un fait historiquement avéré. Cependant, on peut comprendre que certaines tribus mineures serviles aient été associées à l'ancêtre des Eóganachta pour exprimer implicitement le caractère inférieur de ceux-ci. Ensuite, le fait que cette conception généalogique refléterait une Irlande divisée en quatre nations qui correspondraient à quatre provinces originelles de l'île, en omettant le Míde, doit se lire au niveau ethno-politique et non pas symbolique, comme nous l'avons déjà vu.

Il n'en reste pas moins que les ancêtres des différents lignages compris dans l'invasion milésienne doivent être considérés comme autant d'ajouts de traditions pseudo-historiques, plus ou moins tardives, qui ont également influencé le récit de l'invasion milésienne, comme nous l'avons précédemment suggéré pour Ír et les figures qui lui sont liées. En ce qui concerne les vestiges obsolètes de structures généalogiques anciennes, on remarquera que le texte archaïque connu comme « Sur les privilèges et responsabilités des poètes » liste les Laimne, les Laigne, les Luigne, les Artraige, les Daimne, les Maigne et les Mugraige comme étant apparentés aux Uí Néill, en tant que peuples assujettis<sup>4535</sup>. Ici, les Laigne, qui sont suivis immédiatement des Luigne dans cette énumération, peuvent être considérés comme ayant eu pour ancêtre premier le fils d'Éremón. Dáibhí Ó Cróinín ajoute à cela qu'un récit inclus dans la généalogie des Gailenga Corann<sup>4536</sup> indique que les « sept races » des Gailenga vécurent auparavant dans le Leinster, au côté des Luigne. Là, ceux-ci sont représentés par leur ancêtre éponyme, Lugnae Fer Trí. Le passage relate comment Lugnae fut reçu à son retour d'exil par un roi nommé Nia Noí nGráinne – qui doit sûrement être Niall aux neuf

4534 *Ibid.* : 145-146.

4535 Gwynn 1942 : 34. Cf. Ó Cróinín 2005 : 203.

4536 Situés dans le comté de Sligo.

otages – au temps des Ulaid. Dans les versions postérieures, Lugnae est le père adoptif de Cormac mac Airt, l'ancêtre des Uí Néill, et l'homme auquel ils font remonter leur titre de roi de Tara et cette importante relation sert à expliquer que les Luigne ont le statut de « la plus favorisée des nations » avec les Uí Néill<sup>4537</sup>. D. Ó Cróinín en conclut que ces textes montrent bien la proximité originelle des Luigne et de ces autres peuples avec les Uí Néill, mais il ajoute que, dès le VII<sup>e</sup> siècle, ceux-ci avaient mis de la distance entre eux et ces peuples obscurs auxquels ils étaient originellement associés. Dès lors, ils préférèrent les présenter comme des tribus assujetties qu'ils avaient introduites comme des mercenaires dans la zone tampon des terres entre eux et leurs ennemis d'Ulster ou du Leinster<sup>4538</sup>. On aurait dès lors une autre version de cette proximité originelle vestigiale des Luigne avec les Uí Néill dans la filiation de leur homonyme milésien. On peut également considérer que, au vu de la triplicité de la figure de Lugnae Fer Trí, c'est sans doute lui qui est à l'origine de Luigne et des deux autres membres de sa fratrie. En ce qui concerne les quatre fils d'Éber, les remarques de J. Kelleher nous semblent correctes, mais le fait que ces quatre fils soient les homonymes de ceux de Partholón renvoie à une réalité plus complexe que nous explorerons dans la partie suivante.

Enfin, il faut aussi prendre en compte la présence des Pictes durant l'invasion milésienne comme étant en rapport avec les implications géopolitiques des généalogies historiques qui se créent à ce moment là. S'il y a dans le *LGÉ* l'union des Pictes avec les veuves des Milésiens et la fondation de la matrilinéarité des Pictes, c'est bien pour justifier a posteriori la conquête irlandaise de l'Écosse, comme le signale R. A. S. Macalister<sup>4539</sup>. Cependant, les détails de cette présence picte en Irlande ont d'autres implications que nous verrons dans la suite de ce chapitre.

Concernant les descendants immédiats des deux principaux meneurs milésiens, plusieurs observations doivent être faites. Les sources assimilent Íriel Fáid à Núadu Airtglám, en faisant de ce dernier l'ancêtre de tous les Irlandais, sauf de la descendance d'Éber, par ses fils Glas et Fir Nuadat<sup>4540</sup>. Il s'agit là encore d'une manipulation généalogique pour faire entrer les lignées qui se considéraient anciennement comme descendants du dieu Núadu dans le groupe de la progéniture d'Éremón et donc des alliés/vassaux des Uí Néill. En ce qui concerne Íriel, son nom semble être issu de la même racine que celui d'Ír, tandis que son surnom est celui de Iarbonel, l'ancêtre des Túatha Dé Danann, dont le préfixe du nom est similaire à celui d'Ír. On remarquera que les batailles contre les Fomoire, éruptions, défrichements et constructions de forteresses qui ont lieu durant son règne semblent répéter le schéma type de l'invasion milésienne. De plus, le surnom d'Íriel fait le lien avec la vision d'Íth. On peut donc penser qu'il s'agissait à l'origine d'une figure similaire à Íth/Ír qui

---

4537 Ó Corráin 1986 : 149.

4538 Ó Cróinín 2005 : 203-204.

4539 Macalister 1938-1956 : V 145.

4540 Cf. *Supra*.

devait avoir un rôle prépondérant dans une pseudo-histoire locale qui fut incluse dans les annales et généalogies irlandaises, sans doute pour des motifs synchronistiques. De la même manière, son fils Ethriel a un règne qui semble être le décalque de celui de son père. Il semble donc qu'il s'agisse là encore d'un doublet de la même figure. Concernant Conmaél, son meurtrier, nous verrons dans la partie suivante qu'il a une origine mythologique davantage identifiable.

Enfin, on remarquera que les deux seules femmes nommées dans les généalogies milésiennes sont Odba et Tara. Cette dernière est l'éponyme du plus prestigieux site royal irlandais, conçu traditionnellement comme celui d'une haute-royauté rayonnant sur toute l'Irlande. Sur cette royauté de Tara, deux théories existent. La première voit dans cette royauté un essai de légitimation de la puissance des Uí Néill et de leurs prétentions à dominer toute l'Irlande par la captation d'un site important du passé pré-chrétien de l'Irlande qui n'aurait pas eu auparavant cette importance politique<sup>4541</sup>. Cette théorie semble avoir pour elle les arguments les plus nombreux et les plus solides. Cependant, elle a contre elle le fait que des textes, parfois originaires du Munster, font état de la royauté de Tara et que des lignées externes aux Uí Néill et à leurs parents l'ont revendiquée. Il semble donc que Tara ait servi de siège inaugural à une royauté sacrée symbolisant la puissance du plus grand souverain de l'Irlande, du fait de ses succès individuels, reconnus par les souverains provinciaux, sans que cela soit une hégémonie politique et militaire sur l'île<sup>4542</sup>. Dès lors, on comprend d'autant mieux l'irruption de l'éponyme de Tara dans la légende milésienne. De la même manière que la descendance de Míl forme la base des généalogies justifiant l'organisation ethnopolitique de leur temps, en particulier la position dominante des Uí Néill, leur ascendance par Téa vient appuyer leur revendication de cette royauté. En ce qui concerne Odba, nous verrons dans la partie suivante qu'une interprétation comparable de cette figure est possible.

Cependant, même si les descendances données aux fils de Míl sont un assemblage du VIII<sup>e</sup> siècle, ce serait aller trop vite en besogne que de considérer que ces figures sont aussi artificielles. Comme pour Tara et sa royauté, il a pu y avoir une récupération politique de données indigènes anciennes. Il se pourrait même qu'il y ait une réalité mythologique préchrétienne derrière l'invasion milésienne et ses meneurs, à l'image de certaines conclusions déjà dégagées. C'est ce sujet que nous allons explorer dans la partie suivante.

---

4541 Kelleher 1963 : 125 ; Binchy 1968 : 36-38 ; Byrne 2001 : 56-69 ; Charles-Edwards 2000 : 17, 481, *passim*.  
4542 Bhreathnach 1996 ; Doherty 2005.



### 3. Les différentes figures de cette invasion et son interprétation mythologique.

Dans cette partie, nous allons analyser les différents membres de l'invasion milésienne, en particulier les meneurs de celle-ci, dans une perspective mythologique. Nous nous pencherons tout d'abord sur les premières figures masculines mortes en Irlande, puis nous examinerons les grandes figures survivantes, avant de passer à une étude plus globale de cette invasion et de son caractère fonctionnel.

#### 3. 1. Le(s) premier(s) mort(s) milésien(s) de l'Irlande.

De l'expédition d'Íth au dernier débarquement des Milésiens, l'invasion des Fils de Míl se distingue par plusieurs morts partageant des caractéristiques communes. C'est pourquoi nous examinerons ici ces différents personnages, en commençant par le premier d'entre tous, Íth, avant de comparer nos conclusions à son sujet avec les autres morts de cette expédition, en particulier Donn. Cela nous permettra ainsi de dégager un modèle commun autour duquel se sont formées ces figures.

##### 3. 1. a. Íth : une figure ancestrale complexe.

Nous avons pu voir, au début de la partie précédente, que la vision d'Íth devait beaucoup à la fois à la vision inspirée de Caicher, semblable à d'autres rites prophétiques de la tradition irlandaise, et aux écrits d'Orose. Cependant, à part ce motif et outre le caractère souverain de son jugement juste, d'autres éléments vont dans le sens du caractère indigène ancien d'Íth.

Ainsi, nous avons vu que J. Carey, à la suite de J. T. Koch, avait montré que le nom d'Íth était basé sur la même racine que le nom de l'Irlande, Ériu. Pour Carey, la concordance entre cet anthroponyme légendaire et ce toponyme donne au premier mort gaélique de l'Irlande un nom qui est celui de l'île elle-même et qui doit être mis en rapport avec la fonction d'ancêtre mythique d'Íth<sup>4543</sup>. En effet, nous avons vu précédemment qu'Íth apparaît, dans la littérature généalogique, comme incarnant ce rôle pour les Érainn, à travers ses fils Lugaid et Iar. Nous verrons bientôt que le premier n'est autre qu'une hypostase du grand dieu Lug, tandis que le second semble être un doublet d'Íth.

En effet, Iar apparaît, avec le patronyme mac Dedad, dans les généalogies des Érainn<sup>4544</sup>. En outre, Carey considère que la présence du nom Mac Iair dans des textes similaires<sup>4545</sup> est le témoignage de l'importance ancienne de ce personnage en tant que figure ancestrale. De même, il

---

4543 Carey 2010 : 334-335.

4544 O'Brien 1962 s.v. Íar..

4545 O'Brien 1962: 16, 27, 40, 82, 85, 140, 196, 215, 315, 341, 414, 431.

signale qu'une autre appellation des Érainn est *túatha Ier* « les tribus de Iar »<sup>4546</sup>. Sur le plan linguistique, il note que les génitifs *Iair*, *Ieir* plutôt que *Éir* montrent que le nom est disyllabique, remontant à une proto-forme *\*(p)iweros*, et que, s'il remonte à la racine *\*peiH-*, sa formation est secondaire et implique un dérivé masculin d'une forme féminine originelle *\*piwer-*. Tout ceci impliquant que ce nom soit suffisamment ancien pour que la connection avec Ériu et Érainn ne soit plus apparente<sup>4547</sup>.

Il en résulte un rôle ancestral préchrétien de la figure d'Íth/Iar pour les populations Érainn. De plus, selon Carey, l'étude linguistique de Iar permet de voir ce nom derrière ceux d'Ír et d'Ér<sup>4548</sup>. Or, nous venons de montrer que les morts de ces deux figures étaient, avec d'autres, parallèles à celle d'Íth. Il convient donc, pour approfondir l'étude de l'archétype légendaire auquel remonte Íth/Iar, d'étudier les caractéristiques mythologiques des premiers morts milésiens.

### 3. 1. b. Donn, Ér, et les autres frères morts en mer.

Si l'on suit la piste ouverte par J. Carey, plusieurs faits mythiques dans les morts d'Ír et d'Ér nous permettent de les comparer à celle d'Íth. Tout comme celle de ce dernier, la mort d'Ér est causée par les Túatha Dé Danann et le nom de l'Irlande lui est associé à travers une étymologie populaire inspirée par le lien linguistique et symbolique antique entre Ér et Ériu. Cette étymologie faisant d'Ériu la pierre tombale d'Ér. Malheureusement, aucune tradition généalogique n'est attestée en propre au sujet de ce fils de Míl. Cependant, il se pourrait qu'il soit simplement identique à Ír.

Ír est le troisième plus ancien fils de Míl qui apparaît dans nos traditions, puisqu'il est mentionné pour la première fois par Mael Muru Othna et il fut associé à l'époque médiévale avec Éremón et Éber, pour former les trois fils de Míl dont parle l'*Historia Brittonum*<sup>4549</sup>, pour les raisons généalogiques évoquées précédemment. Dans le *LGÉ*, il est également confondu avec Iar mac Ítha, puisqu'on le dit fils d'Íth, venu en même temps que son frère Lugaid, et ancêtre de plusieurs groupes appartenant aux Érainn. Lorsqu'il n'est pas identifié au fils d'Íth, il est confondu avec É/Airech Februad et il l'est également comme l'ancêtre du même type de population. Enfin, il est plus généralement considéré comme l'ancêtre des Ulaid. Nous avons vu qu'il mourait de deux manières en se noyant, soit en franchissant une limite nautique qui lui occasionnait une parole maudite de Donn soit dans le naufrage de son navire lors du second débarquement. En ce qui concerne la première mort qui lui est attribuée, elle est similaire à celle d'Íth que certaines sources font mourir

4546 Carey 2010 : 335 n. 22, citant le *Glossaire d'O'Mulconry* (§417 = Stokes 1900 : 254).

4547 Carey 2010 : 335.

4548 *Id.* En ce qui concerne le nom d'Ír, il était précédemment expliqué comme un dérivé du nom anglo-saxon ou vieux norrois de l'Irlande, Ír(a)land, par Van Hamel (1915 : 174-175). De son côté, O'Rahilly (1946 : 196 n. 1) considère qu'Ír vient d'*iriu* « pays ».

4549 Scowcroft 1988 : 19.

en pleine mer, voire au moment de franchir la limite marine de la neuvième vague. Son lieu de sépulture est donné comme étant Sceilic, l'actuel archipel des Skelligs, et une étymologie de ce nom de lieu est donnée comme signifiant « une histoire sous une dalle » (*scel fo lecc*). Cela nous rappelle l'étymologie du nom de l'Irlande, Ériu, formée sur le nom de la dalle funéraire d'Ér. De plus, des traditions intéressantes concernent cet archipel, aussi appelé « Skellig des spectres », car, les nuits éclairées par la lune, on pouvait voir, dit-on, les âmes des morts danser au-dessus de ces îles, sur leur route vers Tír na nóg. Jusqu'à une époque récente, il s'y tenait même un pèlerinage au symbolisme préchrétien qui était censé faire passer plus vite le Purgatoire, et qui a été considéré comme étant le reflet rituel d'une ancienne croyance au sujet du périlleux voyage des âmes des morts<sup>4550</sup>. Or, Donn, qui est également lié aux causes de la mort d'Ír, possède aussi une sépulture insulaire comparable et a une tradition mythologique particulièrement riche.

Même s'il ne joue aucun rôle dans les généalogies, Donn est clairement une figure ancestrale. En effet, même si le *LGÉ* ne mentionne que sa royauté sur les Milésiens au moment de leur arrivée en Irlande, ses paroles agressives envers son frère Ír et les Túatha Dé Danann, ainsi que son naufrage et son inhumation à Tech Duinn après avoir réembarqué au-delà de la neuvième vague, d'autres traditions concernant cette figure nous sont parvenues. Il n'est pas unanimement un roi impie qui s'attire la colère des dieux, comme le montre le *TMMEE* ou le *dindshenchas* de Tech Duinn. En effet, dans ce dernier texte, ce n'est pas une agressivité inconsidérée qui est la cause de sa mort, mais le fait qu'il soit tiré au sort et qu'il s'y soumette pour chanter des incantations contre les Túatha Dé Danann ; ce qui est également une variante de la violence verbale qu'il dirige vers eux. De plus, le même récit ajoute que Tech Duinn, après que cette île a été désignée comme sa tombe, serait le lieu où les Goídel viendront après leur mort<sup>4551</sup>. Dans le *Can a mbunadus na nGaédel*, les circonstances du naufrage de Donn ne sont pas données, mais il est dit qu'un cairn fut élevé pour lui sur Tech Duinn avec les pierres de sa lignée, ce qui nous rappelle les pierres funéraires en relation avec l'étymologie populaire de toponymes formées à partir des noms d'Ér et d'Ír, et, similairement au *dindshenchas*, il est dit que ses nombreux enfants doivent venir là après leur mort. On ne sait pas si l'on doit prendre au sens propre ou figuré la mention de ses nombreux enfants, mais s'il s'agit de la première signification, cela implique que Donn a un caractère ancestral similaire à celui d'Íth et de ses alter-egos.

K. Meyer interprétait les écrits de Mael Muru sur Donn comme étant la preuve que les Irlandais préchrétiens considéraient Donn comme étant, à la fois, leur ancêtre commun et le dieu des morts,

---

4550 Rees – Rees 1961 : 97-98.

4551 Le fait que le poème dise que seuls les pêcheurs s'y rendent pour rendre hommage à Donn avant d'aller en Enfer, alors que les justes voient seulement l'île de loin et ne sont pas tentés d'y aller est évidemment une christianisation du récit.

ce qu'il rapproche du Dis Pater gaulois décrit par Cèsar et du roi des morts indien Yama, même s'il considère que le Donn milésien est une évhémérisation de la véritable personnalité de ce dieu<sup>4552</sup>. Il est suivi en cela par Jan De Vries<sup>4553</sup>. Pour T. F. O'Rahilly, Donn est le dieu de l'Autre Monde et le dieu ancestral du peuple irlandais, qu'il juge identique au Dagda et à Núadu. Le fait qu'il ne soit pas présent parmi les Túatha Dé Danann serait dû à son évhémérisation précoce en tant que Milésien. En dépit de ses théories contestables sur la structure du panthéon irlandais, il note avec raison que plusieurs Donn font partie des Túatha Dé Danann<sup>4554</sup>. Pour les frères Rees, Donn est semblable au dieu indien Vivasvat, le huitième Ādityas, et à son fils Yama. Le premier est l'inventeur du sacrifice et ses descendants, les hommes, en effectuant ce rite, vont retarder leur mort, où Yama les accueillera. Ils remarquent que Donn se sacrifie lui-même pour les Gaels et que quand ceux-ci meurent, ils passent par Tech Duinn<sup>4555</sup>. L'idée que Vivasvat correspond à Donn nous semble hasardeuse, car Vivasvat ne se sacrifie pas lui-même et Donn n'est pas l'inventeur d'un mode de sacrifice qui va retarder la mort de ceux qui viennent à lui. Il n'en reste pas moins que, au vu des correspondances évoquées, il nous faut désormais comparer le matériel concernant Donn à celui lié à Dispater et à Yama.

Dans les écrits de Jules César sur les Gaulois, Dispater est désigné comme étant l'ancêtre des Gaulois, ce serait en raison de cette croyance qu'ils mesurent le temps à partir des nuits<sup>4556</sup>. Dispater est ici l'*interpretatio romana* d'une divinité gauloise, à la fois génitrice du genre humain, infernale et nocturne<sup>4557</sup>. Tous ces aspects, sauf le dernier ont été évoqués pour Donn. Or, le nom même de celui-ci a un rapport avec l'obscurité, puisqu'il signifie « Marron Sombre » et vient d'une forme \**Dhus-no*, apparentée au latin *fuscus* et liant ainsi une couleur sombre au royaume des morts<sup>4558</sup>.

En ce qui concerne Yama, il est le premier mortel<sup>4559</sup>, avec sa sœur jumelle Yamī, avec qui il sera en couple, sans que leur mariage ne soit consommé<sup>4560</sup>. Il choisit sa mort librement et il semble, d'après le recoupement avec les faits iraniens qu'il s'agisse d'une mort sacrificielle des mains de son (demi-)frère Manu<sup>4561</sup>. Il est désigné comme étant un roi, ce qui correspond à la fois à son statut de son vivant et à sa position de roi des morts dans l'Autre Monde<sup>4562</sup>. Il est le premier à avoir

4552 Meyer 1919 : 537-542.

4553 De Vries 1963 : 89-90.

4554 O'Rahilly 1946 : 483-484. Parmi les alter-egos divins de Donn qu'il cite, les principaux sont Donn Ailéin, Donn Dumaige/Duma et Donn Fritgine.

4555 Rees – Rees 1961 : 107-108.

4556 César, *La Guerre des Gaules*, VI 18 1.

4557 Le Dispater romain est à la fois, par le nom et son association à Proserpine, l'*interpretatio romana* de l'Hadès grec, mari de Perséphone, et une divinité latine ancienne représentant l'aspect infernal et sombre de Jupiter (Blaive 2005 ; Sterckx 2005a : II 278-288).

4558 Meyer 1919 : 543. Pokorny 1959-1969: I 270-271; *LEIA* D-171.

4559 *Ṛg Veda* X 10 3 ; *Atharva Veda* XVIII 3 13.

4560 Cf. Malamoud 2012 : 96-107.

4561 *Ṛg Veda* X 13 4 ; *Atharva Veda* XVIII 3 41.

4562 *Ṛg Veda* IX 113 8, X 14 1 ; *Atharva Veda* XVIII 2 25, 46.

découvert le « chemin de Yama » (*pathā yamāsyā*) qui est la mort et qui de façon concrète mène à son royaume<sup>4563</sup>. Bruce Lincoln, suivant et étendant les comparaisons de Meyer et de De Vries, considère que Donn, comme Yama, est le premier roi mortel qui va établir, à travers sa mort, le royaume des morts que ses descendants rejoindront, et qu'il est associé en particulier à son frère Amergin, en un couple roi-prêtre<sup>4564</sup>. À cela, il faut ajouter les mentions de la tombe d'Ír, les Skelligs, comme étant sur la route de l'Autre Monde, et que Tech Duinn est sur la route du Paradis et de l'Enfer chrétien et que, comme Yama, Donn choisit librement sa mort dans un contexte sacrificiel présidé par son frère Amergin<sup>4565</sup>. Un autre trait commun à Donn et Yama est le fait qu'ils ont tous les deux pour épouse leur propre sœur : Yamī pour Yama, Díl pour Donn. Outre l'assonance du nom de ces femmes avec ceux de leurs époux, on remarquera qu'elles ont toutes les deux une association à la fois aquatique et tellurique : Yamī est la déesse de la rivière Yamuna et est identifiée avec la Terre<sup>4566</sup>, tandis que Díl est morte noyée, tout en donnant une étymologie populaire de l'un des noms de l'Irlande, Fótla.

Une suggestion de K. McCone vient enrichir l'idée d'un Donn ancêtre de l'humanité. Après avoir montré que le terme « Celte » (*\*Keltos*) a tenu le rôle de désignation générale des peuples répondant à cette identification, ce chercheur a proposé de voir dans cet ethnonyme un dérivé *vrddhi* signifiant « Descendants de *\*kltos* », où ce dernier terme, signifiant « Le Caché », peut être une désignation de ce dieu des morts dont les Gaulois se disaient descendre. Il estime que cet ethnonyme et ce théonyme supposé pourraient remonter à la période proto-celtique<sup>4567</sup>. J. Carey considère que la désignation du « Caché » devait être un euphémisme protecteur vis-à-vis d'une telle divinité et que le sens originel de Donn devait être le même<sup>4568</sup>.

L'importance des traditions recueillies dans le folklore irlandais concernant Donn viennent compléter notre analyse. Ainsi, Tech Duinn est vu comme le lieu d'assemblée des morts, parfois compris comme étant un Autre Monde joyeux et, d'autres fois, comme un lieu malfaisant, où Donn est un démon ou un nom du Diable, sous l'influence de la christianisation<sup>4569</sup>. Donn, fils de Míl, est identifié avec Donn Fírinne « Donn le Véridique », le souverain du Cnoc Fírinne<sup>4570</sup>, qui apparaît

4563 *R̥g Veda* I 38 5, X 14 1.

4564 Lincoln 1991 : 34.

4565 Nous verrons dans la section consacrée ci-dessous à Amergin la relation complexe unissant celui-ci à Donn.

4566 Cf. Malamoud 2012 : 107-109 (sur Yamī comme devenant la Yamuna après sa mort) ; *Taittiriya Samhita*, III 3 8 (sur l'assimilation de Yamī à la Terre).

4567 McCone 2006 : 95 ; 2008 : 38-39.

4568 Carey 2010 : 325. Cet auteur base son affirmation sur le même sens ancien de *donn* en tant que « noir, sombre », que celui exposé précédemment. Il ajoute que, selon Müller-Lisowski, le mot grec *θάνατος* « mort » pourrait remonter à une euphémisme similaire, tout en étant apparenté à des termes comme le sanskrit *dhvāntā-* « sombre », l'avestique *dvānman-* « nuage » et le lithuanien *dvans* « vapeur, fumée » (Müller-Lisowski 1952 : 27; cf. Pokorny 1959-1969 : I 266).

4569 Müller-Lisowski 1948 : 147-151.

4570 L'actuel Knockfeerina (comté de Limerick, Munster). C. Sterckx (2009a : 70) estime que le surnom de Donn Fírinne ne serait qu'une déformation du toponyme ancien *\*Frigrinn* désignant ce lieu, tout en nuancant que cette

comme une entrée vers le monde des morts sur lequel il règne. La population locale avait comme coutume de faire l'ascension de la colline au moins une fois par an pour y maintenir en l'état un cairn en hommage à Donn ou lui offrir des œufs, du grain et de petits animaux, en particulier des coqs, en offrande à Donn pour protéger les champs et les maisons, surtout à la saint Martin. En outre une offrande spéciale qui lui était réservée semble avoir été le dépôt d'un tas de piques. Il est considéré comme étant souvent à cheval lorsque les mortels le rencontrent. Donn et sa colline sont liés au climat, en particulier s'il est nuageux ou s'il y a des tempêtes. Plus généralement, comme de nombreux seigneurs féeriques du folklore irlandais, il est un magicien qui protège les artistes et la qualité des récoltes dépendent de lui. Comme son homologue milésien, certaines croyances font état de son caractère démoniaque. C'est un chef de guerriers, qui a également pour les locaux un rôle d'arbitre. Enfin, il est également connu comme se rendant périodiquement au Brugh na Sídhéog, situé près de l'embouchure de la Shannon<sup>4571</sup>. Plusieurs parallèles peuvent être faits entre ces traditions et celle concernant le Donn milésien. Cnoc Fírinne est une version terrestre de Tech Duinn, ce qui nous rappelle qu'Ér est mort à l'intérieur des terres lors de son arrivée en Irlande et que sa tombe est sur l'île même. Ensuite, la coutume du cairn en haut de cette colline est comparable au cairn de Tech Duinn construit avec les pierres de la lignée de Donn. Son caractère guerrier est similaire à celui du Donn du *LGÉ*, tandis que son caractère d'arbitre le rapproche d'Íth et du Donn du *TMMEE* vu comme un roi juste. Enfin, son rapport avec le climat, en particulier mauvais, est à mettre en relation avec les circonstances météorologiques de la mort du fils de Míl<sup>4572</sup>. Kate Müller Lisowski a avancé ailleurs que certains des éléments présents au sein de ces traditions pouvaient avoir été influencés par les croyances des Vikings qui s'étaient implantés dans la région, concernant Odin, lui aussi roi guerrier de l'Autre Monde<sup>4573</sup>. Cependant, même si les traditions odiniques ont pu influencer la figure de Donn Fírinne, la convergence n'a pu se faire que du fait des ressemblances entre ces deux figures.

Dans la partie précédente, nous avons vu que Tech Duinn était confondu avec un banc de sable du comté de Clare. Cependant, des traditions existent également au sujet d'un Donn na Duimhche qui est représenté également comme un seigneur de l'Autre Monde montant un cheval<sup>4574</sup>. Dans le comté de Cork, Donn est considéré comme l'ancêtre des O'Connors<sup>4575</sup>, ce qui nous rappelle le

---

méprise est peut-être significative. Au vu du rapport entre ces figures et l'idée de Vérité, nous penchons vers l'importance symbolique de cette mutation toponymique.

4571 Müller-Lisowski 1948 : 153-168.

4572 O'Rahilly (1946 : 199) considérait que l'association de Donn à Tech Duinn et son évhémérisation avaient abouti à l'explication de sa mort par une noyade. Il avançait même que cette dernière aurait pu suggérer l'idée de la tempête magique levée par les Túatha Dé Danann (*Ibid.* : 199 n. 1).

4573 Müller-Lisowski 1952.

4574 Müller-Lisowski 1948 : 168-175.

4575 *Ibid.* : 179.

caractère ancestral de cette figure. Un Donn Maguire, premier prince de Fermanagh est connu pour résider après sa mort à Binaghlin Mountain sous le nom de Donn na Binne. Il aide ses descendants, les Maguires et annonce la mort de ceux-ci par la chute d'un caillou depuis sa montagne<sup>4576</sup>. Il y a là encore son rôle ancestral et sa connexion avec des pierres en contexte funéraire.

Un autre Milésien noyé dans le même naufrage que celui de Donn et qui n'est pas une construction tardive, comme les trois maris des futures épouses des Cruithne, est Bile, fils de Brig/Breogan(d) ou de Nema, père et probable prototype de Míl<sup>4577</sup>. De plus, contrairement aux autres fils de Breogan(d), son nom ne sert pas de base à un toponyme spécifique cité dans le *LGÉ*. Selon John Rhÿs, le fait qu'il soit roi de l'Espagne d'où viennent les Goïdel signifie simplement qu'il est un roi de l'Autre Monde et qu'il est en cela similaire au Dispater gaulois<sup>4578</sup>, ce qui serait un point commun supplémentaire avec Donn. De plus, tout comme le Béli gallois qui est le grand ancêtre des dieux gallois, il est l'ancêtre des Milésiens et nous avons vu que la racine commune à leurs deux noms pouvait se comprendre comme la « plaine », une autre désignation du « Monde » ou, plutôt, au vu des associations espagnoles et d'un rapprochement éventuel avec Donn, « l'Autre Monde », tout en connotant un aspect souverain et géniteur. Cela est tout à fait conciliable avec l'idée de l'Autre Monde comme réserve de vie<sup>4579</sup>.

En ce qui concerne A/Érannán et É/Airech Februa(d), ils semblent faire aussi partie du même type de figures. Tout d'abord linguistiquement. Nous avons vu que le premier mourait de la même manière que Donn dans les *dindshenchas* et que sa sépulture se trouve sur le rivage, à quelques encablures de celle de Donn. Enfin, son nom, sous la forme Érannán, pourrait être un composé d'*érann* avec le suffixe diminutif *-án*. La première partie de ce nom pouvait faire référence à l'ethnique Érainn, comme dans le nom de l'un des ancêtres de ce peuple, Ailill Érainn<sup>4580</sup>. Pour ce qui est d'É/Airech, il est clairement associé à Donn en tant que pilote et comme ayant la même sépulture que lui et nous avons vu qu'il était confondu avec Ír, du fait de généalogies communes. Son surnom signifie « l'Excellent Rouge »<sup>4581</sup>, ce qui rappelle le lien de Donn avec la teinte la plus sombre de cette couleur. En ce qui concerne son nom, si l'on prend la forme Érech, elle ne correspond à aucun lexème connu, mais le préfixe *ér-* est central dans les noms de certaines figures étudiées ici. Si l'on se penche sur la forme Airech, elle correspond à « chef, noble, meneur »<sup>4582</sup>.

---

4576 *Ibid.* : 180.

4577 Cf. pp. 775-776.

4578 Rhÿs 1888 : 90-91.

4579 Hily 2003.

4580 O'Rahilly 1946 : 53.

4581 Sur un composé de *feb* « excellence » (*eDIL* s. v. *feb*) et *rúad* « rouge ».

4582 *eDIL* s. v. 1 *airech* ; *LEIA* A-42.

Cette signification correspond bien à celle que l'on se fait du meneur d'une expédition et la graphie en *ér-* serait alors réminiscente de la proximité avec les figures citées.

### 3. 1. c. La mise en parallèle de ces différents personnages : un essai de reconstruction du mytheme du premier mort gaélique de l'Irlande.

Pour J. Carey, les différentes figures que nous venons d'analyser sont bien des doublets fonctionnels d'Íth, selon le motif de la mort d'un Gael pour sécuriser la possession d'une nouvelle terre. Il rapproche cela des traditions concernant Colum Cille et le moine Odrán<sup>4583</sup>.

Ainsi, dans la version moyenne irlandaise de sa *vita*, il est raconté que, après son exil d'Irlande et alors qu'il désire s'installer à Iona, Colum Cille demande la chose suivante à ses disciples :

« Il serait bénéfique pour nous si nos racines étaient déposées dans le sol ici » et il leur dit : « l'un d'entre vous devra descendre dans le sol de cette île pour le consacrer ». L'obéissant Odrán se leva et dit : « Si je suis choisi, je suis prêt pour cela », dit-il. « Odrán », dit Colum Cille, « tu seras récompensé pour cela. Personne n'aura sa requête exaucée à ma propre tombe, à moins qu'il ne la demande à toi en premier ». Alors Odrán alla au paradis<sup>4584</sup>.

Ce moine est commémoré à travers le nom du cimetière d'Iona, Reilic Odráin<sup>4585</sup>. Selon la version tardive de cet épisode par Maghnus Ó Domhnaill, Colum Cille ordonna ce sacrifice après avoir chassé les druides qui avaient tenté de l'éloigner<sup>4586</sup>. Les versions orales de cette légende divergent, parfois sensiblement, de la version hagiographique, ce qui explique leur non-inclusion dans la *vita*<sup>4587</sup>. Selon une version du XIX<sup>e</sup> siècle, ce sacrifice de fondation fut motivé par le fait que le travail d'édification de l'église qu'il faisait à Iona était défait chaque nuit et que les hommes qu'il avait postés pour garder le site étaient retrouvés morts le lendemain matin. Méditant au bord de la mer sur la cause de ces troubles, une femme de l'Autre Monde à l'apparence de sirène lui apparaît et lui apprend qu'elle est la cause indirecte de ce désastre et que le seul moyen d'arrêter cela est de trouver quelqu'un qui veuille bien se faire enterrer vivant sur le site de construction, entraînant ainsi la disparition définitive de la femme. Son frère unique, Dobhrán (« Loutre » ou « Castor »)<sup>4588</sup> se propose alors, à condition qu'il soit exhumé vingt jours plus tard. Le moment venu, son regard transforme le bout d'un certain type de plante en rouge et Colum Cille, voyant que quelque chose de mal se passait, ordonna de réenterrer son frère immédiatement<sup>4589</sup>. Dans une variante de cette histoire collectée en Nouvelle-Écosse, c'est le fait que le frère de Colum Cille déclare que « l'enfer

---

4583 Carey 1995b : 55-56 n. 35.

4584 *Betha Coluim Cille* §52 = Stokes 1890a : 237, 261.

4585 Herbert 1988 : 197. Cet auteur nous précise que l'église de ce site date du XI<sup>e</sup> siècle, mais que les niveaux d'occupation les plus anciens du site datent de la charnière des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles. Il estime que la propagation de la légende fut connectée avec l'enclotement du *reilic* et la fondation d'une église ou d'une chapelle.

4586 Maghnus Ó Domhnaill, *Betha Coluim Cille* §§204-206 = O'Kelleher – Schoepperle 1918 : 200-203.

4587 Nagy 1997 : 283.

4588 *eDIL* s. v. *dobrán* ; *LEIA* D-122.

4589 Hyde 1915 : 202-205.



n'est pas aussi mal que les gens le disent » qui provoque sa réinhumation<sup>4590</sup>. Une dernière version de cette histoire, attestée dans les Highlands de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dit une chose similaire, tout en ajoutant que la tombe du frère du saint se trouve à côté de la porte et qu'elle est signalée par une pierre entièrement rouge<sup>4591</sup>.

Il n'en reste pas moins que nous avons là un récit indigène profondément christianisé<sup>4592</sup> qui nous rappelle le sacrifice volontaire de Donn dans le *dindshenchas*. Le nom Odrán est formé sur l'adjectif *odor/odur* « marron (comme une loutre) », mais il est aussi associé à la couleur des vaches et il se peut que cela soit le cas ici<sup>4593</sup>. De même, Dobhrán provient de *dobur* « eau » ou « obscurité »<sup>4594</sup>. Au moins deux versions orales mettent en rapport le moine et la couleur rouge, chose que l'on a vue également au sujet de Donn. Il s'ensuit que nous avons la même association chromatique entre le moine sacrifié et Donn. Dans les deux cas, nous avons un moine sacrifié volontaire, sur l'ordre de Colum Cille, qui est équivalent à Donn, sacrifié volontaire sur proposition d'Amairgin, une figure sacerdotale. Dans le cas d'Odrán, le sacrifice a lieu postérieurement à l'expulsion de druide menaçant vis à vis de Colum Cille, alors que pour Donn, le sacrifice doit permettre l'établissement des Milésiens en Irlande, au détriment d'un peuple qui est le reflet sociogonique de la classe druidique et qui a tenté de les repousser auparavant. Dans les traditions orales écossaises, l'établissement de Colum Cille implique l'expulsion d'un être de l'Autre Monde féminin qui détruit l'église qu'il veut établir et tue ses hommes, ce qui nous rappelle le rôle éminent des reines des Túatha Dé Danann dans la lutte contre les Milésiens. Aussi bien en Irlande qu'en Écosse, les figures sacerdotales associées promettent aux sacrifiés que leur tombe est une étape obligatoire : celle de Donn pour aller en enfer, celle du moine pour demander ensuite l'intercession de Colum Cille. Dans le même ordre d'idées, on remarquera que la tombe du moine, dans la version des Highlands, est située à l'entrée de l'église et qu'elle est marquée par une pierre, ce qui nous rappelle que Tech Duinn, comme l'archipel des Skelligs, se trouve dans une position liminaire similaire entre l'Autre Monde et l'Irlande et que les tombes de Donn et de ses alter-egos ont un symbolisme lithique marqué. Enfin, le fait que le sacrifié doit ou demande à être enterré inverse le rite sacrificiel de Donn, puisque celui-ci implique l'ascension de Donn au sommet du mât de son navire.

Nous avons vu que cette mort sacrificielle royale était parallèle à la mort d'É/Arannán par le motif de la montée au mât à la suite d'une parole d'Amairgin, mais la mort de ce dernier nous semble avoir conservé également un schéma sacrificiel encore plus authentique. En effet, il meurt après que

---

4590 *Ibid.* : 198.

4591 Youngson 1974 : 172.

4592 Nagy 1997 : 282.

4593 *Ibid.* : 278 n. 189. Cf. *eDIL* s. v. odor ; O-9.

4594 *eDIL* s.v. dobur (1 et 2) ; *LEIA* D-123.

la chute du mât l'ait démembré dans un contexte marin. Il s'agit là d'un exemple du motif de la triple mort indo-européenne. Celle-ci peut recouvrir un aspect rituel et consiste en la conjonction de trois modes de mise à mort : chute/pendaison/suspension, feu/blessures, noyade/poison<sup>4595</sup>. Ici, nous avons une chute accompagnée de blessures qui vont bien au-delà de celles provoquées par un tel accident et le tout dans le contexte aquatique du troisième mode. On peut donc se demander si la séquence événementielle qui mène à la mort de Donn dans le *dindshenchas* ne relève pas du même motif. En effet, la mort de Donn survient après qu'il est descendu du mât où il a enclenché sa mort rituelle (contextualisation de l'élément chute/pendaison) ; il est alors affligé d'une fièvre mortelle (euphémisation de la mort par le feu) et ses souffrances sont abrégées par la noyade qu'il subit ensuite. Dans le même ordre d'idées, on peut se demander si l'association d'Íth à la vision du haut d'une tour, qui enclenche les événements qui mèneront à sa mort, n'a pas été favorisée par le contexte rituel de la mort de Donn. Dans ce cas de figure, la montée et la descente de la tour correspondraient à la montée au mât en tant que premier élément, tandis que la blessure mortelle et la mort en contexte marin correspondraient respectivement au deuxième et au troisième élément. Enfin, on notera que, en particulier en Irlande, le motif de la triple mort sacrificielle est particulièrement associée à des figures royales. Or, Donn est un roi des Milésiens et Íth était un roi potentiel de l'Irlande par son jugement auprès des trois rois.

On remarquera qu'Íth comme Donn, sont toujours associés à une autre figure dans leurs morts et voyages respectifs. Nous avons vu que certaines versions faisaient également mourir l'un des compagnons d'Íth de la main des Túatha Dé Danann, que *b* nomme Ollam. Un tel nom reflète le caractère sacerdotal de cette figure évanescence. Il y aurait donc là l'indice d'un rapport similaire à celui existant entre Donn et Amairgin, excepté que, dans le récit d'Íth, ce dernier et Ollam meurent tous les deux, ce qui semble indiquer une confusion entre ces deux figures. Cela peut s'expliquer du fait de la nature judiciaire d'Íth et de l'équivalent d'Ollam pour Donn, Amairgin. On peut se poser la question du caractère secondaire de l'association d'Íth et d'Ollam, peut-être par la mise en parallèle de l'épisode de la mort d'Íth avec celle de Donn. Il n'en reste pas moins que l'existence de la fonction de juge juste chez Íth a vidé le personnage d'Ollam de sa substance. Cependant, ce n'est pas le seul personnage associé à Íth, puisque dans certaines versions de sa mort, il est bien dit qu'il est accompagné en Irlande de son fils Lugaid. Ce couplage se retrouve avec la paire formée par Iar et Lugaid, puisque le premier est le doublet d'Íth. Du côté de Donn, outre la figure sacerdotale d'Amairgin, déjà mentionnée, nous avons vu que Donn et Éremón régnaient ensemble en Espagne avant de venir en Irlande. Nous verrons plus loin que ce motif de la co-souveraineté se retrouve

---

4595 Ward 1970b.

ailleurs et que les figures de Lugaid et d'Éremón seront les héritiers de la part normalement dévolue à Íth et Donn.

De la même manière, les deux autres doublets de Donn, Airech/Érech Februa(d) et É/Arannán lui sont associés dans leur mort, comme Ollam à celle d'Íth, mais ils le sont aussi à Amergin : Airech/Érech est donné comme le pupille d'Amergin, tandis que É/Arannán monte au mât à sa demande. Comment peut-on donc considérer ces deux doublets de Donn par leur mort, connaissant leur caractère subalterne par rapport à celui-ci ou Amergin ? On remarquera qu'Airech/Érech comme É/Arannán se signalent tous les deux par leurs activités nautiques, l'un en tant que vigie, l'autre en tant que pilote du bateau de Donn. Sachant que la mort d'É/Arannán est plus développée que celle d'Airech/Érech ; qu'elle est directement motivée par Amergin ; qu'É/Arannán fut ensuite inhumé sur la côte, soit une position maritime côtière comme pour la sépulture de Donn ; et, enfin, que cette mort fut également placée sur le premier débarquement où sa vision funeste de l'Irlande lui donne un destin similaire à Íth et à Ír, on peut penser que É/Arannán est un doublet de Donn qui fut inclus de manière mineure dans la tradition du *LGÉ*, tout en conservant l'aspect rituel de sa mort. On peut faire une hypothèse similaire pour Airech/Érech, puisqu'il était, originellement, le seul Milésien à avoir la même tombe insulaire que Donn<sup>4596</sup>. Cependant, il partage le rôle de pilote du navire du futur roi des morts. Une telle caractérisation, en dépit de la minceur du dossier de cette figure, tendrait à faire d'Airech/Érech une possible version irlandaise de la figure indo-européenne du passeur des morts qui transporte les âmes entre notre monde et l'autre et dont le plus connu n'est autre que Charon, le nocher des Enfers grecs<sup>4597</sup>. Nous avons vu dans le chapitre II que cette figure mythique pouvait exister en Irlande. En outre, la tradition rapportée par Tzétzés et Procope au sujet des marins des bords de l'Océan qui s'éveillent en pleine nuit pour transporter, vers la Bretagne insulaire, des bateaux pleins de personnes inconnues qui se révèlent être les âmes des morts<sup>4598</sup>, possède un parallèle dans la région de Cork, où il est dit qu'un passeur, employé entre Great Island et Cork, est appelé une nuit depuis l'île où il se rend. Il ne voit personne et s'en retourne, mais revient, car il pense alors que ce sont les âmes des morts qui veulent traverser et, lorsqu'il refait le chemin inverse, son bateau est plein de passagers invisibles, qu'il reconduira ensuite à Great Island<sup>4599</sup>. Même s'il s'agit là d'un récit folklorique, on voit bien qu'il y avait une croyance en un passeur qui transportait les morts entre leur résidence insulaire et le monde des vivants et, au vu de sa fonction nautique et de la localisation de sa tombe, Airech/Érech a très bien pu remplir ce rôle.

---

4596 Nous avons vu précédemment que les autres Milésiens morts en mer et dont les veuves seront données aux Cruithne sont une invention médiévale. De plus, Bile semble être un doublet de Donn.

4597 Lincoln 1991 : 62-75.

4598 Procope de Césarée, *Les Guerres gothiques*, IV 20.

4599 Müller-Lisowski 1948 : 150. On notera que Great Island est aussi le lieu de sépulture de Nemed, le meneur de la seconde invasion post-diluvienne et grand ancêtre des habitants pré-milésiens de l'Irlande.

Dans un autre ordre d'idées, un élément contraste entre Íth et Donn : l'absence chez ce dernier du *fír flatha* du premier. Cependant, cette différence ne remet pas en cause notre comparaison. En effet, J. Carey a noté que le bon jugement d'Íth et sa déclamation dithyrambique sur l'Irlande menaçant la souveraineté des trois souverains se retrouvaient chez Amairgin à travers le jugement que lui demandent les trois Mac, avant le retrait au-delà de la neuvième vague, et son chant descriptif de l'Irlande qui fait s'arrêter le vent suscité contre les Milésiens et leur permet ainsi de prendre possession de l'Irlande<sup>4600</sup>. Si l'on suit notre théorie du caractère composite de l'invasion milésienne, il apparaît que, dans la version « Íth », le caractère juridique de celui-ci et ses implications quant au passage de la souveraineté divine à celle des hommes a pour équivalent, dans la version « Donn », ces actions juridiques de la figure d'Amairgin. Cela nous semble d'autant plus probable qu'un homonyme de Donn, Donn Fírennach de Cnoc Fírinne, est considéré par la tradition folklorique comme l'arbitre ultime dans des cas douteux et des disputes, ce qui rappelle l'intervention d'Íth lors de la dispute des trois Mac. Cependant, comment peut-on expliquer que le Donn milésien ne soit pas crédité de caractéristiques partagées par son double folklorique et Íth ?<sup>4601</sup> Il faut sans doute voir dans ce paradoxe le résultat du couplage de Donn avec Amairgin : ce dernier étant une figure sacerdotale dont l'expertise s'étendait à la justice, il ne pouvait y avoir de place pour une seconde figure ayant la même symbolique et le caractère de juge du premier mort d'Irlande fut alors transféré à cette figure qui lui était couplée et dont la fonction en faisait le réceptacle logique. Il n'en reste pas moins que, dans le proto-récit de ce mythe, le premier mort gaélique d'Irlande devait être un parangon de justice. Cela permettait de justifier un éventuel rôle de juge des morts<sup>4602</sup>.

Ces premiers morts entretiennent un rapport avec la Terre. Comme nous avons pu le voir le nom d'Íth est formé sur la même racine que celui d'Ériu. Le fait que l'éloge d'Íth pour l'Irlande a entraîné sa mort par la jalousie des rois renvoie au fait que le nom d'Íth doit être compris comme désignant le mari (virtuel) d'Ériu. On a une association similaire avec la Terre chez Donn. Outre son nom chromatique qui peut faire penser à la couleur de la terre fertile, il ne faut pas oublier que l'enterrement de son épouse Dil sera l'occasion d'une étymologie populaire d'un autre nom de l'Irlande, Fótla. Nous explorerons plus loin ce rapport entre déesses telluriques et premier mort de l'Irlande<sup>4603</sup>.

---

4600 Carey 2010 : 333.

4601 On remarquera que Donn est l'un des deux Milésiens qui apprennent le droit à Alexandrie dans β. Cette idée n'a pu être introduite que si l'auteur de cet épisode avait à l'esprit l'idée d'un Donn aussi juste que son frère.

4602 On retrouve ce rôle, en Inde, avec Yama, qui est surnommé Dharmarāja « roi de justice », mais il n'est attesté qu'à l'époque brahmanique (Malamoud 2012 : 107). Peut-être s'agit-il d'un trait primitif ayant subi un *bypass* ?

4603 Tout comme le nom de Dil donne l'étymologie populaire d'un nom de l'Irlande, de même les héroïnes des invasions antédiluviennes peuvent être vues comme des formes aquatiques et eschatologiques de l'incarnation divine de l'Irlande.

Enfin, il nous faut approfondir les liens qu'entretiennent ces figures avec le Dagda. En effet, on trouve parmi les Túatha Dé Danann trois homonymes de Donn. Deux d'entre eux, Donn Ailén « de l'Île Rocheuse » et Donn Dumaige « du Banc de Sable »<sup>4604</sup> n'ont pas de pères identifiables, mais leurs épithètes font mention respectivement de Tech Duinn et du banc de sable sur lequel s'échoue le navire de Donn<sup>4605</sup>. Le troisième est un fils de Midir, lui-même très souvent considéré comme un fils du Dagda<sup>4606</sup>. À cela, il faut ajouter qu'un texte tardif fait de Donn un fils du Dagda et un petit-fils de Lír. Pour C. Sterckx, les caractéristiques dégagées au sujet des versions folkloriques de Donn sont des aspects du Dagda. Cependant, pour lui, tous les Donn sont issus de Donn, fils de Míl, et aucun n'est fils du Dagda. Le fait que Donn soit donné comme petit-fils de Lir « l'Océan » serait à mettre en relation avec sa résidence insulaire de l'Autre Monde, tandis que la faculté du Dagda de tuer les vivants et de faire revivre les morts le qualifie comme parent du roi des morts<sup>4607</sup>. On peut aussi considérer que toutes ces associations de Donn avec le Dagda s'expliquent par le fait que le premier est une hypostase du second au sein de l'invasion milésienne. D'autres éléments développés ci-après viendront confirmer cette hypothèse.

Il apparaît donc que tous les personnages que nous avons cités dans cette sous-partie peuvent être divisés en deux catégories proches. La première est celle constituée par la figure du premier mort des Milésiens et, en tant que tel, roi des morts des Gaels, parfois connecté à la fertilité du sol et à l'idée de Vérité, deux concepts liés dans les mentalités irlandaises, tout en ayant un rôle ancestral. Sa mort étant due à l'action des Túatha Dé Danann ne voulant pas être évincés par les nouveaux venus. Cependant, la mort quasi-sacrificielle de ces figures devait justement permettre de fonder la domination milésienne sur l'Irlande. L'autre groupe, représenté par Airech/Érech et É/Arannán, est celui du passeur des morts, qui a un rôle subalterne vis-à-vis du premier type de figures, en la personne de Donn, tout en partageant avec lui sa mort et en ayant une sépulture proche. En ce qui concerne le premier groupe de figures, nous examinerons d'autres de leurs caractéristiques en rapport avec certains des survivants de l'invasion milésienne et leurs proches, dont nous allons maintenant traiter.

### 3. 2. Les grandes figures survivantes de l'expédition.

Nous analyserons ici les différentes figures milésiennes et leurs proches ayant survécu aux aléas de la conquête de l'Irlande et qui sont importants pour la compréhension mythologique de cette

---

4604 *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 198, II 225 ; Dooley – Roe 1999 : 142.

4605 O'Rahilly 1946 : 484.

4606 *Acallam na Senórach* = O'Grady 1892 : I 198ss., II 224ss. ; Dooley – Roe 1999 : 142ss. Sur Midir comme fils du Dagda, cf. Sterckx 2009a : 89-102.

4607 Sterckx 2009a : 70-72.

invasion. Nous commencerons par Éremón et ses épouses. Puis nous passerons à Amergin, en particulier dans son rapport avec ses frères défunts. Lugaid et les rapports qu'il entretient avec sa famille seront ensuite étudiés, ainsi que ceux d'Éber Finn et ses fils. Enfin, nous verrons quelle interprétation faire de Téa et Odba, les deux épouses d'Éremón.

### 3. 2. a. Éremón : un roi aryamanique.

Deux grandes théories ont eu cours sur la nature de ce roi. La première y voit un personnage artificiel. C'est par exemple le cas de Van Hamel qui y voit un nom tout bonnement dérivé d'Ériu<sup>4608</sup>. Scowcroft considère qu'il y a certaines difficultés à envisager cette hypothèse, mais Éremón rappelle des noms d'origine érudite comme Semeón ou Partholón et, ayant dû être altéré par des erreurs de transcription, il doit dériver d'un nom comme Agnoman, Boaman ou Ogaman, peut-être originellement une formation agentive en *-mon*<sup>4609</sup>. L'autre théorie est celle qui y voit une figure mythologique pré-chrétienne. En effet, J. Vendryes a suggéré que le mot irlandais *aire*, rapprochable du sanskrit *aryah*<sup>4610</sup>, permettait la comparaison entre le sanskrit *Aryaman* et l'avestique *Airyaman-* avec *Éremón*<sup>4611</sup>. G. Dumézil a précisé le rapprochement en suggérant que *Éremón* (gén. *Éremóin*) est un élargissement en *\*-os* (gén. *\*-i*) d'un thème identique à celui d'*Aryaman*<sup>4612</sup>. La remise en cause de l'équation entre le terme celtique et le terme indo-iranien<sup>4613</sup>, a poussé G. Dumézil à abandonner cette piste explicative<sup>4614</sup>. Néanmoins, des aménagements de la théorie précédente peuvent valider la comparaison entre *Éremón* et *Aryaman/Airyaman-*. L'absence de syncope dans la syllabe médiane d'*Éremón* peut s'expliquer par une syllabe double *ī-a*<sup>4615</sup> et le nom en lui-même est représenté une forme thématique, avec une flexion thématique. Ensuite, en ce qui concerne la syllabe initiale *Ér-*, nous pouvons faire l'hypothèse d'une paronomase avec le nom d'Ériu qui aurait là remplacé *air-*, sans doute du fait de la présence d'anthroponymes formés sur ce nom de l'Irlande dans l'entourage proche d'Éremón. On notera que cette alternance concernant la première syllabe se retrouve dans le nom d'É/Airech, l'un des frères d'Éremón.

Cependant, même si l'origine ancienne de ce nom et la reconstruction que nous en proposons pourraient paraître hautement hypothétiques, cette théorie a le mérite de reposer aussi sur un

---

4608 Van Hamel 1915 : 174. C'est également l'avis de Julius Pokorny (1959-1969 : I 24) et de T. F. O'Rahilly (1946a : 195-196)

4609 Scowcroft 1988 : 20 n. 53.

4610 Adolphe Pictet (1877 : 43) est le premier à avoir fait l'équation *aire-arya*. Sur les correspondants gaulois d'*Aryaman* et d'*Éremón*, nous renvoyons à Delamarre (2003 : 54-55).

4611 Vendryes 1918 : 269-270.

4612 Dumézil 1949 : 167.

4613 Thurneysen 1936 (qui connecte *aire* avec l'ethnonyme *Aresaces*) ; Specht 1943 : 51-52.

4614 Dumézil 1958 : 94.

4615 C'est ce qui se voit aussi dans le nom du juge: v.irl. *brithem*, génitif *brithemon*, thème à nasale, remontant à *\*bhrt-iamû*, génitif *\*bhrtiamonos*, formé sur *breth* *\*bhrtā* « sentence ». Ce suffixe complexe *-iamon-* est analysé par Calvert Watkins (1962 : 182-183).

argument mythologique, décelé en parallèle par Dumézil<sup>4616</sup>. En effet, ce savant a révélé que la biographie d'Éremón était comparable aux données que nous avons de l'indien Aryaman et de l'iranien Airyaman-. Comme résumé par G. Dumézil, Aryaman est le dieu qui garantit les liens sociaux, en particulier ceux du mariage, de l'hospitalité. De plus, il assure la libre circulation sur les chemins. C'est aussi le créateur de la tradition liturgique et un spécialiste du don. Enfin, il est lié au monde des morts, puisque le « chemin d'Aryaman » est celui qui conduit dans l'au-delà les hommes pieux de la religion traditionnelle, où il préside la société des « Pères » (*Pitárah*), les ancêtres<sup>4617</sup>.

Pour ce qui est d'Éremón, celui-ci présente plusieurs traits communs à ces divinités. Si l'on accepte l'équation entre *aire* et *aryah*, il est le chef des ancêtres des nobles et des hommes libres de l'Irlande médiévale<sup>4618</sup>. En effet, en tant que principal et bientôt seul survivant des fils de Míl, c'est lui qui dirige l'installation de son peuple en Irlande, puisqu'il distribue des terres et les aménage, en particulier par des chaussées et des routes. Ce lien avec les routes refléterait celui d'Aryaman avec celles-ci, en particulier celle menant au monde des « Pères », qui renvoie au rôle d'Aryaman comme protecteur des migrations et installations des *arya*<sup>4619</sup>. On peut ajouter à cela qu'Éremón a un lien plus direct avec une « infrastructure » liée à l'établissement du monde des morts du fait que lui est attribué le premier tertre d'Irlande lorsqu'il met une motte sur la tombe de Díl. Ce faisant, il s'agit de l'inverse d'une « infrastructure » faisant le lien entre le monde des morts et celui des vivants, puisqu'en élevant un tumulus sur une tombe, c'est une barrière entre les deux mondes qui est ainsi établie<sup>4620</sup>. Ensuite, G. Dumézil analyse le rapport entre Éremón et les Cruithne et en tire plusieurs parallèles. Premièrement, le fait que les Cruithne sont sauvés des armes empoisonnées de leurs ennemis par un druide qui leur prescrit de se coucher dans des sillons remplis du lait de vaches blanches sans cornes, est rapproché par Dumézil, du côté iranien, d'Airyaman qui sauve Ahura Mazdāh et la bonne création de la myriade des maladies suscitées par le mauvais esprit en instituant des purifications magico-religieuses dont l'une consiste à se laver, dans des trous rituellement creusés entre neuf sillons, avec de l'urine de taureau, autre liquide bovin<sup>4621</sup>. Du côté indien,

---

4616 Ce dossier a le mérite de renforcer la comparaison linguistique selon Xavier Delamarre (2003 : 55).

4617 Dumézil 1977 : 96-102 ; 1992 : 163-165.

4618 Dumézil 1949 : 170-171.

4619 *Ibid.* : 171. On notera que la proximité évoquée entre Éremón et É/Airech se retrouve ici puisque nous avons avancé que ce dernier était justement le guide des morts dans l'Autre Monde.

4620 Lincoln 1991 : 107-118. On remarquera que la séparation entre le monde des Hommes et celui des dieux est aussi actée, dans la suite, du récit par Amergin, le seul autre Milésien auquel est attribuée la construction d'une route. Les morts sont donc confondus avec les dieux ou les successeurs folklorisés et christianisés de ces derniers, en tant que représentants de l'Autre Monde, qui ne peut être confondu avec le nôtre à partir de l'établissement de l'espèce humaine en Irlande.

4621 On peut ajouter à cela que, à la fin des temps Airyaman sera chargé de purifier les hommes par un fleuve de métal fondu qui sera comparable à du lait chaud pour les croyants et qui sera du métal fondu pour les méchants (*Bundahishn*, XXX 19-20). Nous avons déjà rapproché cet office d'Airyaman d'une des morts de Bres, l'anti-Aryaman du panthéon irlandais, lorsqu'il boit de l'eau croupie en pensant que c'est du lait (cf. p. 460). Cette différence de nature entre un liquide mortel vu comme du lait du côté des bons, dans le contexte eschatologique iranien, se retrouve dans le récit sur

l'anecdote irlandaise est rapprochée d'Aryaman qui vient en aide aux Angiras en trayant leur vache, dont le lait est la matière mystique de toutes les opérations magico-religieuses<sup>4622</sup>. Deuxièmement, le fait que notre roi irlandais fournit des femmes à un peuple allié, qui lui en demande, tout en fixant les règles de succession à l'avantage de sa race est rapproché de l'office de marieur d'Aryaman<sup>4623</sup>. Il permet donc la perpétuation physique et généalogique d'un peuple. Nous avons vu que l'association des Cruithne aux Milésiens pouvait avoir été assez ancienne pour permettre ce lien mythologique, sauf en ce qui concerne l'anecdote des femmes à marier. Cependant, le fait que ce mariage des Cruithne avec les veuves milésiennes remplace l'union des Fils de Míl avec les filles des dieux implique que ce dernier événement devait avoir été négocié par Éremón.

Les frères Rees suivent les conclusions de Dumézil en ajoutant que le fait qu'Aryaman préside les Pères se retrouve chez Yama, « roi des Pères », l'équivalent de Donn. Ils en concluent que les Milésiens recourent le rôle de ces ancêtres des Indiens<sup>4624</sup>. C'est sans doute ce dernier parallèle, en particulier avec les rôles d'Aryaman et de Yama, qui explique le couplage de leurs deux équivalents irlandais comme rois des Milésiens. Toujours au niveau de ce couplage, on remarquera que dans le monde indo-européen, la co-direction de deux rois a été rapprochée de la dualité souveraine de Mitra et Varuna en Inde ou des rois spartiates en Grèce<sup>4625</sup>. Ici, dans la royauté duale de Donn et d'Éremón, le premier par sa violence, son rôle d'unique meneur royal de la première phase de la colonisation et les confrontations magiques qui ont lieu contre les Túatha Dé Danann représentent sans doute cet aspect varunien de la souveraineté. Éremón, quant à lui représente le côté calme et réglé de la royauté, basé sur la négociation, la prospérité et le rôle des femmes. Or, cela ne remet pas en cause la nature aryamanique d'Éremón puisque de nombreux représentants de ce type divin semblent être satellisés par des figures mitriennes, voire les incorporent<sup>4626</sup>.

P. et A. Sauzeau ajoutent à cela qu'Éremón est un organisateur politique qui va répartir les royautés provinciales selon une logique conciliatrice, puisqu'il met, à la tête du Munster, les fils d'Éber Finn qu'il vient de vaincre et, en tant que dirigeant du Leinster, le représentant d'une population pré-gaélique<sup>4627</sup>.

À ces différentes données, on peut ajouter que la femme d'Éremón, Tea, est également donnée comme étant la femme de Geide Ollgathach :

---

les Cruithne en deux variantes : soit le lait est bénéfique pour ceux-ci, soit il est un poison pour leurs ennemis. On remarquera que notre hypothèse voyant cette bataille comme ayant eu pour prototype un affrontement équivalent à la seconde bataille de Mag Tured est renforcée par le caractère eschatologique des faits iraniens.

4622 Dumézil 1949 : 81-88, 173-174. Sur Airyaman et la guérison des maladies, cf *Vidēvdād*, XXII ; sur Aryaman et la vache des Angiras, cf. *RgVeda*, I 139, X 68.

4623 *Ibid.* : 174.

4624 Rees – Rees 1961 : 108.

4625 Sergent 1976.

4626 Dumézil 1968-1973 : I 174-175, 227-228 ; 1977 : 108-109 ; 1986 : 245-247.

4627 Sauzeau – Sauzeau 2017 : 289.



Te-mair (...) est le *mír* « rempart » de Tea, fille de Lugaid, fils d'Íth, quand elle épousa Geide Ollgathach. C'est sous son règne que chacun en Irlande jugeait que la voix de l'autre devait être aussi douce que les cordes des luths, en raison de la grandeur de la paix et de l'amitié que chaque homme avait pour l'autre en Irlande. Par conséquent, c'est pour cela que ces remparts sont plus vénérables que chaque rempart en Irlande, parceque ceux-ci sont les premiers engagements libres d'Irlande, les engagements de Tea, fille de Lugaid, avec Geide Ollgathach<sup>4628</sup>.

Cette explication du nom de Tara fait de l'épouse habituellement donnée à Éremón celle de Geide Ollgathach. Or ce dernier est un roi d'Irlande d'origine ulate<sup>4629</sup>. Or, nous avons déjà vu le prédécesseur de Geide lorsque nous avons parlé des Fir Bolg, expliquant que cette généalogie royale pouvait avoir des origines mythologiques plus anciennes. Il semble donc que Geide Ollgathach ait été vu comme un alias ou un alter-ego d'Éremón. Le paragraphe toponymique cité et les textes sur Geide Ollgathach viennent enrichir le caractère aryamanique d'Éremón.

Ainsi, même si la signification du nom de celui-ci est obscure<sup>4630</sup>, son surnom le qualifie de « à la Grande (ou Puissante) Voix »<sup>4631</sup>. Il a ce surnom, car « grande était la voix de chacun dans son royaume et les cordes dans une harpe semblaient à tous moins douces que la voix et les chansons de chacun en Irlande durant son règne »<sup>4632</sup>. Une voix puissante est l'attribut essentiel d'une figure liée à l'idée de communication. De plus, cette voix puissante n'en est pas moins douce ; ce qui est expliqué dans notre paragraphe toponymique par la concorde générale qui régnait alors en Irlande. Cela nous rappelle que la promotion de la paix sociale est une caractéristique aryamanique. De plus, son mariage avec Tea est vu comme le premier engagement libre d'Irlande : il est logique que le mariage d'Éremón, en tant que protecteur de cette institution, soit ici étymologique<sup>4633</sup>.

Toujours en rapport avec cette symbolique vocale, nous avons vu que l'un des fils d'Éremón était un certain Palap. Celui-ci n'a aucune utilité généalogique et ne semble exister que pour expliquer la mort d'Éber, fils d'Ír, ou celle de Conmáel, fils d'Éber Finn. Macalister pensait que son nom était une adaptation du grec Pelops<sup>4634</sup>, mais il s'agit sans doute d'une syllabisation de *balb*

---

4628 *Dindshenchas de Rennes* §1 = Stokes 1894-1895 : XV 277, 279.

4629 O'Brien 1962 s. v. Geide. Sur ce roi et son règne, cf. aussi *Lebor Gabála Éirenn* §521 = Macalister 1938-1956 : V 236-237 ; Geoffrey Keating, *Foras feasa ar Éirinn* II 26 = Comyn – Dinneen 1902-1914 : II 135-138 ; *Annales des Quatre Maîtres*, A. M. 3960-3971 = O'Donovan 1848 : I 54-57.

4630 On peut éventuellement penser à un rapprochement avec *géd* « oie » (*eDIL* s. v. *géd*). Cet oiseau blanc, voyageant entre l'Autre Monde et le nôtre lors de ses migrations saisonnières, donc ayant un rôle d'intermédiaire pourrait tout à fait s'insérer auprès d'une divinité aryamanique et cela d'autant plus que B. Sergent (2004 : 386-389, 415) a montré que l'une des divinités aryamaniques irlandaises, Óengus, était en rapport avec le cygne, cet autre oiseau blanc migrateur proche de l'oie.

4631 *De oll* « grand » et *gothach* « bruyant » (*eDIL* s. v. *gothach*).

4632 *Cóir Anmann* §§135 (CA2), 24 (CA1), 260 (CA3) = Arbutnot 2005-2007 : I 108, 145, 180, 187, II 67-68, 140.

4633 Concernant la femme d'Éremón, Téa, même si l'étymologie de Tara qui est tirée de son nom est populaire et basé sur le terme *mír*, qui est un emprunt au latin *murus* (*eDIL* s. v. *mír* ; *LEIA* M-), on peut se demander s'il n'y a pas une base plus traditionnelle dans le nom d'une telle épouse pour ce roi. En effet, Téa possède une variante Té dans un poème bardique (cf. *eDIL* s. v. Téa). Or, *té* est un adjectif qui, lorsqu'il qualifie un lieu, a le sens de « chaud, confortable, abrité », (*eDIL* s. v. *té*, *te* ; *LEIA* T-). C'est là un qualificatif qui rend bien la notion d'hospitalité inhérente aux figures aryamaniques.

4634 Macalister 1938-1956 : V 7.

« muet, bègue »<sup>4635</sup>. Le fait qu'un fils d'Éremón/Geide Ollgothach soit affligé d'un tel handicap est l'antithèse du caractère communicatif de ce dernier. De plus, ce nom est synonyme du premier nom de Labraid « le Parleur », Móen « muet », fondateur de la royauté des Laigin, que les généalogies font aussi descendre d'Éremón.

Enfin, signalons que, le type divin aryamanique auquel appartiennent Éremón et Aryaman/Airyaman-, ne représente que la face réglée du complexe panico-aryamanique de ce peuplement. Celui-ci peut se définir comme l'ensemble des divinités de la communication, de l'échange, du mouvement, entre les hommes ou entre les hommes et les dieux, soit tout un ensemble de processus ambivalents appartenant au non-Ordre<sup>4636</sup>. L'autre figure qui forme ici le pôle opposé de ce complexe est Crimthann Sciathbél, le roi Fir Domnann du Leinster sous Éremón qui accueille les Cruithne lors du règne d'Éremón. Plusieurs éléments vont dans le sens de cette interprétation. Crimthann est le nom du renard en gaélique<sup>4637</sup> et comme cet animal, ces homonymes sont des décepteurs appartenant au même complexe panico-aryamanique qu'Éremón<sup>4638</sup>. Son surnom peut également faire référence à sa symbolique. Ainsi, « bouche-bouclier »<sup>4639</sup> veut sans doute signifier qu'il se sert de sa bouche comme d'un bouclier, donc qu'il use de l'art de la parole pour se défendre. Son recrutement des Cruithne pour vaincre la Túath Fidga illustre parfaitement cette idée. Ensuite, les décepteurs indo-européens, à la manière du Loki scandinave, font souvent des erreurs qui mettent en danger leur camp. C'est également vrai de ce Crimthann puisqu'il fait venir les Cruithne qui vont menacer par la suite le pouvoir d'Éremón et celui-ci devra alors les chasser. Cependant, ce dernier peut lui aussi commettre des erreurs, comme dans son dialogue avec Ériu dans le *TMMEE* ou en organisant un accord matrimonial qui aboutira à la fin de l'harmonie entre les Milésiens. Dans cette optique, on peut donc considérer que le pôle représenté par Éremón serait (globalement) positif, tandis que celui incarné par Crimthann serait négatif. Cela se vérifie d'autant plus qu'Éremón, en tant que haut-roi d'Irlande appartient à la transcendante F4+, tandis que Crimthann est un représentant d'un peuple tributaire fortement lié aux Fomóire, et donc F4-, celui des Fir Bolg. Cette nature fonctionnelle de Crimthann s'accorde parfaitement avec son rôle d'intermédiaire vis-à-vis d'un peuple complètement étranger à l'Irlande.

### 3. 2. b. Amergin : le juge-poète de cette expédition.

Amergin, le poète et juge des Milésiens est une figure centrale de cette invasion. Comme pour Éremón, certains auteurs y ont vu un ajout tardif, inspiré par les poètes homonymes du Cycle

---

4635 *eDIL* s. v. balb ; *LEIA* B-12.

4636 Sauzeau 2012 : 302-303.

4637 *eDIL* s. v. crimthan(n) ; *LEIA* C-236.

4638 Sauzeau 2013.

4639 De *bél* « bouche » et de *sciath* « bouclier » (*eDIL* s. v. 2 *sciath* ; *LEIA* S-43).

d'Ulster ou des *dindshenchas*, permettant d'introduire des éléments poétiques indigènes et de permettre la connection entre les meneurs des Milésiens et les Túatha Dé Danann dans le récit<sup>4640</sup>. Les premières interprétations mythologiques de ce héros furent le fait de John Rhÿs, qui voyait en Amergin un héros solaire comparable au gallois Taliesin<sup>4641</sup>, et D'Arbois de Jubainville le compare au même poète, tout en mettant en valeur son utilisation des forces naturelles dans une interprétation panthéiste<sup>4642</sup>. T. F. O'Rahilly indique à la fois son inclusion tardive dans l'invasion milésienne, tout en signalant qu'il est un personnage remontant au même fond mythologique que Donn, mais sans creuser plus amplement la question<sup>4643</sup>.

La question du statut mythologique d'Amergin est en effet pertinente, puisqu'il est paradoxal qu'une figure aussi centrale dans l'invasion milésienne ne soit attestée véritablement que beaucoup plus tardivement que certains de ses autres frères. On peut considérer que, d'une part, les premiers étaient vus comme plus importants, du point de vue ethno-politique et généalogique, que ce dernier, et, d'autre part, il fallait que sa personnalité soit assimilable par la culture chrétienne. En effet, il est, pour les Milésiens, une figure sacerdotale qui prononce une poésie qui le met en relation avec les dieux. Si l'on considère cela, son inclusion dans le paradigme chrétien a dû être rendue possible par la filiation intellectuelle de son savoir qui remonte à la loi mosaïque et à la culture hellénistique, lui donnant une caution acceptable vis-à-vis de la nouvelle religion. De plus, selon C. Archan, le fait qu'Amergin soit désigné dans nos textes comme premier poète d'Irlande<sup>4644</sup> paraît dériver du fait que ce terme peut avoir réuni également les fonctions de juge et d'historien, puisqu'ici il ressemblerait aux *filid* médiévaux qui, débarrassés de leur rôle religieux, ne seraient plus que de simple érudits, en particulier en tant que juge et poète, comme les fonctions d'Amergin dans ce texte<sup>4645</sup>. Cependant, la manière dont Amergin exerce ces deux fonctions dans ce texte ne peut être séparée du paradigme préchrétien, même si celui-ci est atténué. En effet, nous verrons dans le chapitre suivant que le poème LXIX a une portée cosmogonique et mystique, tandis que le poème LXXII est une véritable courtise de la terre d'Irlande dont il vient de rencontrer précédemment l'incarnation féminine homonyme. En outre, le jugement fait à Tara est au final un accord solennel entre un membre de la classe sacerdotale et des dieux, même si ceux-ci sont humanisés. Donc, cette procédure juridique pourrait avoir une dimension religieuse, ce qui semble être confirmé par les rites romains, déjà

---

4640 Van Hamel 1915 : 179-180, 193, 195. Scowcroft parle rapidement d'Amergin (1988 : 23 n. 62) sans porter de jugement sur l'authenticité de sa tradition, mais au vu de l'ensemble des idées qu'il développe, il doit sans doute partager l'avis de Van Hamel.

4641 Rhÿs 1888 : 549, 569-570.

4642 Arbois de Jubainville 1884 : 243-252.

4643 O'Rahilly 1946 : 196, 199.

4644 Ce qu'il faut comprendre comme premier poète en Irlande du peuple dont les Irlandais médiévaux pensaient descendre.

4645 Archan 2011 : 66.

utilisés dans l'analyse de faits touchant à Amergin, qui peuvent être considérés comme des procédures juridiques entre hommes et dieux<sup>4646</sup>.

Il en ressort donc que la nature d'Amergin est fondamentalement sacerdotale et plonge ses racines dans un fond indigène superficiellement christianisé. Ainsi, son nom se traduit comme « Naissance du Chant », ce qui est parfaitement en adéquation avec son statut de premier poète milésien à mettre le pied en Irlande, lui dont le poème LXIX met en valeur les différentes formes de l'être. Son surnom *glúngel* ou *glúnmár* signifie « Au Genou Blanc » ou « Au Grand Genou », mais *glún* peut aussi avoir le sens de « descendance »<sup>4647</sup>, ce qui rappelle également la symbolique du genou comme substitut de la tête, siège de la pensée et le réservoir de la puissance génitrice, conçu comme un feu. Cela se vérifie d'autant plus chez Amairgin qu'il se définit lui-même dans le poème LXIX comme « le dieu qui engendre les pensées dans la tête » (*Am dé delbas do chind codnu*)<sup>4648</sup>. Il s'ensuit que cette descendance « blanche » ou « grande » ne doit pas, au vu de la place modeste qu'Amergin occupe dans les généalogies, être comprise au sens biologique du terme, mais intellectuelle, voire cosmique<sup>4649</sup>. En effet, en tant que premier poète à venir en Irlande, il est celui dont procède toute la classe sacerdotale irlandaise, leur maître à tous, celui dont les poèmes et les jugements seront à la base des pratiques poétiques et judiciaires indigènes jusqu'à la christianisation. C'est aussi pour cette raison que lui est attribué le poème *Moí coire coir Goiriath* qui définit le processus d'inspiration du poète. Cependant, la personnalité d'Amergin ne se limite pas à celle d'un druide – ce qu'il devait être au départ – archétypal. Sa personnalité est plus complexe que cela, comme nous le montre son rapport avec son frère Donn.

En effet, pour Bruce Lincoln, qui reprend la comparaison entre Yama, Dis Pater et Donn, ce dernier doit être étudié en relation avec Amairgin. Il considère que ces deux figures constituent le reflet irlandais d'un mytheme indo-européen, celui du sacrifice de l'homme primordial. Celui-ci serait une version du mythe cosmogonique indo-européen, où le premier prêtre, dont le nom devait être \**Manu* (« Homme »), devait sacrifier son frère jumeau, le premier roi, dont le nom devait être \**Yemo* (« Jumeau »), associé au premier membre de l'espèce bovine<sup>4650</sup>. Ainsi, en Inde, Yama, le premier roi, est primitivement mis à mort par son (demi-)frère Manu, le premier sacrificateur<sup>4651</sup>. Aussi bien dans la mort de Donn, d'après le *Dindshenchas Métrique*, que dans celle d'É/Arannán, c'est Amairgin qui va provoquer la mort du frère en question, à travers la montée de celui-ci sur le

---

4646 Scheid 2001 : 35-52.

4647 De *glún* « genou, génération, descendance » (eDIL s. v. *glún*) et de *gel* « blanc, brillant » (eDIL s. v. *gel*).

4648 Sterckx 1994a : 33.

4649 Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, où nous comparerons la figure d'Amairgin à celles de Fintan et de Túan, deux incarnations de la Vie du Monde.

4650 Lincoln 1981 : 69-95 ; 1986.

4651 Lincoln 1986 : 80-82, se basant principalement sur la comparaison entre deux passages du *R̥gVeda* (X 13 4 et X 90) faite par Dandekar (1945).

mât : en conduisant le rituel, dans le cas de Donn, ou en demandant que quelqu'un aille voir la nature du vent en hauteur, pour É/Arannán. Outre ce parallèle entre Amairgin et Manu en tant que sacrificateur de leur frère, Manu partage avec le poète et juge des Milésiens le fait d'être un juriste et d'avoir permis la survie de la création de l'âge précédent dans un mythe diluvien, au moyen d'un navire, aidé en cela par le dieu Viṣṇu, sous l'apparence d'un poisson, qu'il avait aidé et protégé<sup>4652</sup>. De la même manière, on remarquera qu'Amairgin fait survivre son peuple à un événement diluvien grâce à l'aide d'une divinité, Ériu, envers laquelle il a des propos favorables<sup>4653</sup>.

Dans le même ordre d'idées, B. Lincoln remarque que l'aspect bovin, présent dans le proto-mythème, l'est également dans le mythe irlandais. K. Müller-Lisowski mettait déjà en parallèle Donn avec le taureau, à travers l'autre nom donné à Tech Duinn, An Tarbh « le Taureau », l'homonymie entre Donn et le Donn Cúailnge, le taureau du cycle d'Ulster, et l'existence des noms gaulois Donnotaurus, Donnotaurii et Dontaurion, qui seraient les formes continentales de l'ancien nom de l'île de Donn : Tech Duinn Tairbh<sup>4654</sup>. Lincoln, de son côté, met en parallèle Éber Donn avec le Donn Cúailnge, le taureau brun d'Ulster et l'objectif des troupes du Connacht dans la *TBC*<sup>4655</sup>. Cette épopée se termine par le duel entre Donn et son rival, Finnbennach Aí, le « Blanc-cornu d'Aí ». Durant ce duel, les deux bœufs tuent lors de leur premier impact le satiriste ulate Bricriu, placé dans un trou entre les deux taureaux pour témoigner du duel. Puis, le Donn Cúailnge démembre Finnbennach Aí à travers l'Irlande<sup>4656</sup>. Il rentre alors à Cúailnge où il massacre les femmes et les enfants du district, puis il meurt, son cœur se brisant dans sa poitrine, son cadavre donnant son nom à un élément du paysage<sup>4657</sup>. La grande différence que relève Lincoln dans ce mythe est que Donn occupe ici la place du sacrificateur et non pas celui du sacrifié qui devient seigneur de l'Autre Monde. Lincoln explique cette différence par le passage d'un mythe de création par sacrifice à un mythe de création par combat. Dans le contexte du sacrifice, le plus admirable est la victime, tandis que, dans le contexte du combat, c'est le vainqueur qui a ce statut, c'est lui qui doit être mis en relief après sa mort. C'est aussi pour cela que le Donn Cúailnge meurt peu après son adversaire. Il tient aussi bien le rôle du sacrificateur que du sacrifié<sup>4658</sup>.

---

4652 Nous verrons plus en détail le personnage de Manu dans notre dernier chapitre.

4653 On peut remarquer que l'un des poèmes chantés par Amairgin, à l'occasion de ce naufrage des eaux diluviennes, est un poème portant sur l'abondance en poisson des eaux irlandaises. On peut se demander si la thématique de ce poème n'est pas en lien avec le poisson qui aide Manu à sauver ce qu'il reste de l'âge précédent.

4654 Müller-Lisowski 1948 ; 1954 : 29. En outre, dans le cas d'Odrán, l'étymologie chromatique de son nom permettrait un lien bovin supplémentaire avec Donn.

4655 Lincoln 1991 : 34-35.

4656 Les parties éparpillées dans certains lieux donnent des toponymes, ce qui a valeur d'acte créatif, au niveau du macrocosme irlandais. Sur le caractère cosmogonique du duel des deux taureaux, cf. Sayers 1985.

4657 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 4854-4917 = O'Rahilly 1967 : 134-136, 270-272. Ici, selon Lincoln (1981 : 90-92), Bricriu représenterait le premier homme à mourir, parfois couplé avec le premier bovin à mourir. Il a aussi mis en parallèle l'opposition de ces deux bovins avec celle de leurs premières incarnations, les porchers royaux Rucht et Friuch, et des deux rois qui leur sont attachés, dans le *De Chophur in da Muccida* (= Windisch 1891).

4658 Lincoln 1991 : 35.

Un autre détail de la biographie de l'indien Manu est en relation avec l'aspect sacrificiel de ce deuxième débarquement. Dans un mythe, un taureau de Manu, possédé par une voix maléfique, a un mugissement qui affaiblit les Asuras (les dieux) et les Rakṣasas (les démons). Les premiers demandent à Manu de sacrifier le taureau. Une fois cela fait, la voix vient posséder la femme de Manu, Manāvī, dont les paroles affaiblissent de nouveau les êtres divins. Les Asuras demandent alors à Manu de sacrifier sa femme, ce qu'il fait <sup>4659</sup>. Comme signalé par B. Lincoln, la victime est ici l'épouse et, d'après son nom, la sœur de Manu, qui peut être interprétée comme l'alter-ego féminin du jumeau de Manu, Yama. Il note également que la présence du bœuf, comme dans les équivalents du mythe du sacrifice primordial iranien et scandinave, doit être considérée comme une donnée originelle <sup>4660</sup>. Ces données prises en compte, tournons-nous maintenant vers le matériel irlandais. Là, nous avons vu qu'Amairgin était le sacrificateur involontaire de son frère. Or, celui-ci est l'homonyme d'un taureau qui tient son rôle dans un texte épique. De plus, outre la mort de son frère, Amairgin perd aussi en mer sa femme, Scène Dullsaine. Nous avons vu que la première partie de son nom provenait de la forme latine d'un hydronyme, mais en ce qui concerne *dullsaine*, ce mot est authentiquement irlandais et signifie « satire, moquerie » et désigne une satiriste, c'est-à-dire une poétesse dont les déclamations ont un effet contraignant voire affaiblissant sur ceux à qui elle les inflige. Sachant cela la voix maléfique du taureau indien serait équivalente aux propos négatifs, voire maléfiques, de Donn vis-à-vis d'Ír, les dieux d'Irlande et les gens d'art de son propre peuple, tandis que ceux de la femme de Manu seraient parallèles à la nature de la femme d'Amairgin <sup>4661</sup>.

De son côté, J. Carey, reprenant les théories de Meyer et de Lincoln, a aussi étudié le lien entre Donn et Amairgin, mais sous l'angle de la gémellité. Selon lui, l'assertion de Diodore de Sicile selon laquelle les Dioscures sont les dieux les plus révéérés chez les Gaulois et seraient arrivés chez eux depuis la mer dans les temps anciens, pourrait être le vestige continental d'un mythe équivalent à celui de Donn et d'Amairgin <sup>4662</sup>. Cependant, ce passage de Diodore de Sicile pourrait aussi être interprété autrement puisque Carey ne retient sans doute ici que la venue par la mer d'une paire fraternelle dont l'un meurt, similairement aux Dioscures grecs, alors que ces derniers sont aussi des dieux-médecins, similairement aux deux frères qui se présentent à Tara en provenance d'une autre contrée que l'Irlande au débit de l'OCT. D'un autre côté, Carey considère qu'Amairgin diffère des autres survivants des paires gémellaires indo-européennes, car il n'est ni un fondateur de dynastie, ni un héros ou l'ancêtre de l'espèce humaine, mais le proto-représentant de la classe sacerdotale incarnation des pouvoirs de la parole, qui contraste avec Donn, un meneur et un homme d'action. Il compare cette situation à celle

4659 *Śatapatha Brāhmaṇa*, IV 1 4 13-16.

4660 Lincoln 1981 : 81.

4661 En outre, É/Arannán, le frère d'Amairgin mourant comme Donn, son doublet partiel, est enterré juste en face de Scène, rappelant ainsi que l'indienne Yamī, sœur jumelle et épouse de Yama, peut être mise en parallèle avec la femme de Manu.

4662 Carey 2010 : 329-330 ; citant Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I 56 3-4.

décrite par César lorsqu'il déclare que les deux seuls groupes d'importance dans la société gauloise sont les druides et la noblesse équestre (*équites*)<sup>4663</sup>, mais également à la relation entre Fiachna, le roi des Túatha Dé Danann qui précède les trois Mac, et le fils de son frère Ollam, Aí, à travers le récit de la naissance de ce dernier. Les deux histoires partagent l'idée de la mise en parallèle de deux frères (ou d'un oncle et son neveu), l'un poète, l'autre dirigeant, aboutissant à la suprématie ultime du premier sur le second. Il conclut de cette double comparaison avec Donn et Amairgin sur la possible existence d'une double direction tribale ancienne, similaire aux faits rapportés par César, en particulier en ce qui concerne le couplage des dirigeants militaires éduens avec la magistrature du vergobret<sup>4664</sup>. Même si la nature même de la dualité directrice gauloise est difficile à interpréter et à transposer au niveau irlandais, il ne faut pas oublier que le roi indo-européen, en général, et celtique, en particulier, était subordonné à l'action du prêtre<sup>4665</sup>. Cela impliquerait que la relation entre Donn et Amairgin, comme celle entre Fiachna et Aí, ait été l'étiologie de celle existant entre les rois et les druides dans l'Irlande préchrétienne. Rappelons enfin que ce que dit Carey est parfaitement en adéquation avec ce que nous avons dit de la relation quasi-gémellaire de Fiachna et Aí. À cela, il nous faut ajouter deux choses. Premièrement, de même que le couple Fiachna et Aí précède la dernière royauté triple des dieux, le couplage de Donn, en tant que premier roi milésien à avoir mis le pied en Irlande, et d'Amairgin intervient juste au moment de la transition entre ce dernier règne divin et la domination des Milésiens sur l'Irlande. En outre, le caractère colérique de Fiachna est similaire à celui de Donn, tandis que l'équivalent bovin d'Amairgin, Finnbennach, est associé à la plaine d'Aí, homonyme du nom du fils d'Ollam et autre équivalent du juge-poète des Milésiens.

Dans la partie précédente, nous avons évoqué les liens qui unissent Amergin à Viṣṇu, que nous approfondirons plus largement dans le chapitre suivant, en l'associant au dieu scandinave Vidarr. Celui-ci et Viṣṇu appartiennent à un même type divin indo-européen, celui des dieux auxiliaires de leur camp dont la tâche est de les introduire à la place qui leur revient, quitte à définir cet espace, leur donnant un rôle de sauveur, par leur capacité à occuper cet espace au détriment des adversaires des dieux<sup>4666</sup>. Ici les interventions d'Amergin répondent parfaitement à cette définition. Par l'énonciation simultanée des différentes formes qu'il endosse dans le poème LXIX, tout en posant le pied en Irlande, il va occuper l'espace irlandais. En garantissant que les noms des trois reines des dieux seront ceux de l'Irlande et que celui d'Ériu sera prééminent entre eux, il va maîtriser la définition de cet espace en le nommant, ce qui lui permettra de sauver de la noyade les siens, en invoquant la Terre d'Irlande, qui accepte ainsi implicitement la conquête milésienne. De même,

---

4663 César, *La Guerre des Gaules*, VI 13 1-3.

4664 Carey 2010 : 230-231.

4665 Sergent 1995b : 272, 376.

4666 Cf. p. 1010.

l'appropriation d'un espace passe par les définitions des limites de celui-ci. C'est ce qu'il fait tout d'abord en délimitant les limites de l'Irlande à travers la frontière maritime des neuf vagues, puis il procède à une double division de l'Irlande devant garantir l'harmonie entre les hommes et les dieux. En effet, c'est lui qui divise l'Irlande entre ces deux peuples, garantissant aux uns et aux autres un espace où vivre. Ensuite, il règle, momentanément, le conflit entre ses frères, en définissant l'espace qui leur est dévolu. On remarquera également qu'il est à l'origine de la chaussée d'Inber Mór, qui est une voie pédestre qui traverse de part en part l'Irlande, tout en ayant un rapport avec la souveraineté, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les Fir Bolg. Il y a là encore une symbolique de définition pédestre de l'espace en rapport avec l'affirmation d'un pouvoir royal.

Au sujet de la division de l'Irlande entre les dieux et les Milésiens, nous avons vu qu'un autre aspect de cet accord est probablement la mise en place du culte pour normaliser les relations entre les hommes et les dieux, similairement au sacrifice prométhéen en Grèce. Sachant qu'Amérgin est l'opérateur de la division terrestre et joue constamment un rôle d'intermédiaire entre les deux peuples – excepté lorsqu'il cède sa place à Éremón en matière matrimoniale, on peut se demander si l'étiologie du culte préchrétien irlandais ne lui donnait pas un rôle de fondateur similaire à celui de Prométhée<sup>4667</sup>.

De leur côté, P. et A. Sauzeau considèrent qu'Amérgin est l'équivalent humanisé du type théologique qui se cache derrière le grec Apollon et l'indien Bṛhaspati, autre auxiliaire d'Indra, en tant que source divine d'inspiration et maître de Vérité<sup>4668</sup>. Il est vrai qu'Amérgin peut être rapproché de ces divinités par les aspects évoqués, mais, comme nous avons pu le voir, il ne se limite pas à cela et la complexité de cette figure fera l'objet de développements quant à sa dimension cosmique, dans notre chapitre final.

### 3. 2. c. Lugaid mac Ítha, sa femme et son père : un complexe lughien.

Lugaid mac Ítha, le cousin des Fils de Míl, est clairement une hypostase milésienne du dieu Lug<sup>4669</sup>. Cela est visible à la fois à travers son nom qui est basé sur celui de cette divinité, mais également à travers les différents éléments de sa biographie. Il semble avoir eu une position prééminente dans certaines versions anciennes du *LGÉ*, puisqu'il y est décrit comme un puissant et violent guerrier ayant la force d'une centaine d'hommes, alors qu'aucun autre fait particulier ne lui est attribué dans le reste de l'invasion, excepté la mort de son épouse Fíal et sa mort lors d'une

---

4667 À ce sujet on rappellera que, selon B. Lincoln (1986 : 50), le mythe prométhéen a des liens lointains avec le mythème de l'homme cosmogonique.

4668 Sauzeau – Sauzeau 2017 : 288.

4669 Carey 2010 : 336.



bataille avec les Fir Domnann<sup>4670</sup>. Cela est symptomatique des manipulations généalogiques qui ont affecté le récit de cette invasion.

Du point de vue généalogique, nous avons vu que Lugaid était l'ancêtre des Corcu Loígde, la plus importante des populations Érainn. Il a été reconnu comme étant le même que l'éponyme de ce groupe, Lugaid Loígde et que le fils et doublet de ce dernier, Lugaid mac Con<sup>4671</sup>. D'autres éléments vont dans le sens d'une assimilation de Lugaid mac Ítha à Lugaid Loígde et Lugaid mac Con. Le père du premier, Dáire Doimthech, aussi appelé Dáire Síchréchtach, est à huit générations au moins d'Íth dans les généalogies des Corcu Loígde<sup>4672</sup>, mais une source fait des Érainn les descendants de Dáire Doimthech, fils d'Íth, fils de Bile, fils de Bregon<sup>4673</sup>. Sachant que nous avons évoqué la proximité de Bile avec des figures similaires à Íth et qu'un fils de ce dernier, Iar, en est également le doublet, on peut se poser la question de la proximité entre Dáire Doimthech et Íth, en tant que pères de deux héros ancestraux du nom de Lugaid assimilables l'un à l'autre. Dáire Doimthech a été rapproché, par E. Mac Néill<sup>4674</sup>, de Dáire mac Dedad, qui a également un doublet similaire à Íth, en la personne de Iar mac Dedad<sup>4675</sup>. Ceux-ci sont les fils de Sen mac Rosin, soit « Vieux, fils de Très Vieux », ce qui montre bien son ancestralité, tandis que le nom de Deda est obscur. Dáire signifierait « [Celui qui est] fécond, fertile, en rut »<sup>4676</sup> et il aurait comme équivalent continental la racine *dari(o)*- « agitation, tumulte, rage »<sup>4677</sup>. Pour T. Ó Cathasaigh, Dáire est un nom taurin qui peut s'identifier à Donn<sup>4678</sup>. Or, nous venons justement de voir que ce dernier était un doublet d'Íth. En outre, le propriétaire du Donn Cúailnge, le reflet bovin du Milésien homonyme, a pour propriétaire un certain Dáire mac Fiachna<sup>4679</sup>. Tout ces éléments viennent renforcer l'assimilation du père de Lugaid Loígde à celui de Lugaid mac Ítha, tout en renforçant la composante taurine existant chez ces différents personnages<sup>4680</sup>.

---

4670 *Lebor Gabála Éirenn* LXVII §11 = Macalister 1938-1956 : V 108-109.

4671 O'Rahilly 1946 : 77-82.

4672 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 155 a 3-8 = O'Brien 1962 : 256.

4673 *Glossaire d'O'Mulconry* §417 = Stokes 1900 : 254.

4674 Mac Néill 1921 : 61-62. T. F. O'Rahilly (1946a : 79) a suivi cette comparaison en l'élargissant au fils de Dáire mac Dedad, Cú Roí, qui est aussi le père d'un autre Lugaid, doublet de Lugaid mac Con. Même si les perspectives de cet élargissement comparatif sont intéressantes, nous ne les aborderons pas, car elles dépassent le cadre de notre présent travail.

4675 *Généalogies du Rawlinson B. 502*, 162 d 31-34 = O'Brien 1962 : 329.

4676 D'après *dáir* « saillie (du taureau) » (*eDIL* s. v. *dáir* ; *LEIA* D-12) et *dairid* « il s'accouple (à propos d'un taureau) » (*eDIL* s. v. *dairid* ; *LEIA* D-13).

4677 Delamarre 2003 : 136.

4678 Ó Cathasaigh 1989 : 35.

4679 *Táin Bó Cúailnge du Livre du Leinster*, ll. 78-87 = O'Rahilly 1967 : 3, 139. On remarquera au passage que Fiachna est aussi le nom du roi des Túatha Dé Danann comparé avec Donn.

4680 On notera que le nom et l'histoire d'Íth le désignent comme l'époux virtuel de la Terre. Or, sachant que cette dernière est conçue comme une vache dans les conceptions indo-européennes, il n'est pas étonnant que son époux mortel soit considéré comme un taureau.

Un autre élément qui met en rapport Lugaid mac Ítha avec Lug est son épouse Fíal. En effet, le nom de Fíal est porté par la fille de la déesse Macha et sœur jumelle de Fíor « Vérité ». C. Sterckx a montré que l'accouchement de Macha était structurellement équivalent à celui de Léto, la mère des jumeaux Apollon et Artémis. Le même auteur voit également dans ces deux dernières divinités les équivalents grecs de Fíor et Fíal, puisque le premier est le dieu des oracles véridiques, tandis que la seconde est une déesse vierge qui fuit les avances des dieux et des mortels<sup>4681</sup>, comme le chasseur Actéon l'apprit à ses dépens. Or, C. Sterckx remarque que l'histoire de Fíal et de Lugaid est justement l'inversion du mythe d'Actéon, qui surprend Artémis à son bain au cours d'une chasse et qu'elle métamorphose en cerf pour qu'il puisse se faire dévorer par ses chiens. De plus, une version fait d'Actéon le mari d'Artémis<sup>4682</sup>. Il note aussi qu'un emprunt à la littérature classique n'est pas possible, car les deux mythes sont trop éloignés malgré leurs parallèles structuraux<sup>4683</sup>. On peut ajouter à cela que, dans le *TMMEE*, la vision de la nudité de Fíal se fait après deux activités de même nature que la chasse : la razzia de bétail et la partie de pêche que font les Milésiens au moment de leur deuxième débarquement. A partir des conclusions de C. Sterckx et des travaux de B. Sergent faisant d'Apollon l'équivalent grec de Lug, Daniel Gricourt et Dominique Hollard en déduisirent que Fíor et Fíal sont les correspondants irlandais d'Apollon et d'Artémis et, par conséquent des hypostases de Lug et de sa sœur<sup>4684</sup>.

Enfin, on peut remarquer que le rapport entre Lugaid et Íth est le même qu'entre Lug et son père Cían. Dans les deux cas, nous avons deux pères de personnages lughiens qui sont tués par des fratries triples au nom générique (les Trois Mac/les Fils de Tuireann), dont l'un des membres se distingue plus particulièrement dans le meurtre (Mac Cuill/Brian), alors que ces géniteurs lughiens sont en train de voyager. De plus, dans les deux cas, ces pères défunts sont des personnages en lien avec la troisième fonction : Íth l'est par son nom, tandis que Cían l'est par son ascendance. Enfin leur mort est vengée par leurs proches parents.

Tous ces éléments concourent à faire de Lugaid mac Ítha, non pas un simple reflet généalogique du dieu Lug, mais son hypostase dans le contexte de l'invasion milésienne. Cependant, une autre figure est également un équivalent partiel de Lug, Éber Finn.

---

4681 Sterckx 1996c, 1999b.

4682 Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* XLIV 285-293.

4683 Sterckx 1999b : 609.

4684 Gricourt – Hollard 2002 : 152-153. Ces auteurs se basent sur la première version de l'étude de B. Sergent (1995d) sur Lug et Apollon. Dans la seconde édition de celle-ci, B. Sergent s'oppose aux conclusions de ces deux auteurs. Il invoque le fait que Fíor n'est jamais assimilé à Lug, qui n'est jamais associé à une sœur, mais à un ou plusieurs frères, et que Fíor, comme Fíal, n'apparaît dans aucun autre récit (Sergent 2004 : 251). Cependant, d'une part, un texte donne une sœur à Lug (cf. p. 49), et, d'autre part, B. Sergent ne mentionne pas dans sa critique l'existence de l'histoire de Lugaid et Fíal.

### 3. 2. d. Éber Finn et ses fils : une figure synthétique tardive et à la double nature.

Si l'on examine les éléments de la biographie d'Éber Finn, ceux-ci reflètent une figure beaucoup moins ancrée dans l'héritage préchrétien. En effet, avant la mort d'Éber Donn, son quasi-homonyme et opposé chromatique, il est quasiment inexistant. Il vient littéralement le remplacer auprès d'Éremón en tant que meneur de la seconde partie de l'expédition lors du second débarquement et comme co-souverain. Nous avons déjà vu que des opposés sombre/blanc-lumineux ou laid/beau étaient des doublets successorals dans les conceptions celtiques insulaires. Donc, on peut voir Éber Finn comme le doublet d'Éber Donn, en sa qualité de co-souverain d'Éremón, lié à la partie méridionale de l'Irlande. Ce nom aussi bien appliqué à Donn qu'à « Finn » est celui du (premier) meneur de l'invasion milésienne dans nos sources, ce qui implique une logique éponymique isidorienne similaire à celle d'Heber pour les Hébreux et permettant de connecter d'autant plus les Irlandais à des origines bibliques et espagnoles.

Sachant que nous venons de montrer qu'Íth et Éber Donn dérivent d'une même figure et que Lugaid, doublet du dieu Lug est le successeur d'Íth, on peut également se demander si, similairement à Íth/Éber Donn, Éber Finn ne serait pas le père d'un personnage lughien.

En effet, Éber Finn a un tel descendant en la personne de son fils Conmáel, dont le nom est identique à Cunomaglos, un Apollon gaulois vénéré à Nettleton, dans le Wiltshire<sup>4685</sup>. En outre, il est lié à Emain Macha, puisqu'il a été tué lors de la bataille de l'Óenach Macha contre Tigernmas et que sa tombe se situe au sud de ce site, au lieu-dit Fertá Conmail. L'Óenach Macha se tenait sans doute au lieu-dit Drumconwell « la Côte de Conmáel », tout près d'Emain Macha, encore marqué par une inscription oghamique mal lisible, mais qui conserve peut-être la forme très ancienne du nom de Conmáel : Cunamaglo (?)<sup>4686</sup>. Selon C. Sterckx, le caractère apollinien du nom de Conmáel et son association à Emain Macha, lieu de naissance du lughien Fíor et de sa sœur Fíal, sont des arguments en faveur d'une identification de Conmáel à une hypostase lughienne<sup>4687</sup>. Or, si Éber est un doublet de Donn, il l'est également d'Íth et Ír, en tant que grand ancêtre des Eoganacht, puisque ceux-ci devaient être primitivement une branche des Érainn. Le premier est justement le père de Lugaid mac Ítha, une hypostase lughienne là encore associée à Fíal, son épouse. De la même manière, on peut penser qu'Éber Finn lui-même est également un doublet de Lugaid, puisqu'il est un héritier de Donn et que son homonyme est fils d'Ír, donc dans la position généalogique de Lugaid vis-à-vis d'Íth. Un autre argument en faveur de cette double identification à Lugaid se retrouve dans les *dindshenchas* qui nous disent que, lors de la bataille où Éber tomba, un Conmáel, fils de Cathbad,

---

4685 Wedlake 1982 : 53, 135-136 ; cf. Sterckx 1996a : 89-90.

4686 Warner 1991.

4687 Sterckx 1999b. Sur le lien entre les figures lughiennes et les canidés, cf. n. 3051.

mourut en même temps que Palap, fils d'Éremón. Or, la version métrique du *dindshenchas* en question nous signale que Conmáel, fils d'Éber et Palap, fils d'Éremón s'entretuèrent, tandis qu'ailleurs Palap est le meurtrier d'Éber fils d'Ír. Tout cela tend à faire de l'introduction de ce Cathbad milésien, inconnu par ailleurs, une tentative d'harmonisation de la version métrique avec la tradition du *LGE* : Conmáel ne pouvait pas mourir dans cette bataille puisqu'il devait devenir haut-roi plusieurs années plus tard. De plus, l'identité analogue de Conmáel et d'Éber, fils d'Ír, à travers leur meurtrier commun, est d'autant plus renforcée que Conmáel est particulièrement lié à Emain Macha, le grand site royal des Ulaid, qui descendent justement d'Ír. Il n'en reste pas moins qu'Éber Finn, Éber, fils d'Ír, et Conmáel sont des doublets de Lugaid mac Ítha.

D'autre part, les quatre autres fils d'Éber Finn sont les homonymes de fils de Partholón, dont Íth aurait été le nom d'origine. Si l'on considère cela, l'explication de l'homonymie entre les fils de Partholón et ceux d'Éber Finn se résoud aisément puisque nous avons avancé des arguments solides pour faire d'Éber Finn un doublet partiel d'Íth/Donn. Ainsi, Éber Finn, ayant capté une partie de la mythologie d'Íth/Donn, aurait aussi hérité de cette descendance, utilisée dans des buts généalogiques. Celle-ci était soit déjà présente auprès de l'Íth milésien – on pensera surtout au fils du nom d'Ér considéré parfois comme l'éponyme des Érainn – soit était seulement attachée à Íth/Partholón – ce qui est possible du fait de la présence des deux derniers frères dans l'étiologie du duel judiciaire rattachée à l'invasion de Partholón – et fut ainsi dédoublée et réemployée dans l'invasion milésienne, tandis que le rédacteur de cette dernière tradition dans le *CDS* aurait réparti ces quatre fils sur l'Irlande selon les modalités géopolitiques signalées par Scowcroft.

De même, le fait que *b* donne à Brig, fils de Breogan, les mêmes quatre fils qu'Éber Finn semble participer de la même logique. En effet, Brig est le frère d'Íth et c'est de leurs deux lignées que proviendront les dynasties qui régneront sur l'Irlande. De plus, si l'on met en un seul ensemble les fils de Brig – hormis Bile – et Lugaid mac Ítha, nous arrivons à la même fratrie reconstituée précédemment. Dans *b*, Brig fonctionne comme un doublet d'Íth, en tant que père d'Ér, Orba, Ferón et Fergna. Ceci peut sans doute s'expliquer par l'existence d'une source de *b* où ces quatre frères étaient associés à Íth, avant qu'ils ne soient rattachés à la lignée des Fils de Míl, similairement à la tradition qui en fait des fils d'Éber Finn.

En conséquence, comment comprendre le fait que Éber Finn et Conmáel pour les Eoganacht, d'un part, et Éber, fils d'Ír, pour les Ulaid, d'autre part, devinrent de nouvelles appellations de figures lughiennes ? Il y a sans aucun doute derrière ce phénomène des motifs ethno-politiques. Sachant que les Eoganacht sont une branche des Érainn qui a voulu montrer son originalité identitaire, elle devait avoir au départ un Lugaid, fils d'Íth ou de Donn, dans ses ancêtres ayant participé à leur version de l'invasion milésienne du mythe des invasions d'Irlande, il y avait donc là la nécessité de

trouver d'autres figures pouvant remplir ces rôles. Pour Éber, fils d'Ír, la réponse doit être également le besoin d'une non-assimilation aux Érainn, avec la revendication d'une identité propre et bien positionnée au sein des généalogies milésiennes. On notera au passage qu'au vu de la place de Conmáel dans la toponymie d'Emain Macha, ce nom, qui devait être une alternative au Lugaid ulaid, a pu être emprunté par les concepteurs de la figure du Conmáel méridional. Mais peut-être que les Ulaid, comme les Erainn partageaient des traditions généalogiques communes, puisque la tombe d'Ír se trouve au large du Corcu Duibne.

Sur un plan mythologique préchrétien, cette analyse nous permet de distinguer chez les Erainn/Eoganacht et les Ulaid, un couple formé, d'une part, d'un grand ancêtre ultime, premier mort de ce peuple en Irlande, et d'autre part, de son fils, une figure héroïque, la première de son peuple à avoir régné en Irlande.

### 3. 2. e. Téa, Odba : les deux épouses toponymiquement signifiantes d'Éremón.

Précédemment, nous avons pu voir que l'une des épouses d'Éremón était l'éponyme du site royal de Tara, au rôle central dans l'idéologie politique des Uí Néill. Cependant, la connexion généalogique entre ce souverain mythique et cette dynastie n'explique pas l'origine prêtée à ce toponyme et laisse en suspens les éventuelles implications mythologiques de celui-ci et des figures lui ayant donné son nom.

B. Jaski considère que la tradition sur l'éponymie de Tara, aussi bien liée à une femme du nom de Téa ou de Thèbe qu'à l'idée d'une vision panoramique depuis ce lieu, remonte à une version où une épouse grecque d'Éremón admire la vue depuis Tara et en prend possession. Cependant, le poème du *Dindshenchas Métrique* se réfère à la fois à Téa, fille de Lugaid et femme d'Éremón, et à Tephí, fille de Pharaon, d'où l'étymologie « mur Tephí »<sup>4688</sup>. Là, c'est de la Thèbes égyptienne dont il s'agit et nous avons vu que certaines versions de la légende de Míl se déroulent en Egypte. B. Jaski note que l'explication du poème est secondaire et basée sur l'idée que Thèbes est cette fois en Grèce. Cependant, cela impliquerait que Thèbes fut choisi simplement à cause de la proximité des syllabes *théb-* et *tém-* et que l'étymologie grecque de Tara n'a aucune base narrative<sup>4689</sup>. D'un autre côté, la conjonction a pu se faire entre l'étymologie hellénisante et la tradition des origines grecques pour donner naissance à cette éponyme grecque/égyptienne de Tara, au plus tard à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Il n'empêche que cette démonstration n'explique pas certains éléments de la légende de Téa, comme le fait qu'elle soit la fille de Lugaid.

Pour mieux comprendre ce rapport à Lugaid pour l'éponyme d'un site royal, il faut se rappeler que les éponymes féminines de telles collines, comme Tailtiu ou Macha, sont souvent des figures

---

4688 Poème attribué à Cináed ua hArtacáin, mort en 975.

4689 Jaski 2003 : 13-14.

divines ou assimilées. Dans le *Baile in Scáil*, Lug, le prototype divin de Lugaid, est marié avec la Flaith Érenn, la Souveraineté de l'Irlande. Or, il a été suggéré que chaque roi régnant à Tara prend symboliquement la place de Lug en se mariant à cette déesse<sup>4690</sup>. En outre, dans la légende de l'accession à la souveraineté de Níall Noígiallach, l'ancêtre des Uí Néill, nous voyons Níall chasser avec ses frères rivaux et tous ils se retrouvent assoiffés et trouvent une source gardée par une vieille (*caillech*) affreusement laide, dans le tertre de Cnogba (*a Cnogba Chuirr*). Celle-ci leur demande des faveurs sexuelles en échange de l'eau. Seul Níall accepte et alors la vieille se transforme en une merveilleuse jeune femme qui se révèle être la Souveraineté (*flaithus*)<sup>4691</sup>. T. Ó Cathasaigh a montré que cette vieille femme qui se transforme en figure de la souveraineté était à la fois équivalente à la Souveraineté de l'Irlande qui siège au côté de Lug, mais aussi à Buí, la femme de Lug et éponyme de Cnogba, qui devait être un autre alias de la Souveraineté de l'Irlande<sup>4692</sup>. Or, des aventures similaires arrivent à Lugaid Loígde et à Lugaid mac Conn<sup>4693</sup>, ancêtres des Corcu Loígde, dont nous avons vu qu'ils étaient des doublets de Lugaid mac Ítha. De plus, le nom de Buí est également attesté en tant qu'éponyme de plusieurs lieux de la péninsule de Beare et est également le nom de la Cailleach Bhéara. Celle-ci est une vieille femme surnaturelle du folklore irlandais et écossais dont la plus ancienne mention est un poème où elle se lamente sur sa vieillesse, tout en célébrant sa jeunesse passée où elle fut l'épouse de sept rois<sup>4694</sup>. Un doublet de cette vieille femme est présent dans la légende de Corc Duibne, éponyme des Corcu Duibne : Buí est la vieille qui l'élève sur un îlot, tout en le lavant chaque jour, pendant une année entière, sur le dos d'une vache pour enlever l'impureté de sa naissance incestueuse. Au terme de cette période, la vache fut transformée en rocher, qui fut appelé Bó Buí, tandis que l'île fut appelée Inis Buí<sup>4695</sup>. Or, cette île se trouve à proximité de Tech Duinn, l'île de Donn, alter-ego d'Íth, père de Lugaid, et de manière significative, il a été montré que Corc Duibne est un personnage Lughien<sup>4696</sup>. Cette île est appelée dans le folklore moderne An Tarbh « le Taureau », alors que les deux rochers adjacents sont appelés la vache et le veau. L'ascendance de Buí n'est pas anodine, puisque l'épouse de Lug portant ce nom est dite fille de Rúadrí, roi des Bretons, tandis qu'une autre épouse donnée au même dieu est Buach, fille de Dáire Donn<sup>4697</sup>. Le nom de celle-ci est un génitif de Boí/Buí, ce qui suggère qu'il s'agit là de deux

4690 Ó Cathasaigh 1989 : 35.

4691 *Echtra Mac Echach Muigmedóin* = Stokes 1903.

4692 Ó Cathasaigh 1989.

4693 *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 134-143 ; *Cóir Anman* §§104 (CA2), 7 (CA1) = Arbutnot 2005 : II 101-104, 139-141.

4694 Cf. Ó hÓgáin 2006 : 58-60. Le poème la concernant est *La Lamentation de la vieille femme de Beare* (= Murphy 1956 : 74-83, 206-208).

4695 Cf. Ó hÓgáin 2006 : 116. La source principale concernant Corc Duibne est une version tardive de *l'Expulsion des Déssi* (= Hull 1958-1959)

4696 Sterckx 1997 : 44-49.

4697 Pour Buí : *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 40-41 ; Pour Buach : Bergin 1927 : 400, 404.

reflets de la racine \**bow-* « vache »<sup>4698</sup>, ce qui rappelle que Dáire et Donn sont les alias d'une même figure ancestrale aux affinités taurines. Sachant cela et au vu de la symbolique de la Caíllech Berri, plusieurs rapprochement peuvent être faits. Premièrement, Téa est, à travers son histoire l'éponyme, mais aussi la constructrice de Tara, de la même manière que la Caíllech Berri est associée aux constructions mégalithiques du folklore. Ensuite, nous avons vu dans le *dindshenchas* de Temair Luachra qu'il y avait une grande relation entre ce lieu, qui se trouve sur le territoire des population Érainn du Munster, et le bétail. Il s'ensuit que l'explication de Téa comme fille de Lugaid et femme d'Éremón, en tant que reine et éponyme de Tara, est en lien avec la figure de Buí, comme alias de la Souveraineté de l'Irlande, en lien avec Lug et, sans doute, Lugaid mac Ítha, et avec les Uí Néill dont Éremón est l'ancêtre ultime. A ce sujet, on remarquera que la rencontre de ce dernier et d'Ériu dans le *TMMEE* rappelle celle de la Caíllech avec Níall et les deux Lugaid par le motif de la figure de la souveraineté à l'apparence ambivalente, alors que Téa n'est pas nommée dans la partie de ce texte qui nous est parvenue. Il semble donc que le prototype de Téa ait été une figure de la souveraineté, dont les traditions sur Tephi/Thebe sont une évhémérisation.

Au vu de ce que nous venons d'établir, que faut-il penser de la première épouse d'Éremón, Odba, qui est également l'éponyme d'une colline ayant eu une fonction sacrée, puisqu'elle fut le lieu d'un *óenach*<sup>4699</sup> ? Comme nous l'avons vu son nom est celui de la colline à l'origine du nom de la ville de Navan, dans le Míde, comme Tara. Elle aussi semble avoir servi de tumulus funéraire préhistorique. Tous ces éléments ajoutés aux connexions généalogiques d'Odba en feraient donc une ancienne déesse de la Souveraineté locale, sans doute vue comme l'ancêtre divine d'une des tribus descendants originellement de Muimne, Luigne et Laigne ou de celle, originelle, des Uí Néill avant qu'ils ne s'emparent du site de Tara.

### 3. 3. L'interprétation mythologique générale de l'invasion milésienne.

Dans cette sous-partie, nous essayerons de dresser, à partir des données que nous avons collectées, une vue d'ensemble des éléments mythologiques qui forment, conjointement aux éléments ethno-politiques et généalogiques déjà évoqués, la structure même de cette invasion. Nous présenterons tout d'abord les principales théories mythologiques que les Fils de Míl ont inspirées. Puis, nous nous pencherons sur la symbolique globale de cette occupation de l'Irlande par rapport au cycle des invasions dans son ensemble. Cela nous permettra de mieux comprendre les parallèles existant entre cette invasion et celle de Partholón. Enfin, nous développerons les perspectives comparatistes de cette invasion, à travers un parallèle indo-latin.

---

4698 Ó Cathasaigh 1989 : 35.

4699 *DOG* s.v. óinach odba.

### 3. 3. a. Les Fils de Míl et les mythologues.

La première interprétation mythologique globale de la conquête milésienne de l'Irlande fut le fait de d'Arbois de Jubainville. Celui-ci voyait l'expédition des Fils de Míl comme étant issue du pays des morts, de l'Autre Monde, par comparaison avec la mythologie grecque qui fait d'Hellen, l'éponyme du peuple grec, un descendant de Prométhée et, par lui, des Titans relégués dans le monde des morts après leur défaite contre Zeus. Il identifie Bile à un Fomóire et considère donc que les mortels sont des descendants de cette race. En outre, pour lui, l'opposition entre les Milésiens et les Túatha Dé Danann est identique à celle entre Zeus et Prométhée, Íth ayant dans le rôle du second lors du partage de Mékoné. Il est vrai que, ces deux personnages interviennent en tant que juges de partages, avec des conséquences létales pour eux. Cependant, le parallèle entre Íth et le Titan grec s'arrête là<sup>4700</sup>.

De leur côté, les frères Rees ont vu les Milésiens comme équivalant aux huit dieux suprêmes védiques, les Ādityas, qui traversent les eaux sur un char amphibie fait pour huit passagers<sup>4701</sup>. Ces deux celtologues ont sans doute été frappés par le groupement par paires des naissances et le nombre des fils de Míl et de ces dieux indiens. Cependant, ce parallèle est illusoire, car le nombre originel de la fratrie irlandaise n'était pas huit et la généralisation du couplage de ces naissances découle peut-être d'une gémellité de son noyau originel pré-chrétien. Plus prometteuse est leur association de la province du Míde aux Milésiens et à la souveraineté<sup>4702</sup>.

Enfin, pour C. Sterckx, l'invasion milésienne représente l'achèvement du monde, prêt à recevoir la vie humaine en la personne des Milésiens qui concluent avec les dieux un accord : l'abandon de l'île par les seconds en échange du culte des premiers<sup>4703</sup>. Ces deux dernières visions de l'invasion milésienne nous semblent justes et complémentaires, mais elles présentent un écueil majeur. Aussi bien les frères Rees que C. Sterckx, présentent les invasions précédentes selon une interprétation plus ou moins fonctionnelle<sup>4704</sup>. Or, si, les invasions d'Irlande doivent être prises comme un mythe global, cela implique aussi une définition fonctionnelle de l'invasion milésienne. C'est ce que nous verrons dans notre essai de définition de cette invasion.

### 3. 3. b. La signification mythologique de l'invasion milésienne : aspects narratifs et fonctionnels.

De même que l'invasion des Túatha Dé Danann à travers les deux batailles de Mag Tured, la conquête de l'Irlande par les Milésiens nous semble être un mélange du mythe de la « Guerre

4700 Arbois de Jubainville 1884 : 230-240.

4701 Rees – Rees 1961 : 107, 372 n. 29.

4702 *Ibid.* : 132-133.

4703 Sterckx 2005a : I 6.

4704 Cependant, C. Sterckx ne donne pas d'interprétation fonctionnelle de l'invasion de Partholón et de celles qui la précèdent.



syneciste » et de celui de la « Bataille Finale ». Analysons tout d'abord les éléments qui se rattachent au premier.

Le premier d'entre eux est la rencontre entre une figure féminine appartenant à l'un des deux camps avec l'opposé. Nous avons vu que, dans le *CMT*, cette rencontre qui avait lieu entre Elatha et Ériu reprenait le motif de la séduction d'une femme par la beauté/l'or d'un chef adverse, qui avait comme conséquence finale de permettre à un représentant du camp du séducteur de diriger une communauté comprenant l'autre camp. Lors de l'invasion milésienne, les trois reines, en général, et Ériu, en particulier, reprennent ce rôle. Là, il n'est pas question d'une corruption par la séduction ou la richesse, mais d'une rencontre qui prend des allures de courtoisie, où les reines et, en particulier, Ériu vont recevoir, comme salaire de leur coopération, un paiement spirituel : le fait que leur nom soit l'un des trois de l'île, voire le principal. De plus, nous avons vu qu'un autre élément de ce motif était l'environnement aquatique de cette courtoisie qui permettait l'entrée, puis l'avantage politique du camp séducteur. Dans l'invasion milésienne, même si la négociation avec les trois déesses n'a pas lieu en contexte aquatique, c'est le cas de la pleine réalisation de cet accord, puisque le chant LXXII d'Amairgin, qui est une véritable courtoisie d'Ériu, a lieu durant la retraite des Fils de Míl au-delà de la neuvième vague, et permettra aux Milésiens de pénétrer en Irlande pour leur victoire finale sur les dieux.

Un autre aspect précédemment évoqué de la « Guerre syneciste » est le fait que cette guerre se termine par l'incorporation du camp de la troisième fonction dans celui représenté par les deux autres, au sens figuré, comme propre, par la fusion partielle ou totale des deux communautés. Dans le récit milésien, il y a une incorporation partielle de la communauté divine à celle des Hommes permettant à ceux-ci d'incorporer F3, à travers le mariage des Milésiens avec les filles des Túatha Dé Danann, qui est parallèle à l'accord alimentaire entre les Milésiens et le Dagda. À ce double accord, il faut ajouter le partage territorial de l'Irlande entre les Milésiens et les dieux. Si l'on prend l'ensemble de ces trois accords, ils se retrouvent dans ceux des deux victoires des Túatha Dé Danann. Lors de la victoire de ceux-ci contre les Fir Bolg, la reine déchue Tailtiu devient la femme d'un Túatha Dé Danann et les Fir Bolg sont repoussés dans les îles ou le Connacht. Dans le cas de la victoire des Túatha Dé Danann sur les Fomóire, les premiers sont repoussés dans l'Autre Monde et un accord agraire est trouvé. Pour ce qui est de l'alliance matrimoniale dans ce dernier cas, elle est anticipée au début du texte, entre Cían et Eithne. De plus, l'accord agraire ne semble concerner que Lug au final, tandis qu'il ne s'agit ici que du Dagda. De plus, l'ambiguïté de l'accord de Bres se retrouve dans celui du Dagda et dans celui du mariage avec les filles des Túatha Dé Danann, puisque les otages du premier et l'une des femmes du second sont des fauteurs de troubles à l'origine des conflits qui rythmeront l'histoire de l'Irlande. On remarquera que l'union totale des deux

communautés n'aura pas lieu, et que même si elles occupent un même territoire, l'Irlande, elles sont séparées par la limite entre la surface et le sous-sol de l'île, symbolisant la limite entre notre monde et l'autre. En effet, les peuples vaincus lors des deux batailles de Mag Tured, comme les Túatha Dé Danann face aux Milésiens appartiennent bien à F4- : les Fomoire le sont par nature, comme l'est le règne des derniers rois des Túatha Dé Danann, tandis que les Fir Bolg le deviennent dans leur défaite, même si elle a été caractérisée d'une manière proche de celle des Fomoire. De plus, nous avons vu que c'est la contiguïté de F3 et de F4(-) qui permet d'expliquer cette proximité et la double symbolique de ces éléments de la « Guerre syncéciste ».

Un autre motif appartenant à ce mythe et peut-être présent, sous une forme altérée, est celui des morts remarquables de membres des deux camps, durant ou après la guerre, et appartenant au motif identifié par G. Dumézil comme étant celui du « Décapité et du Morcelé ». En effet, même s'il n'y a pas de décapité ou véritablement de morcelé et, surtout, pas de morts véritablement décrites dans le camp des dieux irlandais, dans les versions de l'invasion milésienne qui nous sont parvenues, cependant, on se souviendra que, concernant la seconde bataille de Mag Tured, nous avons rapproché la mort de Míach de celle de Mimír et de Kvasir, dans le mythe syncéciste scandinave, et de celle d'Hostus Hostilius et de Mettius Curtius chez les Romains<sup>4705</sup>. Ici, comme dans le mythe scandinave, nous avons un sage (Mimír/Amairgin) associé à une figure royale négative (Hoenir/Donn), mais, comme dans la légende romaine, l'un des deux membres meurt lors d'une incursion guerrière dans le camp ennemi, ici symbolisée par le franchissement de la neuvième vague. Dans l'invasion irlandaise, il s'agit de la figure royale, Donn, qui meurt et non pas la figure du sage. En outre, alors que Mimír et Curtius sont, une fois morts, associés à des plans d'eaux – soit une surface aquatique entourée de terre – portant leur nom, inversement Donn est associé à une île – une terre entourée d'eau – portant son nom. Dans le cas des deux héros italiques, leurs tombes se situent en position frontalière, ce qui est également le cas de celle de Donn. Si l'on prend en considération la figure de l'autre éponyme du lac Curtius, Marcus Curtius, il s'agit d'un jeune guerrier qui va plonger volontairement dans le gouffre qui s'ouvre alors et qui est ensuite comblé par le lac. Or, É/Arannán, doublet partiel de Donn, connaît une situation parallèle, puisqu'il s'agit du plus jeune fils de Míl qui se porte volontaire pour régler une situation surnaturelle, à savoir la tempête magique des dieux, entraînant sa chute mortelle. Nous avons là une inversion dans la nature du phénomène surnaturel (vents aérien/gouffre chthonien), mais dans les deux cas de figure, nous avons une chute qui aboutit à la disparition d'un jeune homme. De plus, au lac Curtius qui se forme sur le gouffre correspond la tombe côtière du jeune milésien. Une analyse similaire peut être faite de la mort de Donn selon les *Dindshenchas* : il monte au mât pour conjurer l'adversité surnaturelle

---

4705 Cf. Chap. VIII. 4. 4.

des dieux puis, lorsqu'il redescend, il est frappé d'un mal mortel, pour finalement mourir englouti par les flots, ce qui amènera à son inhumation sur son île. De même, la mort d'Ír consécutive au franchissement d'une limite maritime et donnant lieu à l'éponymie de sa tombe insulaire est à rapprocher de ce motif indo-européen, d'autant plus que sa mort s'accompagne d'un jugement négatif de Donn concernant son acte, de la même façon que l'action de Mimír est jugée négativement par les Vanes et que celle de Míach l'est par Dían Cecht. Enfin, de même que les faits romains, des éléments de la figure de Kvasir peuvent se retrouver concentrés dans la figure du premier mort milésien en Irlande. Ainsi, Íth, qui est une figure royale couplée avec une figure sacerdotale en la personne d'un certain Ollam, est un parangon de sagesse qui est tué par les trois rois des dieux à cause de celle-ci comme Kvasir, dont ses meurtriers nains disent qu'il s'étouffa à cause de sa sagesse<sup>4706</sup>. De plus, similairement à Míach et à Kvasir, sa mort fait intervenir un aspect végétal/alimentaire, puisque le lieu de celle-ci, est une plaine côtière nommée Mag Ítha, ce qui peut aussi se comprendre comme signifiant « plaine à grain ». Mis à part cet aspect végétal/alimentaire, ces aspects comparés de la mort d'Íth se retrouvent également chez Donn. En effet, le Donn du folklore est souvent un sage et lors de l'affrontement des deux taureaux du Cycle d'Ulster, celui qui prend la place de Donn le sacrifié milésien, Finnbennach, est démembré à travers l'Irlande, ce qui rappelle le morcellement de Kvasir. Enfin, de même que la source de Sláine est liée, dans le *CMTC* comme dans le *CMT*, à des cairns élevés par des guerriers ennemis des Túatha Dé Danann, en hommage/vengeance de la mort d'un de leur guerrier, on peut faire le parallèle avec les traditions concernant Tech Duinn et la résidence de Donn Fírinne où les Hommes ont l'obligation d'y apporter des pierres. Un argument décisif concernant la proximité de ces lieux et de leurs éponymes est que, à l'inverse de la source de Sláine, qui empêche la mort de ceux qui s'y trouvent plongés, Tech Duinn et Cnoc Fírinne sont des séjours des morts.

Concernant le parallèle entre la conquête milésienne de l'Irlande et le mytheme de la « Bataille Finale », celui-ci nous a été suggéré par P. et A. Sauzeau<sup>4707</sup>. Si l'on compare l'invasion Milésienne à la typologie d'O'Brien et à l'analyse que nous avons faite des deux batailles de Mag Tured en rapport avec ce mytheme, nous pouvons déjà signaler que le critère XII (la fin d'un Âge d'Or) est l'élément le plus pertinent dans le rattachement de l'invasion milésienne à ce mytheme, puisqu'elle met un terme aux temps mythologiques de la sociogonie, celui des dieux, pour laisser place à la domination des Hommes avec tous ses défauts, comme annoncé dans la prophétie de la Morrígan. Le fait que les trois rois des Túatha Dé Danann sont de mauvais rois pour avoir assassiné Íth, figure étrangère devant les remplacer par sa Vérité, semble être un mélange altéré des critères I (la figure

---

4706 Cf. n. 3346.

4707 Sauzeau – Sauzeau 2017 : 285.

royale étrangère à la communauté), II (accession à la royauté par défaut ou par ruse), III (camp du prédécesseur traité durement) et VI.2 (les descendants du prédécesseur sont envoyés en exil). Le critère IV (constructions royales) peut être compris comme étant représenté ici par l'ensemble des constructions réalisées par les Milésiens au cours de leur victoire et, éventuellement, les différents creusements de bassins qu'ils font à la suite du second débarquement dans le *TMMEE* ou l'établissement des tertres des morts Milésiens/demeures des dieux pendant et après la conquête de l'Irlande<sup>4708</sup>. Le critère V (amitié avec les ennemis du camp des « Bons ») n'est pas véritablement vérifiable, si ce n'est que les Fomóire combattent là aux côtés des dieux. Les meneurs de l'expédition milésienne vérifient les critères VII (le meneur des ennemis du souverain oppresseur est de la famille du roi déchu), VIII. 2 (le meneur des ennemis du souverain oppresseur trouve refuge à l'étranger), en particulier dans la figure de Lugaid mac Ítha. La trêve qui permet de préparer la Bataille Finale (critère IX) peut être comprise comme étant la suspension des hostilités demandée par les trois rois à travers le jugement rendu par Amairgin. Or, celle-ci est traîtreusement remise en question par la tempête suscitée par les dieux pour détruire les Milésiens, qui aboutit simplement à la défaite des dieux et à la destruction d'une partie de l'expédition, dont le lieu de sépulture deviendra une destination des défunts humains. Dans le *CMT*, Rúadan tente de détruire traîtreusement un atout offensif des dieux, ce qui aboutit simplement à sa mort et à la destruction d'un atout défensif des Túatha Dé Danann, celle de leur source de santé. Ce parallèle se voit conforté par celui établi précédemment entre la source de Sláine et Tech Duinn/Cnoc Fírinne. De même, si, durant la trêve, l'action traîtresse de Rúadan a pour répondant positif l'ambassade du Dagda auprès des Fomóire qui le contraignent à une action physiquement difficile pour lui sous peine de mort, on peut voir l'équivalent de cette ambassade dans le jugement demandé par Amairgin lors de la rencontre des trois rois : ils l'obligent à une action stratégiquement contraignante sous peine de mort. Notons au passage que le Dagda rencontre la Morrígan et la fille d'Indech, avant et après cette ambassade, et que ces deux femmes lui promettent son aide, alors qu'Amergin et les Milésiens rencontrent les trois reines des Túatha Dé Danann avant leur rencontre avec les trois rois et qu'Ériu intervient en faveur d'Amairgin et des siens à la suite de celle-ci<sup>4709</sup>. Concernant le critère X (personnage au regard maléfique), nous avons vu que Mac Cuill, le principal membre de la triade royale avait une nature proche de celle de Balor, et que l'inimitié qui le liait à Lugaid était

---

4708 Rappelons que le creusement du fort de Bres dans le *CMT*, surtout représenté par les travaux de creusement de celui-ci par le Dagda, est lié à la nécessité de l'approvisionnement alimentaire de ce dernier. De même, le creusement des plans d'eau dans le *TMMEE* et l'établissement des demeures des dieux dans le *DGS* sont liés également à l'alimentation des Milésiens.

4709 Cette remarque impliquerait qu'un équivalent inverse de la rencontre d'Elatha et d'Ériu dans le *CMT* soit celle du Dagda et de la fille d'Indech, puisqu'il y a séduction d'une jeune fille du camp opposé qui va donner à son séducteur un avantage stratégique, dans un contexte aquatique. Cependant, le motif semble là altéré puisque cette séduction se fait au terme d'un affrontement et n'implique en rien les autres motifs observés en rapport avec Ériu.

comparable à celle de Lugh vis-à-vis de Balor. Le critère XI (caractère cataclysmique de la Bataille Finale) est vérifié, du moins du côté des Túatha Dé Danann, à travers les conséquences pour ceux-ci de la bataille de Tailtiu.

D'autres motifs ne faisant pas partie de la typologie d'O'Brien sont également récurrents entre le *CMTC*, le *CMT* et l'invasion milésienne. Celui de l'attaque d'une triade de déesses ou de la principale d'entre elles, en particulier au moyen de magie, avant l'affrontement final entre les deux armées, est là présent à travers la bataille du Sliab Mis, menée par Banba ou Ériu, au moyen de troupes illusoires. Nous avons déjà signalé le parallèle entre l'ambassade infructueuse des poètes des Túatha Dé Danann dans le *CMTC* et celle d'Amairgin dans le *TMMEE*, de même que l'inversion entre le motif de la source guérisseuse et celui de l'île des morts. Il semble donc que nous avons bien là, dans l'affrontement entre les dieux et les Milésiens, un reflet fortement déformé, par rapport à l'ensemble formé par les deux batailles de Mag Tured, du mytheme de la « Bataille Finale », mais qui reste encore reconnaissable.

En ce qui concerne l'interprétation fonctionnelle générale de cette invasion, celle-ci appartient clairement à F4(+). Les quatre principaux milésiens que sont, si l'on omet leurs doublets, Íth/Donn, Éremón, Amairgin et Lugaid sont tous des figures appartenant à la quatrième fonction dans son aspect positif, comme nous avons pu le découvrir<sup>4710</sup>. De plus, comme établi par C. Sterckx, le thème général de cette invasion est l'arrivée du genre humain sur une Irlande qui n'attend plus que leur souveraineté, car c'est bien de cela qu'il s'agit essentiellement dans le récit de l'invasion milésienne : l'établissement de l'occupation humaine souveraine de l'Irlande. Celle-ci va cumuler de façon transcendante les différentes fonctions qui ont été dégagées lors des précédentes invasions. Le double débarquement des Fils de Míl les voient vaincre les Túatha Dé Danann aussi bien au niveau juridico-sacerdotal (F1) que militaire (F2), avant qu'ils ne garantissent la perpétuation de leur race et leur sécurité alimentaire par des traités (F3). L'idée de transcendance humaine qui vient surpasser le pouvoir des dieux peut sembler paradoxal, mais il existe au sein de ce récit à travers l'exercice de la vérité (*fir*). Celle-ci peut être définie comme le plus haut niveau de réalité : le fait d'énoncer un fait véridique le rend réel, montrant ainsi l'essence transcendante de ce concept<sup>4711</sup>. Même si la vérité est une idée dont nous avons déjà vu l'application dans les royaumes des Fir Bolg et des Túatha Dé

---

4710 Le cas de Íth/Donn et de leurs doublets, plus ou moins partiels, peut sembler différent au premier abord : comment considérer positivement dans F4 une incarnation du caractère mortel de l'espèce humaine ? P. et A. Sauzeau (2017 : 290 n. 84) proposent de voir la nature positive de ce personnage dans l'accueil par ce seigneur des morts de sa descendance, les Hommes, ou bien dans la nature même de la mort, vue comme une nécessité cosmique.

4711 Dillon 1947. En ce qui concerne le mytheme de l'émergence de la souveraineté humaine suite à une défaite des dieux, un parallèle scandinave a été découvert par Jean Haudry (1996) dans la *Gesta Danorum* (III = Troadec 1995 : 104-105), où les dieux, menés par Odin, Thor et Baldr sont vaincus par les hommes, récit qu'un commentaire de Saxo Grammaticus certifie comme authentique. Le fait qu'une interprétation chrétienne du terme de « dieu » soit donnée par le même auteur serait là une indication d'une absence d'altération évhémériste dans ce récit.

Danann, elle est ici fondamentale dans le récit de la conquête milésienne. Par son jugement et ses conséquences, Íth met en marche les événements qui mèneront à la conquête de l'Irlande<sup>4712</sup>, mais c'est surtout Amairgin qui illustre le mieux cette idée. Lui aussi va rendre un jugement véridique qui va donner la victoire aux Milésiens à cause des manœuvres déloyales des Túatha Dé Danann. À ce sujet, on remarquera que les jugements d'Amairgin sont désignés comme étant les premiers d'Irlande, alors que d'autres invasions ont également connu d'autres procédures juridiques. Certes cela peut être compris comme signifiant qu'il s'agit des premiers jugements humains qu'a connus l'île, mais le caractère étiologique anachronique du processus juridique au sein de cette invasion peut aussi être vu comme l'exemplarité même du lien fondamental entre vérité et jugement. De plus, le caractère transcendant d'Amairgin apparaît dans le poème LXIX où sa déclamation lui fait incarner toutes les formes de l'être, allant même jusqu'à proclamer qu'il est lui-même un dieu, se mettant ainsi sur le même plan que ses adversaires<sup>4713</sup>. De même, lorsqu'Ériu demande à Amairgin que son nom soit le principal de l'île, ce qui deviendra réalité, elle lui reconnaît le même pouvoir du langage véridique que celui que son mari avait craint chez Íth<sup>4714</sup>. De la même manière, nous avons vu que c'est à travers la parole inspirée du poème LXXII qu'Amairgin fait par l'éternité imaginaire du pouvoir des mots la conquête de l'Irlande<sup>4715</sup>. À côté de cela, nous avons bien montré que toute l'action des Túatha Dé Danann durant cette invasion était en accord avec le pôle opposé de F4+, ce qui vient renforcer l'identification fonctionnelle des Milésiens avec ce dernier.

Le caractère transcendant et créateur de l'invasion milésienne, qui enclenche ainsi quasiment une nouvelle cosmogonie, un réagencement du monde, est bien illustré par le fait que les Milésiens s'approprient l'Irlande, décrite avant leur victoire comme un Autre Monde, permettant ainsi l'accueil de l'humanité. Les deux dimensions doivent être séparées pour que l'humanité puisse s'installer. C'est ce qui explique que l'un des premiers actes des Milésiens en Irlande va être d'élever des tombes pour leurs morts en Irlande, ce qui rejoint l'idée de séparation du monde des dieux de celui des mortels, à travers la relégation des premiers dans les tumuli du *sídh*. Le contact entre les deux mondes était maintenu à travers la pratique religieuse qui semble avoir été instituée à travers la partie alimentaire du dossier ayant impliqué le Dagda. Cette idée même d'une séparation des deux dimensions pour laisser la place au développement de l'espèce humaine est sans doute une idée très ancienne puisque nous la retrouvons dans l'*Apocryphe Bulgare*.

Pour Scowcroft, l'une des preuves du caractère artificiel des invasions d'Irlande était la séquence d'émergence de lacs ou de rivières, de défrichements de plaines et de constructions de forteresses

---

4712 Carey 1995b : 55-56.

4713 *Ibid.* : 57.

4714 *Ibid.* : 58.

4715 *Ibid.* : 59.

qui se répètent de manière sérielle simplement au niveau des invasions de Partholón, Nemed et des Milésiens, qui devaient être les trois premières créées<sup>4716</sup>. Cependant, plusieurs détails viennent infirmer la proposition de Scowcroft, tout en renforçant notre hypothèse d'une invasion pré-chrétienne labellisée F4+. En effet, dans sa description des éléments paysagers qui viennent à l'existence durant ces trois invasions, Scowcroft fait deux erreurs. Seules l'invasion de Nemed et celle des Fils de Míl comprennent des constructions de forteresses, tandis qu'il oublie que la dernière invasion est en plus marquée par la construction de routes royales. Il y a un schéma qui se répète, mais en accumulant de nouveaux éléments. Nous avons vu que les défrichements de plaines et l'apparition des lacs et des rivières pouvaient renvoyer à une symbolique cosmogonique propre à la première invasion suivant le Déluge, que la création de forteresses était la préparation des lieux du pouvoir politique qui naîtrait à partir du peuplement des Fir Bolg. Enfin, le motif des routes qui vient s'ajouter à la liste pour les Milésiens est multiples fois en lien avec F4+. Nous avons vu, à travers Éremón et Amairgin, les deux constructeurs de ces chaussées, que la quatrième fonction touchait aux concepts de communication et d'espace. En outre, ces routes ont un aspect souverain prononcé, comme le montre le mythe d'apparition des routes royales de l'*Airne Fíngen*. Il y a donc, avec l'aspect souverain totalisant de la construction de forteresses sur l'ensemble du territoire par les douzes meneur de l'invasions, une tonalité souveraine F4+ dans ces constructions.

Enfin, cette idée de souveraineté transcendante qui caractérise cette invasion est symbolisée par le lieu par excellence de son exercice : Tara. En effet, les *Dindshenchas*, repris par la tradition du *LGÉ*, font de ce site royal un lieu essentiel de l'histoire de l'Irlande. Avant son nom de Temair, Tara fut connu sous quatre autres noms, un pour chaque invasion à partir de celle de Nemed où l'un de ses compagnons défricha cette colline qui était un bois, un lieu sauvage avant cela. Elle est en somme le point focal qui transcende les différentes invasions post-diluviennes. En outre, nous avons bien vu que l'étymologie de Tara était en lien avec l'idée d'un « lieu sacré » retranché du monde profane mais « humanisé », donc appartenant nécessairement à F4+<sup>4717</sup>. De même, le parallèle évoqué entre la division implicite de l'Irlande en douze parties réparties entre douze chefs et les douze mois de l'année évoque également une symbolique de totalité transcendante. En effet, le cycle annuel est le reflet microcosmique du cycle universel dont le mythe des invasions d'Irlande est le reflet sociogonique, où chacune des invasions est liée à une fonction ou à l'une de ses subdivisions, mais aussi à une province<sup>4718</sup>. Il s'ensuit que cette division en douze de l'Irlande représente, par la transposition du symbolisme annuel au niveau cosmographique, l'ensemble de ce cycle cosmique à

---

4716 Scowcroft 1988 : 33.

4717 Inversement, avant son défrichement, Tara n'appartenait pas au monde profane, en tant que lieu sauvage, donc lié à F4-. L'aspect transcendant et divin de Tara est également reconnu par les frères Rees (1961 : 146-163) comme étant l'image du cosmos des dieux par opposition aux forces chaotiques et démoniaques.

4718 Cf. Chap. suivant.

la manière de la province du Míde qui rassemble en elle un morceau de chacune des quatre autres provinces.

Il apparaît donc que la conquête de l'Irlande par les Milésiens reflète, à travers son appropriation des myèmes de la « Guerre syneciste » et de la « Bataille Finale », la caractérisation de ses principaux acteurs et de leur mode d'action, une invasion marquée du sceau de la quatrième fonction qui vient parachever le cycle fonctionnel des invasions d'Irlande. Or, de même que la F4+ est profondément associée à sa face opposée au sein même de cette invasion, l'invasion milésienne possède des parallèles avec les trois premières invasions irlandaises, celles représentant F4-.

### 3. 3. c. Les parallèles entre l'invasion milésienne et les trois premières occupations de l'Irlande.

Des liens existent entre les invasions antédiluviennes et celle des Milésiens. Le premier lien est le fait que les figures proches de Banba et d'Ériu interviennent dans ces deux moments de l'histoire de l'Irlande. La première fait clairement référence, dans le récit milésien, à sa survie lors du Déluge, tandis que la seconde sauve implicitement la plupart des Fils de Míl de la noyade, suite au chant d'Amairgin. En effet, le deuxième débarquement peut être vu comme un déluge microcosmique. De même, on peut faire un parallèle entre la mort de Ladra, pilote de l'expédition de Cessair et celle d'É/Airech et d'É/Arannán, fils de Míl ayant des fonctions nautiques. En outre, on remarquera le caractère négatif des trois reines des Túatha Dé Danann, similaire à celui de Cessair et de ses suivantes. Enfin, nous verrons dans le dernier chapitre, qu'Amairgin, l'un des Milésiens ayant le rôle principal dans cette invasion, est comparable à Fintan mac Bóchra, le seul survivant des invasions antédiluviennes.

En ce qui concerne les Fomoíre, le fait qu'ils apparaissent aux côtés des Túatha Dé Danann, qui se confondent presque avec eux, en tant qu'opposants aux nouveaux arrivants rappelle leur opposition à Partholón, où là encore des figures féminines telluriques intervenaient et étaient finalement maîtrisées par les nouveaux arrivants.

Enfin, en ce qui concerne le peuplement de Partholón, de multiples liens existent entre les deux invasions. Nous avons déjà vu qu'Íth a très bien pu être l'ancien nom de Partholón et que cette homonymie devait être en lien avec celle existant entre les noms de quatre fils de Partholón et ceux d'Éber Finn, doublet tardif et partiel d'Íth. Ensuite, de même que le peuple de Partholón est formé de défricheurs serviles, l'expédition milésienne est toujours accompagnée d'un groupe de serviteurs ayant eu pour principal rôle de défricher de nouvelles plaines et d'en être les éponymes. Parmi les éponymes de plaines, celui de Mag Fea est particulier, puisqu'un éponyme à la fois partholonien et milésien est donné à cette plaine. Dans le premier cas, il s'agit du premier mort de cette invasion en



Irlande, dans le second cas, il s'agit du défricheur de cette plaine. Or, ces faits se superposent avec la figure éponymique d'Íth, puisque ces deux invasions font le lien entre les deux figures portant ce nom via les plaines de Mag Ítha qui leur sont liés. Là, à l'inverse des deux Féa, c'est l'Íth partholonien qui défriche la plaine, tandis que son homonyme milésien lui donne son nom par sa mort qui est la première de son peuple en Irlande. En outre, nous avons également vu que Féa avait des alter-egos bovins et aquatiques. Or, des doublets d'Íth, comme Donn et Dáire, sont également en lien avec le symbolisme bovin. Le parallèle avec Donn est d'autant plus important que sa mort, comme celle d'Ír – autre doublet d'Íth –, a une nature diluvienne, ce qui, ajouté à son union avec Díl, lui donne des liens clairs avec ce Féa bovin.

En outre, à la suite d'autres comparatistes, nous avons mis en parallèle l'action terraformatrice de Partholón avec celle du roi indien Pr̥thu. Si Íth est bien le nom d'origine de Partholón, alors le lien avec ce roi indien est encore plus étroit. En effet, nous avons vu que le nom d'Íth était formé sur l'une des désignations de la Terre, en tant que pourvoyeuse d'abondance, alors que celui de Pr̥thu était le masculin de Pr̥thvī, désignation de la Terre en tant que « Large ». De plus, Pr̥thu est désigné comme le premier roi humain louangé au moment de sa consécration, alors qu'Íth, de par sa louange de l'Irlande, aurait pu être consacré roi.

Ensuite, de même que plusieurs membres de l'invasion de Partholón, certains serviteurs milésiens sont liés à des activités humaines de base, comme l'allumage du feu domestique, la création de pièges et le rasage. À ce sujet, on remarquera que, similairement aux Partholoniens, les Milésiens se nourrissent de gibiers et de pêche, lors de leur second débarquement.

Un autre lien existant entre Partholón et cette invasion tient à certaines généalogies des Cruithne qui le nomment comme leur ancêtre. En effet, un fils de Partholón, Lacht, est le grand-père de l'éponyme de ce peuple. Ceux-ci sont, similairement aux Partholoniens, les vainqueurs d'un peuple évoquant les Fomóire. Enfin, les Cruithne qui restent à Bregmag après le départ de leur peuple pour l'Écosse sont crédités de l'introduction de pratiques magiques du même ordre que celles dont sont crédités certains membres de l'invasion de Partholón.

Cependant, ce lien des Cruithne avec l'invasion de Partholón ne se limite pas à ces caractéristiques, mais il ressort également que certains des événements les plus importants du peuplement partholonien se situent en Ulster, c'est-à-dire partiellement en territoire Cruithne<sup>4719</sup>. Cela ne peut se comprendre que si les créateurs du mythe des invasions d'Irlande avaient à l'esprit l'hétérogénéité originelle des Cruithne par rapport aux autres habitants de l'Irlande. Les Cruithne auraient été caractérisés F4- et auraient été liés à l'invasion de Partholón, tout en influençant cette tradition.

---

4719 Cf. Les notes géographiques du chap. IV concernant des lieux se trouvant dans la partie orientale de l'Ulster.

Il ressort de tout cela que les trois premières invasions, de nature F4-, ont bien des liens indirects avec l'invasion milésienne, en particulier celle de Partholón, comme on pourrait l'attendre du fait des liens antithétiques entre les concepts qu'ils représentent, la servitude et la souveraineté. Aux multiples arguments que nous avons présentés en faveur de la nature F4+ de l'invasion milésienne, nous ajouterons un dernier qui nous montrera que cette (demi-)fonction se retrouve au sein même du schéma narratif de l'invasion milésienne, ce qui confirmera à la fois l'existence de celle-ci et l'ancienneté de la structure du récit de ce peuplement.

### 3. 3. d. La démonstration de l'origine indo-européenne du schéma narratif de l'invasion milésienne et de sa nature quadrifonctionnelle à travers la comparaison avec les biographies de Bhīṣma et Romulus.

N. J. Allen, étudiant en parallèle Bhīṣma et Romulus, deux figures représentant F4+ au sein de séries fonctionnelles<sup>4720</sup>, a montré par la suite que leurs biographies respectives étaient organisées selon une logique quadrifonctionnelle pentadique<sup>4721</sup>. Si l'on considère que l'invasion des Fils de Míl représente F4+ au sein de l'ensemble formé par les invasions d'Irlande, on peut faire l'hypothèse d'une articulation similaire du récit de ce dernier peuplement mythique. Pour vérifier cela, nous allons reprendre les parallèles proposés par Allen chez Bhīṣma et Romulus, dans leur ordre fonctionnel ascendant et examiner le récit de l'invasion milésienne à la recherche d'équivalents.

Le premier événement fonctionnel de la biographie de Romulus considéré par Allen est son action fondatrice quand rivalisant avec Rémus, il prend les auspices<sup>4722</sup>. Pour Bhīṣma, il s'agit de son séjour, peu après sa naissance, chez sa mère Gangā, la déesse du Gange, qui lui donne une excellente éducation dans l'Autre Monde, et il ne revient chez son père qu'au moment de l'adolescence<sup>4723</sup>. Notre auteur considère que ces deux moments sont liés à F4+ : le premier, car la prise des auspices est une activité en lien avec le monde divin<sup>4724</sup> ; le second, car il y a justement un séjour du héros dans cette dimension<sup>4725</sup>. Cependant, notre auteur oublie deux points communs à ces deux événements. Tout d'abord, les deux héros sont associés à leur(s) frère(s) jumeau(x) : Romulus l'est avec Rémus, tandis que Bhīṣma l'est avec ses frères aînés qui, avec lui, représentent les incarnations des huit Vasu pour une faute s'étant déroulée dans leur vie antérieure divine. Ensuite, Rémus, comme les frères de Bhīṣma vont être tués : le premier, pour avoir franchi la limite

---

4720 Le premier au sein de celle des généraux du mauvais camp du *Mahābhārata*, les Kaurava, et le second dans celle des rois de Rome.

4721 Allen 2005a.

4722 *Ibid.* : 31. Tite-live, *Histoire romaine*, I 7 2 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I 86 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, IX 4-7.

4723 Allen 2005b : 33. *Mahābhārata*, I 94 31.

4724 Allen 2005b : 31.

4725 *Ibid.* : 33.

sacrée (*pomerium*) tracée par Romulus, sera tué par celui-ci ou l'Etrusque Celer<sup>4726</sup>, tandis que les seconds sont noyés par leur mère Gangā<sup>4727</sup>. On remarquera que ces deux ensembles de morts au début des biographies de Romulus et Bhīṣma ressemblent à plusieurs éléments tournant autour de la figure du premier mort d'Irlande. Comme dans le cas des frères de Bhīṣma plusieurs milésiens meurent dans les eaux, là marines, à cause de l'action d'une ou plusieurs déesses<sup>4728</sup>. De même, comme dans le cas de Remus, Ír meurt du fait de la désapprobation de Donn, qui a valeur de malédiction, donc indirectement par celui-ci. De même, les morts d'Íth, de Donn, Bile, É/Airech et É/Arannán se situent après qu'ils aient franchi la limite aquatique des neuf vagues<sup>4729</sup>. De plus, les morts de Rémus et des frères de Bhīṣma ont un rapport avec un acte de fondation ou une naissance. Le franchissement de la neuvième vague et les poèmes déclamés dans ce contexte par Amairgin ont un caractère cosmogonique que nous détaillerons dans le chapitre suivant<sup>4730</sup>. De plus, certaines de ces morts surviennent alors qu'ils sont en hauteur ou consécutivement à cette posture, dans une attitude de repérage de signes atmosphériques, similaires en cela aux signes aviaires censés montrer la volonté des dieux romains à Rémus peu avant son décès<sup>4731</sup>. Enfin, nous avons vu que la relation entre la plupart des décédés et Amairgin, le Milésien qui évite le naufrage total de l'expédition, était fraternelle, voire quasi-gémellaire dans le cas de Donn et d'Amairgin. Au vu des différents parallèles entre ce passage du récit irlandais et les biographies indo-latines, nous pouvons considérer que le premier est bien l'équivalent des seconds et qu'il est donc de nature F4+

---

4726 Tite-Live, Histoire romaine, I 7 3-4 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, I 87 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, X 2.

4727 *Mahābhārata*, I 92 44.

4728 C'est implicitement parce qu'il a mal parlé à Ériu que Donn est noyé, tandis que dans le *TMMEE*, il est bien dit que Scéne meurt à cause de l'action des déesses.

4729 J. Carey (2010 : 329) compare justement la mort de Remus, qui saute au-dessus du sillon creusé par son frère en une offense dirigée contre celui-ci, et celle de Donn qui a lieu après ses *hubristic words* et juste avant le second débarquement.

4730 On notera au passage que C. Sterckx (2011a : 58-61) a rapproché indirectement ce motif de la neuvième vague de la naissance de Bhīṣma et de la mort aquatique de ses frères.

4731 On remarquera que l'Aventin, la colline romaine où Rémus prend les auspices et sera ensuite enterré possède plusieurs points communs avec les îles sur lesquelles Ír et Donn sont enterrés. L'Aventin ne fait pas partie de l'enceinte de la Rome primitive, elle est en dehors de son « monde » et, même après son inclusion dans les limites de l'Urbs, reste considérée comme un point de passage pour l'assimilation des peuples et des cultes étrangers (Cornell 1995 : 263-264) de la même manière que les îles irlandaises sont des portes sur « l'Autre Monde ». De plus, elle est située à la périphérie sud-ouest de Rome, la même orientation que dans le cas Irlandais. Enfin, les deux principales explications du nom de l'Aventin, le font venir soit d'*aves* (oiseau) à cause de la prise des augures par Rémus depuis cette colline, vue par Servius comme étant celle des oiseaux inauspiciose, soit comme venant d'un roi des habitants autochtones de Rome, Aventinus, mort et enterré là (Servius, *Commentaires sur l'Énéide de Virgile*, VII 657). On remarquera que le lien entre la colline et des oiseaux inauspiciose nous rappelle la symbolique aviaire négative des Túatha Dé Danann, qui est également présente dans une source fragmentaire de l'invasion milésienne. Enfin, de même que les morts de Donn et d'Ír sont en lien avec des croyances concernant le devenir des morts irlandais, la mort de Rémus est à l'origine des Lémuria, la fête romaine durant laquelle les spectres (*lemures*) étaient exorcisés des maisons, et qui fut instituée pour apaiser l'âme de son frère (Ovide, *Fastes* V 421 ss.). La date de cette fête – qui se déroulait les 9, 11 et 13 mai – est également proche de celle de l'arrivée des Milésiens en Irlande.

L'événement représentant F1 chez Romulus est l'établissement des lois et rituels (*sacra*) romains<sup>4732</sup>. Chez Bhishma, il s'agit de sa fonction de guru lorsque agonisant sur le champ de bataille, il transmet les leçons reçues pendant son enfance à Yudhistira, l'aîné des Pāndava<sup>4733</sup>. En Irlande, le passage de la neuvième vague est précédé du jugement d'Amairgin quant à la possession de l'Irlande, mais nous avons vu que le deuxième débarquement était suivi d'un deuxième jugement sur la partition de l'héritage de Donn mis en parallèle avec celui des trophées d'une chasse. De la même manière, Íth se signale par le rendu d'un jugement.

La phase représentant la fonction guerrière chez Romulus est l'ensemble des guerres victorieuses qui suivent la mort du co-souverain sabin Titus Tatius<sup>4734</sup>. Chez Bhishma, il s'agit de son duel longuement décrit avec Parasurāma, où, après plus de vingt jours de combats infructueux, ils décident de faire la paix<sup>4735</sup>. Chez les Milésiens, il s'agit des phases guerrières successives qui suivent le second débarquement.

En ce qui concerne F3, rappelons tout d'abord que le moment de la vie de Romulus qui lui correspond est la version romaine du mytheme de la « Guerre syncrétique » : l'enlèvement des Sabines, la guerre qui s'ensuit, la paix qui la termine avec l'union des Romains et des Sabins et le partage de la royauté entre Romulus et Titus Tatius<sup>4736</sup>. Le parallèle indien relevé par Allen à l'enlèvement des Sabines est l'enlèvement de trois princesses par Bhishma, pour fournir des épouses à l'un de ses frères, dont l'une est relâchée par ce dernier, car elle est promise à un autre prince, mais elle est rejetée par celui-ci. Voulant se venger de Bhishma, elle demande alors au guru de celui-ci, Parasurama, de l'affronter<sup>4737</sup>. On remarquera qu'en Irlande, la rencontre entre les trois déesses, menée par Amairgin sous la forme d'une courtoise, peut faire penser aux faits indiens. De plus, dans le *TMMEE*, la seconde rencontre pacifiée entre les trois reines et les Milésiens suit le schéma indien : deux d'entre elles se montrent favorables aux Milésiens, tandis que la relation avec la dernière, Ériu, se termine dans l'hostilité, qui sera suivie de la bataille de Tailtiu. De même, l'action d'Éremón en tant que marieur, après l'accord avec les dieux d'Irlande, semble relever de faits similaires, là sous l'optique plus générale de la perpétuation des Milésiens. De la même manière que l'hostilité d'Ériu est surtout tournée vers Éremón dans le *TMMEE*.

---

4732 Allen 2005b : 31. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 8 7 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 4-29 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XXII.

4733 Allen 2005b : 34. *Mahābhārata*, XII 50-352, XIII 1-152.

4734 Allen 2005b : 31. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 15 5 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 54-55 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XXIV 2-3, XXV.

4735 Allen 2005b : 34-35. *Mahābhārata*, V 172-186.

4736 Allen 2005b : 31. Cf. n. 3355.

4737 Allen 2005b : 34. *Mahābhārata*, I 94 41, I 96, I 106 14.

F4- est représentée chez Romulus par sa phase « tyrannique » : suite à la mort de Titus Tatius<sup>4738</sup> et à l'expansion territoriale de Rome, Romulus s'entoure d'une garde de trois cents soldats, les *celerēs*, et gouverne par édits, amenuisant ainsi le pouvoir du sénat<sup>4739</sup>. Chez Bhīṣma, il s'agit de son ralliement aux Kaurava, en tant que maréchal, qui tranche par rapport aux autres phases de sa vie par son association avec le mal<sup>4740</sup>. En Irlande, il s'agit de l'hégémonie finale d'Éremón, après la mort d'Éber Finn, qui doit au final faire face à la révolte des siens, dont Amairgin. En outre, de même que les *celerēs* sont un corps armé portant le nom de Celer, un Étrusque, meurtrier de Rémus dans une des versions de sa mort, Éremón, à travers son alter-ego F4- fir bolg Crimthann, accueille les Cruithne, un peuple guerrier d'origine étrangère qui, comme nous l'avons vu, est plutôt connoté F4-<sup>4741</sup>.

Au sujet de cette dernière fonction, N. J. Allen remarque que Romulus a plusieurs points communs avec Servius Tullius, le roi F4- de la série fonctionnelle royale romaine<sup>4742</sup>. De la même manière, nous avons montré que l'invasion des Fils de Míl avait de nombreuses similarités avec les invasions F4-, en particulier avec celle de Partholón, que nous avons justement rapproché de Servius Tullius.

Il semble donc que l'invasion milésienne, telle qu'elle nous est parvenue, en particulier autour des actions d'Amairgin et Éremón, les deux seuls fils de Míl couplés avec Donn, puisse s'organiser selon une structure pentadique quadrifonctionnelle, similaire à celle qui organise les biographies de Romulus et de Bhīṣma. Cependant, les multiples altérations qu'a subies le récit milésien empêche d'en donner une vision comparative aussi précise que celle établie par N. J. Allen pour Romulus et de Bhīṣma. Il n'empêche que notre élargissement de sa comparaison au matériel irlandais nous permet d'établir la validité de cette organisation au sein de notre récit et, donc, son caractère F4+.

---

4738 Notons au passage que la co-souveraineté de Titus Tatius avec Romulus et celle d'Éber Finn avec Éremón se termine par la mort des premiers. Cependant, nous avons bien vu que, aussi bien la figure d'Éber Finn que la division politique qu'il va co-fonder, sont tardives. Cependant, l'idée même d'une co-souveraineté transitoire suivant originellement la victoire des Fils de Míl ne peut pas être totalement écartée. D'un autre côté, on peut envisager la co-souveraineté de Titus Tatius et Romulus, enterinée par l'officialisation de l'union entre les Romains et les Sabines, comme ayant eu comme équivalent irlandais la co-souveraineté sur l'Irlande entre les Milésiens et les dieux, enterinée par l'union des premiers avec les filles des seconds. Là, il y aurait eu distinction spatiale de cette co-souveraineté et elle ne se serait pas effacée par la mort du roi des dieux après leur exil.

4739 Allen 2005b : 31. Tite-Live, *Histoire romaine*, I 15 5 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II 56 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, XXVI 1-2, XXVII.

4740 Allen 2005b : 34. En particulier lorsqu'il se décrit comme « esclave de la richesse » (*Mahābhārata*, VI 41 36) pour justifier son choix. Le thème de l'esclavage est particulièrement lié à F4-.

4741 Le fait que Celer soit le meurtrier de Rémus le met aussi en équivalence avec les Túatha Dé Danann qui tuent Donn par leur magie et qui appartiennent eux aussi à F4- dans cette invasion. Le rôle perturbateur des épouses divines des Milésiens et des otages laissés par les Túatha Dé Danann en Irlande pourrait aussi être compris, dans cette logique, comme étant équivalent aux *celerēs*.

4742 Allen 2005b : 28.

Nous avons pu voir, à travers ce chapitre, que l'invasion des Fils de Míl, la dernière de la sociogonie irlandaise, était beaucoup plus complexe que les précédentes. Cette complexité tient à plusieurs éléments. Tout d'abord, le grand nombre de versions du récit de ce peuplement, voire d'un même épisode. De plus, du fait que cette invasion est celle des ancêtres supposés des souverains irlandais médiévaux, les implications politiques de celle-ci ont suscité plusieurs manipulations narratives et généalogiques qui ont affecté plus ou moins profondément le récit.

Notre étude de cette invasion nous a permis de reconstituer les grandes lignes de son proto-récit. Celui-ci devait probablement comporter un double débarquement. Le premier débarquement devait avoir une tonalité sacerdotale durant lequel un jugement juste était rendu, dont les conséquences étaient le réembarquement de l'expédition. Durant cet épisode, une attaque était lancée par les Túatha Dé Danann contre les nouveaux venus et la figure ancestrale du premier mort d'Irlande trépassait. Ensuite avait lieu une expédition militaire qui voyait la victoire finale des Milésiens. Elle aboutissait à un traité de paix entre les dieux et les hommes. Celui-ci devait prévoir le partage de l'Irlande entre les deux peuples et, sans doute, fixait l'ordonnance du culte rendu aux dieux en échange de la subsistance des Milésiens. De plus, l'union des Milésiens et des femmes des Túatha Dé Danann permettait à la race des premiers de se perpétuer tout en tirant leur souveraineté de ces unions sacrées. Cependant, les conséquences de ce double traité de paix devait aboutir à la fin de l'harmonie entre les conquérants et à la dynamique des conflits entre les différentes lignées qui en descendaient.

Enfin, la conquête milésienne s'insère parfaitement au sein de la série fonctionnelle formée par les invasions d'Irlande, en tant que représentant de F4+, la fonction transcendante de la souveraineté. C'est sans doute cet élément qui est le plus ancien au sein de ce récit, car il nous permet de faire de la sociogonie irlandaise une série fonctionnelle complète, sans aporie.

Cependant, pour pouvoir prouver que les invasions d'Irlande représentent une sociogonie celtique, il nous faut les comparer aux autres sociogonies celtiques et indo-européennes, ce qui nous permettra d'en dégager des caractères communs, tout en infirmant les arguments que certains chercheurs ont avancés pour leur donner une origine médiévale. Enfin, il nous faut également replacer cette structure sociogonique dans le cadre temporel cosmologique, avec ces deux moments essentiels que sont la cosmogonie et l'eschatologie.

# **Chapitre XI : sociogonie, eschatologie et cosmogonie ou les origines cycliques du mythe des invasions d'Irlande.**

Dans les chapitres précédents nous avons vu que les différentes invasions irlandaises avaient des origines pré-chrétiennes, mais que leur contenu avait été altéré par l'adoption d'une culture judéo-chrétienne par les lettrés irlandais. Ces altérations chrétiennes allaient même jusqu'à une construction pseudo-biblique pour ce qui est des origines des ancêtres des Gàels. Sachant cela, il nous faut désormais essayer de donner une image de la structure sociogonique irlandaise telle qu'elle devait être aux temps pré-chrétiens.

En outre, la sociogonie est une représentation des origines de la société qui ne peut être séparée, surtout dans l'espace indo-européen, des conceptions cosmogoniques et d'eschatologiques. La première précède la sociogonie et établit ses bases, tandis que la seconde met fin à la société que ce processus a mise en place. Ceci pose également la question de la conception chronologique des temps pré-chrétiens et l'altération qu'a pu lui faire subir la christianisation.

Pour ce faire, nous allons tout d'abord comparer les résultats présents de notre étude aux autres traditions sociogoniques celtiques, mais aussi indo-européennes. Puis, à partir de ces conclusions et d'autres traditions celtiques, nous avancerons des hypothèses quant à la forme que devaient prendre l'eschatologie et, éventuellement la cosmogonie, irlandaise pré-chrétienne, le lien que ces deux notions avaient entre elles dans une conception cyclique des temps et les conséquences de la christianisation sur la structure globale d'un tel paradigme.

# 1. La sociogonie irlandaise et ses homologues celtiques et indo-européens.

À travers cette étude nous avons fait de nombreuses fois référence à la sociogonie romaine et au mytheme de la guerre syncéciste qui a une valeur comparable dans les différentes cultures indo-européennes où elle apparaît. Il convient donc ici d'élargir notre propos en proposant un bilan de notre étude sur ce sujet, que nous comparerons à d'autres traditions sociogoniques celtiques et indo-européennes.

## 1. 1. Le bilan de la structure sociogonique irlandaise.

Nous avons vu que la structure des invasions d'Irlande, qui vont des invasions antédiluviennes à celle des Fils de Míl, correspondait à une série fonctionnelle indo-européenne. Un tel schéma interprétatif a précédemment été proposé, sous forme de tableau, par C. Sterckx, avec en parallèle les différents règnes des premiers rois de Rome<sup>4743</sup>, dont nous avons également parlé dans les chapitres précédents. Cependant, le tableau récapitulatif de C. Sterckx, hérité des travaux des frères Rees, avait un double écueil fâcheux : les trois premières invasions, comme celle des Fils de Míl n'étaient pas analysées fonctionnellement. Or, les invasions d'Irlande forment une série cohérente et, systématiquement dans les cultures indo-européennes, lorsqu'une série possède des éléments pouvant être définis fonctionnellement, c'est également le cas de tous les autres éléments de la série.

Suite aux travaux des frères Rees, de N. J. Allen et des frères Sauzeau sur l'élargissement du modèle dumézilien, nous avons appliqué le principe de quatrième fonction au schéma invasif irlandais.

À l'opposé de cette vision d'une structure sociogonique héritée, R. M. Scowcroft interprète l'ensemble des invasions irlandaises comme étant le résultat d'une construction médiévale dont la base préchrétienne aurait été une théomachie entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire. La doctrine du *LGÉ* se serait construite progressivement autour de la mise en parallèle d'un ensemble d'oppositions binaires entre des groupes de différentes natures, ce que résume le tableau suivant :

<b>nature de l'opposition</b>	<b>groupes concernés</b>
théologique	Túatha Dé Danann : Fomóire
cosmologique	<i>fir Érenn : aes síde</i>
ethnique	Milésiens : Fir Bolg
politique	<i>saerchlanna : aithechtúatha</i>
sociale	<i>neimid : aithig</i>

4743 Sterckx 1992 ; Sterckx 2005a : I 3-10.



Le croisement de ces différentes oppositions aurait par la suite donné naissance aux oppositions guerrières entre les différentes races présentes dans le cycle des invasions d'Irlande. Dans sa démonstration, Scowcroft met de côté le peuple de Partholón, l'interprète comme un doublet des Milésiens. Il en déduit que la version la plus ancienne, celle rapportée par Nennius, expliquait la venue de trois invasions successives ayant une même origine scythe via l'Égypte et l'Espagne (Partholón, Nemed, Milésiens), auquel sera ajouté un groupe de populations assujetties, les Fir Bolg, puis les Túatha Dé Danann et les Fomóire, et enfin les différentes traditions antédiluviennes. Toujours selon le même auteur, le mythe noachique – qui aurait directement influencé la création des peuplements antédiluviens – aurait été l'une des bases de la caractérisation des différentes invasions, car, outre son caractère essentiel en tant que mythe d'origine de toutes les nations de la Terre, le fonctionnement de ce mythe de colonisation demande la disparition des trois premières races avant que leurs successeurs arrivent – les fils de Noé s'installent sur une terre vide – et il aurait affecté toute la narration des invasions à un degré plus ou moins grand, en particulier dans la récurrence du motif de l'octade. À cela, il faut ajouter l'influence de l'Exode biblique – source du récit des origines gaéliques – à travers l'idée d'un schéma narratif délibéré de migrations, de captivité, d'exode et de conquête d'une terre promise, qui se répète d'une invasion à l'autre. De même, le récit de la prise de la Tour de Conann et la dispersion des Némédiens qui s'ensuit aurait été inspirée par l'épisode de la Tour de Babel. Enfin, le cycle des invasions d'Irlande reproduirait une même structure légendaire : Tous les peuplements, sauf celui des dieux et celui des Milésiens trouvent l'Irlande inhabitée et tous, sauf les Antédiluviens et les Fir Bolg doivent vaincre les Fomóire. Les Partholoniens, les Némédiens et les Milésiens construisent des forts, défrichent des plaines et/ou assistent à l'émergence de rivières ou de lacs.<sup>4744</sup>

Les remarques de Scowcroft sur les traditions bibliques sont à relativiser. Certes, le récit de l'origine des Gaëls est bien inspiré de l'histoire des Hébreux avant leur arrivée en terre promise et l'histoire de Cessair a été fortement influencée par l'histoire de Noé, mais nous avons montré que ces deux épisodes du *LGÉ* ne se limitent pas à des influences judéo-chrétiennes. C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut comprendre les influences bibliques au sein de la tradition pseudo-historique irlandaise. Nous avons parlé de la validité, plus ou moins forcée, de l'emprunt du motif de l'octade et de l'analogie avec l'inondation biblique. Cependant, plusieurs détails montrent bien qu'il s'agit d'une analogie renforcée par l'ajout de quelques éléments bibliques, plutôt que l'emprunt direct du modèle narratif noachique. Par exemple, certains textes nous ont bien montré que les Némédiens étaient toujours présents en Irlande après le départ des trois lignées descendant de Nemed. En outre,

---

4744 Scowcroft 1988 : 33-45.

le motif de la triade, qui transparaît surtout dans les exemples de Scowcroft, est particulièrement présent dans les traditions celtiques et indo-européennes. Enfin, il y a eu manipulation des données concernant des fratries de colonisateurs pour les faire rentrer dans le modèle octadien, dans le cas des Némédiens, des Túatha Dé Danann et des Milésiens. De même, des analogies équivalentes ou des modifications localisées des traditions indigènes ont permis des rapprochement entre l'Exode et l'histoire des Fir Bolg avant leur arrivée en Irlande et la prise de la Tour de Conann et ses conséquences. En outre, comme nous l'avons montré tout au long de cette étude, le paradigme fonctionnel est l'essence même de la succession des invasions d'Irlande. De plus, la construction de Scowcroft comprend un écueil de taille : l'opposition *neimid* : *aithig* devrait normalement déboucher sur une véritable opposition entre les peuplements de Partholón et de Nemed, similaire à celle des Fir Bolg contre les Túatha Dé Danann. De plus, les arguments avancés pour faire de l'expédition de Partholón un doublet de l'invasion milésienne sont faibles, comparés à la richesse des différences qui séparent ces deux invasions, tout en les liant dans le cadre d'une logique quadrifonctionnelle cyclique. Il n'en reste pas moins que les correspondances socio-politiques mises en lumière par Scowcroft sont intéressantes, car elles agissent comme des représentations des différentes fonctions au sein de la société irlandaise. Nous allons donc reprendre la classification fonctionnelle et sociale des invasions d'Irlande par C. Sterckx, tout en l'insérant dans une structure quadrifonctionnelle à laquelle nous ajouterons des correspondances socio-ethniques inspirées de celles de Scowcroft et certaines conclusions de nos précédents chapitres<sup>4745</sup> :

Invasions d'Irlande		Rois de Rome		Fonctions indo-européennes étendues		Correspondances socio-politiques et ethniques irlandaises
Antédiluviens	1	Tarquin l'Ancien	5	F4-	F1-	pérégrins
Fomóire	2	Tarquin le Superbe	7		F2-	étrangers hostiles
Partholón	3	Servius Tullius	6		F3-	esclaves ( <i>aithig</i> ), artisans inférieurs ( <i>dóer-nemed</i> ), Cruithne (interprétation ethnique)
Nemed	4	Ancus Marcius	4	F3		<i>neimid, bó-airig</i>
Fir Bolg	5	Tullus Hostilius	3	F2		Guerriers, <i>aithechtúatha</i> (interprétation ethnique)
Túatha Dé Danann	6	Numa Pompilius	2	F1		<i>áes dána</i>
Fils de Míl	7	Romulus	1	F4+		<i>Flaithi, saerchlanna</i> (interprétation ethnique)

La première chose que l'on remarque est que l'ordre d'apparition des invasions d'Irlande est fonctionnellement inverse de celui des rois romains. De plus, les subdivisions de F4- ne sont pas

4745 Nous avons également ajouté en face de chaque invasion et de chaque règne un numéro qui correspond à leur ordre d'apparition.

dans le même ordre dans les deux séries : la série irlandaise a préféré mettre en position centrale le peuplement le plus négatif par rapport aux deux autres, tandis que Rome a fait l'inverse par rapport aux souverains étrusques. Ce dernier point peut s'expliquer par le fait que la guerre de fondation de la République romaine est eschatologique. Il était donc logique de mettre un élément représentant l'ennemi paradigmatique du peuple romain dans de telles circonstances. Cet ordre-là permettait de terminer le cycle royal romain par une véritable refondation de Rome, parallèle à celle de Romulus, en tant que moment F4+, ce qui est logique dans une circulation cyclique fonctionnelle où la jonction entre deux cycles se fait par les aspects négatifs et positifs de F4. Un reliquat d'une conception analogue est présent à travers les trois derniers rois des Túatha Dé Danann (F4-), à l'intérieur de la série royale propre à leur invasion, auxquels succèdent les Milésiens (F4+). D'autre part, la sociogonie irlandaise a un ordre inverse de la romaine, car elle ne se termine pas par une eschatologie, mais il y a l'établissement progressif d'une société qui part de ses bases et non pas des représentations sociales les plus élevées, comme à Rome. Cela peut s'expliquer par une différence majeure dans les traditions synécistes de ces deux cultures. A Rome, comme en Scandinavie et en Inde, le synoecisme se fait par le rattachement des représentants de la troisième fonction à ceux des fonctions supérieures. Or, comme nous l'avons vu en analysant l'invasion de Nemed, c'est de ce représentant de la troisième fonction que sont issues les autres composantes de la société irlandaise. Cela et l'établissement final d'une société complète, selon un modèle ascendant, ont entraîné les bouleversements que nous avons notés concernant les affrontements des Fir Bolg, des Túatha Dé Danann, des Fomóire et des Milésiens.

Enfin, à cet aspect fonctionnel dumézilien, une autre grille de lecture vient se superposer. C'est celle de l'organisation ethno-politique de l'Irlande, qui se divise schématiquement entre lignages libres (*saerchlanna*) et non-libres (*aithechtúatha*). La première catégorie s'incarnant dans le symbolisme F4+ des Milésiens, tandis que les Fir Bolg adoptent le rôle de « grands vaincus » par rapport aux Túatha Dé Danann, rôle que ces derniers ne peuvent prendre vis à vis des Milésiens, du fait de leur caractère divin et du traité final qui règle le conflit avec leurs successeurs. Nous avons ajouté les Cruithne à ce classement ethnico-politique, car ceux-ci peuvent bien être considérés comme des *aithechtúatha*, mais leur caractère allogène et leur généalogie en lien avec Partholón, ne permettent pas une classification équivalente à celle des Fir Bolg.

Cependant, la pertinence de notre analyse ne peut apparaître que si l'on a des équivalents à ce mythe sociogonique dans d'autres cultures celtiques et si des concordances peuvent être établies avec l'Irlande.

## 1. 2. D'autres mythes sociogoniques celtiques.

Le mythe des invasions d'Irlande n'est pas le seul mythe sociogonique celtique ayant survécu, deux autres attestations de mythes comparables nous sont parvenues : la première est gauloise et la seconde galloise.

### 1. 2. a. Le mythe des invasions gauloises de Timagène.

Ce parallèle gaulois aux invasions irlandaises a été identifié par J. Carey<sup>4746</sup>. Il est issu de *l'Histoire des Gaules* de Timagène d'Alexandrie, une œuvre perdue de cet historien grec du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. Celle-ci est citée par Ammien Marcellin, un auteur du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère :

Les druides déclarent qu'en réalité une partie de ce peuple est indigène, mais que d'autres affluèrent en Gaule d'îles lointaines et de régions situées au-delà du Rhin, chassés de leurs demeures par la fréquence des guerres et des raz-de-marée d'une mer orageuse. Certains autres soutiennent qu'un petit nombre de Grecs fugitifs, après la Chute de Troie, et dispersés partout, ont occupé ces lieux qui étaient alors déserts. Les habitants de ces contrées affirment plutôt à tout venant ce que j'ai moi-même lu gravé sur leurs monuments : Hercule, fils d'Amphitryon, s'était hâté d'aller faire disparaître les cruels tyrans Géryon et Tauriscus, dont l'un infestait l'Espagne et l'autre les Gaules ; après les avoir vaincus tous les deux, il eut de ses relations avec des femmes nobles, plusieurs enfants qui appelèrent de leur propre nom les régions qu'ils gouvernaient<sup>4747</sup>.

Les premiers habitants de la Gaule, pourraient être équivalents aux Fomóire que certaines traditions irlandaises considèrent comme autochtones. Cependant, le peu d'informations que l'on a sur ce peuplement gaulois ne nous permet pas de l'établir avec certitude.

Par contre, on reconnaîtra que les éléments du peuple qui émigrent en Gaule sont tous désignés comme ayant franchi une limite aquatique, qu'elle soit maritime (l'océan des îles lointaines) ou fluviale (l'au-delà du Rhin), et que la cause de leur venue réside dans des conflits ou des raz-de-marée. Les inondations en question font sans doute écho aux mythes diluviens insulaires exposés au chapitre II<sup>4748</sup>. En ce qui concerne les conflits dont il est question, nous avons vu qu'ils étaient la cause plus ou moins directe de plusieurs invasions irlandaises, en particulier celle de Partholón. Cette tradition est sans doute la plus vénérable, puisque sa source est donnée comme étant les druides.

Ensuite vient la tradition selon laquelle les Gaulois descendent de survivants troyens qui ont occupé le pays, alors désert. Il s'agit là d'une tradition qui trouve son origine à la fois dans le besoin d'un rattachement à des origines grecques, similaires à celles que nous avons vues pour les couches les plus anciennes des généalogies irlandaises, mais aussi dans le rattachement à des origines communes avec celles du peuple romain. Cette vision des choses, qui a pu être également favorisée

---

4746 Carey 1994b : 3 ; 2010 : 322.

4747 Ammien Marcellin, *Histoires*, XV 9 4-6.

4748 Cela pourrait être un argument en faveur du parallèle entre *aborigines* gaulois et Fomóire, puisque les premiers précèdent les peuplements fuyant des déluges périphériques, de la même manière que les seconds peuvent être considérés comme les âmes du peuplement de la période précédant immédiatement le déluge irlandais.

par les autorités, devait sans doute faire accepter d'autant plus le conquérant, vu comme un parent, donc légitime dans sa prise de souveraineté, puisqu'il n'est pas un étranger complet. On se souviendra que c'est la même logique qui est sous-jacente au rattachement généalogique des différents peuplements irlandais aux Milésiens, leurs conquérants ultimes. Il peut s'agir d'une conception profondément ancrée dans les mentalités celtiques. Le caractère dépeuplé de la Gaule au moment de la venue de ces colons est tout aussi parallèle à la (quasi-)absence d'habitants dans la plupart des traditions qui content le passage de l'invasion de Partolón et celle de Nemed à la suivante.

Enfin, la dernière tradition rapportée est celle de la conquête d'Hercule qui, après avoir vaincu le tyran Tauriscus, lors de l'épisode de Géryon, a eu des relations avec des femmes nobles qui eurent pour descendance les souverains éponymes de différentes régions de Gaule<sup>4749</sup>. Au-delà de l'aspect civilisateur de l'Hercule gaulois<sup>4750</sup>, nous avons vu également qu'il était, dans son opposition à Tauriscus, un possible équivalent de Lug s'opposant à Balor. Sachant cela et les différents indices concernant la probable existence d'une (ou plusieurs ?) bataille(s) de Mag Tured gauloise(s) – dont l'affrontement herculéen de la plaine de la Crau, les conceptions sociogoniques gauloises devaient probablement comprendre une guerre divine à laquelle devaient succéder les premiers temps de l'espèce humaine actuelle, dont les souverains descendaient du vainqueur de ce conflit. Si l'Hercule gaulois est bien une romanisation de Lugus, alors les origines dynastiques des Celtes continentaux devaient être similaires à celles de nombreuses dynasties irlandaises qui faisaient de Lugus ou d'un de ses avatars leur ancêtre<sup>4751</sup>. On remarquera que les souverains gaulois descendent ici d'un métissage entre le conquérant et des femmes nobles indigènes. Cela nous rappelle les plus anciennes conceptions concernant les Milésiens, où ceux-ci s'unissent à des femmes de la noblesse des Túatha Dé Danann pour procréer la race des rois d'Irlande. Au vu de ce que l'on a dit précédemment, on peut considérer que, soit les Gaulois englobaient dans un même mythe la bataille divine et les conséquences matrimoniales de la victoire des hommes sur les dieux, soit l'hellénisation ou la romanisation du mythe a fait fusionner ces deux éléments, suivant ainsi une certaine logique évhémériste.

---

4749 Cette tradition est également rapportée par Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, XIV 1), Parthénios de Nicée (*Passions d'amour*, XXX), Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, V 24) et Eustathe (*Commentaire à Denys le Périégète*, V 74). Ces auteurs mentionnent tous l'union d'Héraclès et d'une princesse gauloise dont le fruit est un héros devenu l'éponyme de son peuple, Celtsos ou Galatos.

4750 Cet aspect civilisateur a été étudié par P. Lajoie (2012a : 67-82) et par V. Raydon (2013 : 113-121). Tous les deux s'accordent à voir dans les traditions gauloises concernant Héraclès un ensemble de légendes locales réarrangées et portant sur une figure civilisatrice locale. Sur l'identité de celle-ci, seul V. Raydon s'avance pour la faire coïncider avec celle d'Ogmios, du fait de son identification gallo-romaines à Héraclès/Hercule.

4751 Un autre argument en faveur de l'assimilation de l'Héraclès gaulois dans son rôle civilisateur à une figure lugienne est le fait que selon Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, IV 19 3) il aurait rendu carrossable les chemins des régions gauloises traversées. Or, cet office de créateur de routes est aussi celui du dieu Lug et de son *interpretatio romana* du Mercure gaulois (Sergent 2004 : 123-132 ; Hollard 2010 : 360-366).

Il n'en reste pas moins qu'une sociogonie fondée sur une série d'invasions, dont une ou plusieurs résultant d'engloutissements, et comprenant une guerre divine suivie de l'établissement des ancêtre de l'humanité était également connue des Gaulois. Nous allons voir que ce fut également le cas des Gallois.

### 1. 2. b. Un mythe d'invasions galloises ?

Suivant une réflexion de Patrick C. Bartrum sur l'existence de traditions pseudo-historiques pré-chrétiennes au Pays de Galles<sup>4752</sup>, C. Sterckx a proposé de voir la trace d'une telle tradition<sup>4753</sup> dans le premier verset des *Enwau Ynys Prydain* :

Le premier nom que porta cette île [de Grande-Bretagne] avant qu'elle ne fut prise (*kyn no'e chael*) et occupée : *Clas Myrddin* « le Clos de Merlin » ; après qu'elle eut été prise et occupée [pour la première fois, son nom fut] *Ynys Beli* « l'Île de Beli »<sup>4754</sup>; et après qu'elle fut prise par Prydain ab Aedd Mawr : *Ynys Prydain* « l'Île de Prydain »<sup>4755</sup>.

C. Sterckx remarque que l'expression *kyn no'chael* utilise le verbe *cael*, équivalent à l'irlandais *gabáil* « prendre » dont dérivent les *gabála* qui nous occupent dans la présente étude<sup>4756</sup>. Cependant, ici, nous n'avons que trois invasions. Mais, elles peuvent très bien être une forme condensée de celles que l'on a en Irlande.

Ainsi, la première prise n'entre paradoxalement pas dans cette catégorie, sans doute parce que l'île n'a pas encore été occupée. On apprend également que son nom est « Clos de Merlin ». Cet élément, C. Sterckx le met en relation avec l'enchanteur Merlin des traditions galloises, dont nous avons vu qu'il était un alter-ego de Taliesin, et un équivalent de Fintan et de Túan. À ceux précédemment exposés, nous ajouterons le fait que Merlin l'Egaré est le fils d'une Morfryn Brych<sup>4757</sup>, dont le nom signifie « Colline de la Mer »<sup>4758</sup>, ce qui est parallèle à Fintan qui renaît après une gestation symbolique sous les flots du Déluge, alors qu'il se trouve à Tul Tuinde « Sommet de la Vague, Eminence du Flot, Colline de la Mer »<sup>4759</sup>. Dans les traditions concernant sa naissance, Merlin est le fils d'un Incube, c'est-à-dire qu'il est conçu hors de toute relation sexuelle avec un homme, comme c'est le cas pour Túan, Taliesin<sup>4760</sup> et, par conséquent, pour la renaissance de Fintan. De même que Fintan est lié à Cessair et Taliesin à Ceridwen, toutes les deux versées dans le savoir

---

4752 Bartrum 1968-1970.

4753 Sterckx 1994a : ; 2005a : I 115-116.

4754 Ce toponyme est restitué par R. Bromwich à partir du *Y Vel Ynys* ou *Ynys Vel* des manuscrits.

4755 *Enwau Ynys Prydain* I = Bromwich 1979 : 228. Le terme *clas* signifie originellement « groupe, famille », mais il a également le sens spatial que nous avons utilisé ici (*GPC* s.v. *clas*)

4756 Sterckx 1994a : 53 ; 2005a : 115.

4757 Jarman 1991 : 139-140.

4758 Sterckx 1994a : 52.

4759 Curieusement, le surnom de la mère de Merlin, *brych*, signifie en gallois « tavelé », mais c'est aussi la désignation locale du placenta (*GPC* s.v. *brych*), ce qui pourrait être une éventuelle référence au caractère gestationnel de cette colline maritime.

4760 Sterckx 1994a : 54.

suraturel, Merlin est lié à deux figures féminines ayant un lien avec ce savoir. La première est Viviane qui, selon les romans du cycle de la Table Ronde devient, après leur rencontre à la fontaine de Barenton, la maîtresse, puis l'élève de Merlin. Elle apparaît dans ces récits comme la Dame du Lac, ce qui l'associe aussi à l'élément aqueux<sup>4761</sup>. Le fait que Merlin lui enseigne son art nous rappelle que nous avons rapproché l'éducateur de Cessair de Fintan. De plus, c'est elle qui provoque l'enfermement de Merlin, qui prend parfois place dans une grotte ou un caveau de pierre sous l'eau<sup>4762</sup>, ce qui le prépare à une renaissance cyclique<sup>4763</sup>. Elle a donc le même rôle que Cessair qui provoque indirectement l'enfermement souterrain et/ou subaquatique de Fintan pour le préparer à sa renaissance post-diluvienne. La seconde figure féminine associée à Merlin est son épouse Gwendolena, ou, antérieurement sa sœur Gwendydd (Ganieda), qui elle-même est en lien avec les dons de Merlin : selon Ellis Gruffydd<sup>4764</sup>, il ne peut prophétiser qu'en sa présence<sup>4765</sup>. Ici, on rappellera que Cessair semble être la compagne, la sœur et, en tant que reflet de Bóchra, la mère de Fintan.

Par conséquent, cette première « prise » de la Grande-Bretagne doit être identique aux invasions antédiluviennes. Un dernier argument va dans ce sens : dans un poème du *LGÉ*, l'Irlande est surnommée *dind Betha* « Forteresse de Bith »<sup>4766</sup>. Or, Bith est l'un des hommes de l'expédition de Fintan, dont il est extrêmement proche. Ceci fait que ce *kenning* irlandais est l'exact correspondant de l'expression « Clos de Merlin ». Que cette première prise de l'île n'est pas considérée comme une prise, car elle ne fut pas occupée est parallèle aussi au fait que nombre de sources irlandaises ne considèrent pas les invasions antédiluviennes comme de véritables prises de l'Irlande : n'ayant pas été occupées durablement à cette époque là, ni l'une ni l'autre n'auraient connues une véritable prise.

En ce qui concerne la deuxième prise, il s'agit de la prise de Beli, donné comme le grand ancêtre de tous les dieux gallois, les *Pummeib Dôn* « les Cinq fils de Dôn »<sup>4767</sup>. Sachant que les dieux d'Irlande correspondent à la première fonction dans la sociogonie irlandaise, il est logique qu'il en soit de même pour leurs équivalents gallois dans le même contexte. Cependant, il n'y a aucune caractéristique de première fonction dans notre texte gallois. En outre, il a été montré par G. Dumézil que la principale apparition des *Pummeib Dôn*, dans le *Mabinogi de Math*, n'était pas simplement caractérisée par F1, mais qu'ils étaient, sous une forme de récit familial et généalogique, l'expression théologique d'une société trifonctionnelle complète<sup>4768</sup>, ressemblant en cela aux *âes*

---

4761 Sergent 2005 : 39-40.

4762 Sur les divers lieux de l'enfermement de Merlin, cf. Brugger 1906-1910.

4763 Sergent 2005 : 24.

4764 Elis Gruffydd, *L'Histoire de Myrddin et des cinq rêves de Gwendydd* = Jones 1958-1959.

4765 Sergent 2005 : 40.

4766 *Lebor Gabála Éirenn* XXX §14 = Macalister 1938-1956 : III 48-49.

4767 Sterckx 1994a :53 ; 2005a : I 115.

4768 Dumézil 1985a : 93-111.

*dána* du peuplement des dieux d'Irlande, mais sans la coloration sacerdotale principale. Sachant cela, cette seconde occupation de la Grande-Bretagne correspond donc aux invasions d'Irlande symbolisant les trois fonctions centrales qui forment les bases de la société dans ces différentes composantes.

En ce qui concerne la troisième et dernière prise, celle de Prydain, c'est l'éponyme et grand ancêtre des Bretons. De ce fait, C. Sterckx en fait l'équivalent de Míl<sup>4769</sup>, mais ne serait-il pas plus judicieux, en tant qu'éponyme des Bretons et de leur contrée, d'en faire plutôt un équivalent de Gáedel Glas, d'Éremón ou des figures équivalentes ? Il remarque également que son patronyme Aedd Mawr est un emprunt à l'irlandais Áed qui, en plus d'être un anthroponyme fréquent, est surtout l'un des noms du Dagda Mór Eochaid Ollathair<sup>4770</sup>. Nous pouvons également ajouter que comme il été vu que c'était l'un des noms de ses fils. Comment alors ne pas penser, comme proposé au chapitre sur les origines des Gaels, à notre hypothèse sur la relation généalogique préchrétienne éventuelle entre Fergus Lethderg et les Milésiens ? D'autant plus que nous avons évoqué le fait que Fergus était le nom d'un fils et/ou d'une hypostase du Dagda et qu'il était très utilisé dans les généalogies. Comme dans le cas des Fils de Míl, la prise de Prydain fait succéder un peuplement humain à un peuplement divin de l'île. Cette logique de passation de pouvoir explique sans doute aussi que la seconde désignation de la Grande-Bretagne ait été construite sur le nom de l'ancêtre du peuple divin. Comme les Milésiens, ils correspondraient à l'invasion qui parachève et transcende la société fonctionnelle. Tout cela nous donne le tableau comparatif suivant :

Invasions d'Irlande	Noms de la Grande-Bretagne	Fonctions correspondantes
Antédiluviens	Clas Myrddin	F4-
Fomóire	-	
Partholón	-	
Nemed	Ynys Beli	F3
Fir Bolg		F2
Túatha Dé Danann		F1
Fils de Míl		F4+

Le modèle gallois a réduit le nombre de peuplements de l'île de sept à trois, en regroupant en une seule les trois fonctions principales et en l'encadrant des deux formes de F4.

4769 Sterckx 1994a : 53 ; 2005a : I 115.

4770 Sterckx 1994a : 53 ; 2005a : I 115-116. L'emprunt irlandais du patronyme de Prydain exprime peut-être une origine irlandaise de ce peuplement mythique.



Cette structure galloise appelle une remarque. Nous avons bien montré, tout au long de cette étude, la cohérence structurelle du schéma traditionnel des invasions d'Irlande, mais nous avons cité des faits qui pourraient remettre en question ce modèle. En effet, nos sources principales placent les Túatha Dé Danann en avant-dernière position dans la sociogonie irlandaise, mais nous avons vu que la déesse Banba se présente comme une survivante du Déluge, qu'un texte fait combattre le Dagda avec un monstre marin, tandis qu'un autre met en lien le réveil de Fintan avec l'action d'un personnage qui peut être interprété comme étant Lug ou le Dagda<sup>4771</sup>. Ces deux derniers événements ayant lieu juste après le Déluge, comment comprendre une telle contradiction alors que nous avons argumenté sur le caractère ancien de la structure fonctionnelle des invasions d'Irlande ? Ce paradoxe peut être résolu si l'on considère que des traditions sociogoniques alternatives à celle du *LGÉ* étaient construites sur le même schéma qu'au Pays de Galles. Ces traditions faisant davantage de place à des aspects cosmogoniques, elles auraient fait apparaître les dieux au moment du Déluge, ou juste après, puis ils auraient été confrontés aux Milésiens.

Nous avons donc bien vu, à travers ces deux autres sociogonies celtiques, qu'il y avait des parallèles avec notre modèle. Pour le valider complètement, Il nous reste maintenant à examiner les parallèles à ces sociogonies dans d'autres traditions indo-européennes.

### 1. 3. Des sociogonies indo-européennes analogues.

Nous avons vu que la sociogonie irlandaise pouvait être comparée à celle de Rome, mais peut-elle l'être à celles d'autres cultures indo-européennes ? Si c'est le cas, notre théorie serait alors d'autant plus confirmée. C'est ce que nous nous proposons de faire à travers l'examen de sociogonies germaniques, indienne et grecque.

#### 1. 3. a. Les sociogonies germaniques.

La plus célèbre des sociogonies germaniques est celle de la *Rígsþula*, un poème eddique. Dans celui-ci, parcourant le monde sous l'identité de Rígr, le dieu Heimdallr se présente successivement dans trois maisons, occupée chacune par un couple sans enfant, où il reçoit l'hospitalité et dort entre les époux durant trois nuits, ce qui entraîne, neuf mois plus tard, la naissance d'un fils. Dans la première, très pauvre, il est accueilli par Ái et Edda (« Bisaïeul » et « Bisaïeule ») qui vont produire par la suite Þræll (« Esclave, Serf ») dont la descendance ne porte que des noms péjoratifs. Dans la seconde maison, plus cossue, il est reçu par Afi et Amma (« Aïeul » et « Aïeule ») qui vont concevoir Karl (« Paysan Libre ») dont les descendants ont des noms qui font allusion à la vie

---

<sup>4771</sup> Même si dans ce dernier cas, cet esprit qui rend la parole à Fintan peut très bien être interprété comme la forme primitive de Trefuilngid, ce qui implique que cette apparition a très bien pu se dérouler après le temps des dieux d'Irlande, au moment de l'invasion des Milésiens, dans cette tradition.

paysanne, artisanale ou, pour les filles, sont élogieux. Dans une troisième maison, luxueuse, ses hôtes sont Faðir et Móðir (« Père » et « Mère ») qui engendrent Jarl (« Noble »). Rígr, contrairement aux autres enfants, prend soin de celui-ci, auquel ne sont attribués que des descendants mâles, portant tous des noms signifiants « garçon, fils, héritier, etc. » et qui vivent comme leur père ; seul le dernier Konr Ungr (« Jeune Descendant ») se détache de ses frères et devient le premier roi (*konungr*) après avoir dépassé son père dans la science des runes ; il fait, à la suite d'un dialogue avec un oiseau, la conquête du Danemark et il fonde la dynastie de ce pays, semble-t-il, d'après un résumé de la fin mutilée du poème<sup>4772</sup>.

Le caractère trifonctionnel de cette invasion a été établi par G. Dumézil. Selon celui-ci, les différents fils correspondent aux varṇa indiens, mais de manière dissociée, car les couleurs associées aux trois enfants engendrés par les trois couples sont décalées par rapport à leur symbolique indienne, et aucune figure sacerdotale n'est présente<sup>4773</sup> :

Couleurs scandinaves	Fils de Rígr	varṇa indiens	Couleurs des varṇa
-	-	brahmanes	blanc
blanc	Jarl	kṣatriya	rouge
rouge	Karl	vaiśya	
noir	Thræll	śūdra	noir

Cette théorie a été récemment améliorée par deux visions quadrifonctionnalistes de cette étude de Dumézil. La première est celle des frères Sauzeau qui considèrent que la série des fils de Rígr doit être lue sous un angle quadrifonctionnel et non trifonctionnel, où F1 correspond à la figure du roi scandinave et où Thræll correspond à F4(-)<sup>4774</sup>

La seconde est celle de N. J. Allen qui s'accorde pour une grande part avec celle de P. et A. Sauzeau. Les divergences d'Allen et des frères Sauzeau proviennent en grande partie de la bipartition de F4 prônée par le premier. Celui-ci base son interprétation sur la comparaison des générations successives de la *Rígsþula* avec les générations successives des Pāndava dans le *Mahābhārata*, avec pour équivalent de Heimdallr, Bhīṣma, incarnation de Dyu, comme il a été montré par G. Dumézil<sup>4775</sup>. Pour N. J. Allen, l'arrière-grand-père des Pāndava est le fils d'une inférieure (F4-), leur grand-père est lié à la beauté et à la fécondité (F3), leur père apparaît comme il a été un conquérant (F2). Enfin, le plus vieux des Pāndava, Yudhiṣṭhira, l'héritier légitime,

4772 *Rígsþula* = Boyer 1992 : 142-154. Nous utilisons ici une adaptation du résumé donné par G. Dumézil dans son étude de ce texte (1982 : 210-211).

4773 Dumézil 1982 : 209-245. L'auteur explique le décalage chromatique par le fait que l'aspect guerrier d'Odin (dieu de F1), en tant que patron des *jarlar*, et l'aspect fécondant pluvieux de Thor (dieu de F2), protecteur des *karlar*, a pu entraîner ce décalage des couleurs (*ibid* : 215-216).

4774 Sauzeau – Sauzeau 2012 : 33-34.

4775 Dumézil 1968-1973 : I 176-183.

représente, comme il a été montré par G. Dumézil, la première fonction<sup>4776</sup>. Si l'on revient au mythe scandinave, Thrall, comme l'arrière-grand-père des Pāndava, représente F4-<sup>4777</sup>. Il en ressort que Konr Ungr est donc comparable à Yudhiṣṭhira. N. J. Allen note que plusieurs caractéristiques unissent ces deux figures : ils contrastent avec leurs frères au caractère guerrier plus marqué ; au caractère sacerdotal de Yudhiṣṭhira correspond la maîtrise des runes par Konr Ungr ; les deux rois voient leurs connaissances testées par leurs pères surnaturels ; les deux conversent avec des oiseaux<sup>4778</sup>. Cependant au savoir runique de Konr Ungr viennent s'ajouter d'autres caractéristiques fonctionnelles : il est le premier roi (F4+) ; il a la force de huit hommes (F2) ; et il sait faire naître les nouveaux-nés et apaiser la mer (F3). Ce sont des caractéristiques que N. J. Allen identifie comme reflétant les fonctions possédées par les frères de Yudhiṣṭhira qui forment par là-même une totalité. Notre auteur considère que ces deux conceptions, apparemment contradictoires, sont conciliables, selon la perspective dans laquelle nous nous plaçons. Si l'on observe l'ordre des générations, Konr Ungr correspond à F1, mais si l'on considère ce personnage pour lui-même ou au sein de sa fratrie, il représente F4+ de par son caractère totalisant<sup>4779</sup>. Dans les séries générationnelles scandinave et indienne, les figures représentant F4+ ne sont autres que Rigr et Bhīṣma, car ce sont des personnages transgénérationnels, déjà anciens au moment de leur première intervention et dont le rôle principal est de permettre le passage d'une génération à l'autre<sup>4780</sup>. Nous examinerons plus en détail ce dernier point par la suite.

En ce qui concerne le rapport entre les invasions d'Irlande et les différents êtres « générés » par Rígr-Heimdallr, plusieurs points sont à observer. Tout d'abord, comme dans le *LGÉ*, nous avons une société fonctionnelle qui s'élabore dans un ordre successif en partant des esclaves pour arriver aux souverains. En ce qui concerne le représentant de ces derniers, il est compris au sein d'un groupe de cinq frères qui rappelle le groupe des Pāndava mais également celui des Fils de Míl duquel descendront les souverains irlandais. De plus, comme noté par N. J. Allen, les noms des parents des figures fonctionnelles scandinaves connotent des générations successives, de la même manière que l'action de Bhisma se fait sur plusieurs générations successives<sup>4781</sup>. De même, il y a une succession chronologique entre les différentes invasions irlandaises.

Pour ce qui est du personnage central de ce poème, Rígr-Heimdallr, et de son équivalent indien Dyu-Bhisma, ils ont un double correspondant dans les invasions d'Irlande avec Fintan et Túan. L'aspect transgénérationnel de Rígr-Heimdallr et de Dyu-Bhisma vient du fait qu'ils ressortissent au

---

4776 Allen 2007 : 239-240.

4777 *Ibid.* : 239.

4778 *Ibid.* : 240-241.

4779 *Ibid.* : 241.

4780 *Ibid.* : 243-244.

4781 *Ibid.* : 236.

type divin indo-européen du « dieu-cadre », une figure qui encadre par son existence la durée même de l'univers, de son début à sa fin<sup>4782</sup>. Or, Fintan, comme Túan, ont une existence qui encadre le cycle complet des invasions d'Irlande. Ils pourraient donc être une autre expression de ce type de figure. Nous avons évoqué précédemment le fait que Rígr-Heimdallr et Dyu-Bhisma permettaient le passage entre les générations. En effet, le second fournit des épouses aux générations auxquelles il participe, sauf celle des Pāndava, tandis que le premier participe à la conception des figures fonctionnelles scandinaves jusqu'à Jarl. N. J. Allen note, concernant ce dernier, que de nombreux exégètes ont considéré que Rígr-Heimdallr était le père biologique de ces personnages ; ce à quoi il oppose le concept de parenté duale, dans lequel Rígr-Heimdallr ne serait pas le père biologique mais encouragerait la conception de manière indirecte, à la manière du rôle matrimonial de Dyu-Bhisma et de la pratique nuptiale indo-européenne de la séparation des époux lors des trois premières nuits, au moyen d'une épée ou d'un bâton, dans le but de promouvoir la fertilité du couple<sup>4783</sup>. Il serait donc le catalyseur passif du déroulement des générations successives et leur témoin. Aucun des deux anciens irlandais n'ont une action générative, passive ou non, mais, en ce qui concerne Túan, il est présent au sein de chaque peuplement, sous une forme animale différente<sup>4784</sup>, qui incarne sans doute la forme de la Vie du Monde qui s'épanouit lors de chaque époque. Il ne promet pas la vie à chaque étape de la sociogonie, mais il l'incarne. Enfin, on remarquera que nous avons parlé des relations existant entre Fintan et Heimdallr, dans le cadre du mythe antédiluvien de Cessair, qui viennent renforcer la comparaison présente<sup>4785</sup>. De même, Bhīṣma est également le fils d'une déesse aquatique, Gangā, qui manque de le noyer au début de son existence<sup>4786</sup>, c'est-à-dire juste avant le début de sa carrière de marieur, qui commence avec une union liée à F4-. On remarquera également que Bhisma ou Rígr, comme Fintan ou Túan, disparaît peu avant l'émergence de notre époque présente et que juste avant de mourir, il dispense son enseignement à ses élèves<sup>4787</sup>. Enfin, on peut noter que dans les deux séquences fonctionnelles étudiées par N. J. Allen, la dernière génération voit l'un de ses membres avoir un dialogue de sagesse avec un oiseau. Or, Fintan a une telle discussion avec l'Aigle d'Achill, dans une temporalité similaire, tout du moins par rapport au récit indien. De tels points de convergences, dans des contextes proches, permettent de donner du poids à l'hypothèse d'une existence pré-chrétienne des figures représentées par Fintan ou Túan, au sein d'une sociogonie irlandaise similaire à celle du *LGÉ*.

---

4782 Dumézil 1968-1973 : I 188.

4783 *Ibid.* : 236-237.

4784 Cf. Chap. I. 1. 2. b.

4785 Cf. pp. 162, 171.

4786 Cf. n. 4727.

4787 Sur cet enseignement dispensé par Fintan ou Túan, cf. Chap. I. 1. 1. et 2.

Outre cette sociogonie, G. Dumézil avait repéré une structure rappelant le mythe des âges<sup>4788</sup>, dans le récit du rêve de Childéric au sujet de ces descendants<sup>4789</sup>, où ceux-ci sont symbolisés par une succession d'animaux représentant leur valeur de plus en plus médiocre<sup>4790</sup>. B. Sergent a identifié dans la *Gesta Danorum*<sup>4791</sup> et la *Völuspá*<sup>4792</sup> une structure qui ferait se succéder Jötun belliqueux (F2), Ases magiciens (F1), Vanes riches et féconds (F3)<sup>4793</sup>. Cependant, ces deux structures répondent moins ouvertement que la *Rígsþula* aux invasions d'Irlande. Enfin, les frères Sauzeau identifient, en rectifiant une hypothèse de Jean Haudry, la succession d'âges non-fonctionnels dans la *Völuspá* : Âge d'or, s'achevant par l'arrivée des Nornes ; la temporalité ancienne, aboutissant au meurtre de Baldr ; les temps présents, devant aboutir aux événements du Ragnarök<sup>4794</sup>.

Au vu des comparaisons avec les traditions indiennes, il convient de voir si celles-ci n'ont pas de liens plus étroits avec les conceptions irlandaises.

### 1. 3. b. La sociogonie indienne.

Le cycle temporel dans la tradition indienne se déroule selon le principe des *yuga*- « âges », dont la durée et la vertu diminuent d'un quart à chaque succession<sup>4795</sup>. Nous allons les présenter ici en utilisant le résumé qu'en ont fait les frères Sauzeau :

- l'âge *Kṛta* (Parfait) : tout est achevé et rien ne reste à faire. L'homme vit sans effort. Le fruit de la terre est obtenu par un simple souhait. Aucune maladie, aucun déclin des organes des sens n'apparaissait sous l'influence de l'âge... Viṣṇu, dont le corps est l'univers, est *blanc*<sup>4796</sup> ;
- l'âge *Tretā*- est un âge pieux. Les sacrifices apparaissent ; Viṣṇu est *rouge*. Cet âge se clôt par la destruction de tous les *kṣatriya* mâles, impies ;
- l'âge *Dvāpara*- « de nombreuses maladies, des désirs et des calamités causées par le désir... » ; Viṣṇu est *jaune* ;
- l'âge *Kali*-, les calamités s'aggravent. Le cours de toutes choses est inversé. Plus de religion. Viṣṇu est *noir*.

Ils déduisent de cette présentation un codage fonctionnel qui s'appuie sur celui des couleurs que prend Viṣṇu durant chacun des âges<sup>4797</sup> :

4788 Dumézil 1983 : 219-227.

4789 Pseudo-Frédégair, *Chronique*, III 12 = Krusch 1888 : 97.

4790 Nous reviendrons sur le rapport entre animaux et âges du monde lorsque nous examinerons le rapport entre les figures des anciens du monde et la succession des âges en Irlande.

4791 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I 5 3-6 = Troadec – Dillmann 1995 : 42.

4792 *Völuspá* 2, 7, 21-24 = Boyer 1992 : 532, 534, 537-538.

4793 Sergent 1998- : 151-153.

4794 Sauzeau -Sauzeau 2017 : 307-309. Cf. aussi Haudry 1990 : 104-106.

4795 *Mahābhārata*, III 149. Le *Kṛta Yuga* compte 4 000 années divines (chacune équivalente à 360 années humaines) flanquées de deux « crépuscules » (*sandhyā*) de chacun 400 années divines ; le *Tretā Yuga* 3 000 et chacun de ses crépuscules 300 ; le *Dvāpara Yuga* 2 000 et ses crépuscules 200 ; le *Kali Yuga* 1 000 et ses crépuscules 100. L'ensemble des quatre *yuga* est appelé un *mahāyuga* de 12 000 années divines, en comptant les crépuscules. Mille *mahāyuga* forment un *kalpa* (Biardeau 1981 : 9).

4796 Il est également appelé le *Deva Yuga* (par exemple dans *Mahābhārata* I 14 5, II 11 1, III 92 6, X 18 1, XII 3 19, XIII 82 24), car il est l'âge durant lequel les dieux *Āditya* ont vaincu les *Daitya*, comparables aux Titans grecs (Vielle 1996 : 112).

4797 Sauzeau – Sauzeau 2002 : 291.

Nom du <i>Yuga-</i> .	Couleur de Viṣṇu.	Valeur fonctionnelle.
Kṛtayuga	blanc	F1
Tretāyuga	rouge	F2
Dvāparayuga	jaune	F3
Kaliyuga	noir	F4-

Selon les mêmes auteurs, plusieurs irrégularités obscurcissent la fonctionnalité de cette série. Ainsi, le premier âge semble associer la perfection de F4+ avec des caractéristiques de F1. Le second semble être aussi un mélange de F1 et de F2, comme si les Brahmanes avaient voulu atténuer l'expression de la caste guerrière. Enfin, les couleurs respectives de F3 et F4- sont inversées<sup>4798</sup>.

Même si la série est dans l'ordre descendant des fonctions, on remarquera ici plusieurs parallèles avec nos peuplements irlandais. Premièrement, le Kṛtayuga, à la fois F1 et F4+, ressemble, par sa perfection, non pas aux Milésiens qui forment l'invasion F4+, mais aux Túatha Dé Danann, l'ancien peuplement F1, qui, après l'invasion des Fils de Míl, connaîtront une vie idyllique dans l'Autre Monde. Concernant le second âge, il est dit se terminer par un massacre des mâles de la caste des guerriers. L'agent de celui-ci est Paraśurāma, une incarnation guerrière de Viṣṇu, fils du Brahmane Jamadagni, c'est-à-dire un membre de la classe sacerdotale<sup>4799</sup>. Or, ce massacre de guerriers par un membre de la caste des Brahmanes ressemble beaucoup au massacre des Fir Bolg par les Túatha Dé Danann. En ce qui concerne l'avant-dernier âge, nous avons déjà vu que la bataille de Kurukṣetra qui le clôt était l'équivalent de la seconde bataille de Mag Tured<sup>4800</sup> ; ce qui vient renforcer le parallèle entre le massacre qui termine l'âge précédent avec la première bataille de Mag Tured. Le Kaliyuga est notre âge actuel qui doit se clore par la dissolution du monde avant la recréation de l'univers. Nous verrons plus loin qu'il y a des liens entre la dissolution du monde indien et les conceptions eschatologiques irlandaises.

La série des *yuga-* n'est pas, à proprement parler, sociogonique, dans le sens où elle n'est pas l'apparition successive des différentes fonctions qui vont constituer la société. Il y a, par contre, le vestige d'une tradition sociogonique dans l'histoire mythique du peuplement de Ceylan.

Selon la chronique cinghalaise du *Mahāvamsa*, l'île fut tout d'abord peuplée de démons (Yakkhas). Le premier roi des hommes de Ceylan est un certain Vijaya. Celui-ci est un prince, banni du continent pour ses méfaits avec ses compagnons et ils ont tous la tête à moitié rasée. Vijaya n'a

4798 *Ibid.* : 291-292. N. J. Allen (2001 : 169-170) arrive aux mêmes conclusions, tout en rajoutant Brahmā, le Créateur, comme terme unifiant et transcendant F4+.

4799 *Mahābhārata*, I 2 3, I 58 4, III 117, XII 48-9.

4800 Le fait que l'époque de cette bataille soit intermédiaire entre ces deux âges est signalé dans le *Mahābhārata* (I 2 13).

pas de descendants légitimes. Il demande que son frère, resté sur le continent, lui succède. Finalement, c'est le neveu de Vijaya, Panduvāsudeva qui deviendra le second roi de Ceylan<sup>4801</sup>.

André et Pierre Sauzeau<sup>4802</sup> ont vu dans ces premiers temps de la colonisation de Ceylan des points communs avec l'invasion de Partholón. Tout comme ce dernier, Vijaya est un prince banni pour ses méfaits. On peut ajouter à cela que le rasage de la moitié de sa chevelure nous rappelle l'éborgnement de Partholón : dans les deux cas nous avons une « mutilation » de la moitié de la tête. Le second point commun est que la lignée de Partholón s'éteint sans descendant direct en Irlande et c'est l'invasion de son parent Nemed – son frère ou son neveu selon les traditions – qui lui succède.

A cela nous pouvons ajouter deux parallèles supplémentaires. Premièrement, peu après être arrivés à Ceylan, les hommes de Vijaya sont attirés l'un après l'autre par une démonsse, qui a pris la forme d'un chien, chez la reine des démons, Kuveni, qui les retient prisonniers. Vijaya la maîtrise et libère ses compagnons. Kuveni les supplie alors avec de la nourriture et des vêtements, s'offrant même à lui sous l'apparence d'une magnifique jeune fille, puis elle trahit son propre peuple au bénéfice de son nouvel époux et de ses hommes. On remarquera ici plusieurs choses. La figure principale des démons dont il est question ici est féminine, de la même façon que l'élément féminin est prégnant chez les Fomóire qu'affronte Partholón et qui sont ses prédécesseurs sur l'île. De plus, la démonsse, une fois domptée, fournit des moyens de subsistance aux nouveaux arrivants, puis se donne à Vijaya avant de permettre la défaite de son peuple. De cette manière, elle inverse les Fomóire de Partholón. En effet, nous avons vu que la victoire de ce dernier sur les Fomóire, qui permettait aux Partholoniens d'avoir des moyens de subsistance agricoles, était équivalent à une hiérogamie entre Partholón et la terre d'Irlande maîtrisée par lui, sous la forme de la matriarche des Fomóire. Enfin, nous avons vu que ces démons irlandais apparaissaient comme des cynocéphales dans les circonstances de la disparition du peuplement de Partholón, ce qui nous rappelle la forme canine prise par la démonsse dans la chronique cinghalaise.

Deuxièmement, voulant épouser une princesse respectable plutôt qu'une démonsse, Vijaya chasse Kuveni, qui lui a donné deux enfants illégitimes, un garçon et une fille. Ceux-ci seront les ancêtres du peuple des Veddas, les aborigènes de Ceylan, que les frères Sauzeau interprètent comme étant, du fait de leur marginalité, les représentants ethniques de F4. A cela nous ajouterons que, s'il semble que Partholón n'ait pas de descendants directs en Irlande, certaines généalogies lui attribuent la paternité du peuple des Cruithne que nous avons vu être un peuple F4- dans le précédent chapitre.

Tout ceci vient encore renforcer l'antiquité des motifs et, par recoupement, du schéma invasif irlandais. On notera que plusieurs auteurs ont comparé la conception des *yuga*- indiens à celle du

---

4801 *Mahāvamsa*, VI-VIII = Wijesin̄ha – Turnour 1889.

4802 Les rapprochements qui suivent, sauf indications contraires, nous ont été communiqués personnellement par A. Sauzeau le 07/04/2014.

mythe des races grecs<sup>4803</sup>. Il serait donc intéressant de voir si ce dernier n'aurait pas quelques concordances avec notre sociogonie irlandaise.

### 1. 3. c. Le mythe hésiodique des races.

Le mythe des races grecs nous est rapporté par le poète Hésiode, dans *Les travaux et les jours*, de la manière suivante :

« (...) D'or fut la première race d'hommes périssables que créèrent les Immortels, habitants de l'Olympe. C'était au temps de Kronos, quand il régnait encore au ciel. Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères ; la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas ; mais, bras et jarrets toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourants, ils semblaient succomber au sommeil. Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs au milieu des biens sans nombre. Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, par le vouloir de Zeus puissant, les bons génies de la terre, gardiens des mortels, l'oeil ouvert aux sentences et aux crimes, vêtus de brumes, partout répandus sur terre, dispensateurs de richesse : c'est le royal honneur qui leur fut départi.

Puis une race bien inférieure, une race d'argent, fut plus tard créée encore par les habitants de l'Olympe. Ceux-là ne ressemblaient ni pour la taille ni pour l'esprit à ceux de la race d'or. L'enfant, pendant cent ANS, grandissait en jouant aux côtés de sa digne mère, l'âme toute puérile, dans sa maison. Et quand, croissant avec l'âge, ils atteignaient le terme qui marque l'entrée de l'adolescence, ils vivaient peu de temps, et, par leur folie, souffraient mille peines ; ils ne savaient pas s'abstenir entre eux d'une folle démesure. Ils refusaient d'offrir un culte aux Immortels ou de sacrifier aux saints autels des Bienheureux, selon la loi des hommes qui se sont donné des demeures. Alors Zeus, fils de Kronos, les ensevelit, courroucé, parce qu'ils ne rendaient pas hommage aux dieux bienheureux qui possèdent l'Olympe. Et, quand le sol les eut recouverts à leur tour, ils devinrent ceux que les mortels appellent les Bienheureux des Enfers, génies inférieurs, mais que quelque honneur accompagne encore.

Et Zeus, père des dieux, créa une troisième race d'hommes périssables, race de bronze, bien différente de la race d'argent, fille des frênes, terrible et puissante. Ceux-là ne songeaient qu'aux travaux gémissants d'Arès et aux œuvres de démesure. Ils ne mangeaient pas le pain ; leur cœur était comme l'acier rigide ; ils terrifiaient. Puissante était leur force, invincibles les bras qui s'attachaient contre l'épaule à leur corps vigoureux. Leurs armes étaient de bronze, de bronze leurs maisons, avec le bronze ils labouraient, car le fer noir n'existait pas. Ils succombèrent, eux, sous leurs propres bras et partirent pour le séjour moisi de l'Hadès frissonnant, sans laisser de nom sur terre. Le noir trépas les prit, pour effrayants qu'ils fussent, et ils quittèrent l'éclatante lumière du soleil.

Et, quand le sol eut de nouveau recouvert cette race, Zeus, fils de Kronos, créa encore une quatrième sur la glèbe nourricière, plus juste et plus brave, race divine des héros, que l'on nomme demi-dieux et dont la génération nous a précédés sur la terre sans limites. Ceux-là périrent dans la dure guerre et dans la mêlée douloureuse, les uns devant les murs de Thèbes [...] ; les autres au-delà de l'abîme marin, à Troie [...]. À d'autres enfin, Zeus, fils de Kronos, et père des dieux, a donné une existence et une demeure éloignée des hommes, en les établissant aux confins de la terre ; c'est là qu'ils habitent, le cœur libre de soucis, dans les Iles des Bienheureux, aux bords des tourbillons profonds de l'Okéanos, héros fortunés, pour qui le sol fécond porte trois fois l'an une florissante et douce récolte.

Et plutôt au ciel que je n'eusse pas à mon tour à vivre au milieu de ceux de la cinquième race, et que je fusse ou mort plus tôt ou né plus tard. Car c'est maintenant la race de fer. Ils ne cesseront ni par le jour de souffrir fatigues et misères, ni la nuit d'être consumés par les rudes angoisses que leur enverront les dieux. Du moins, trouveront-ils encore quelques biens mêlés à leurs maux. Mais l'heure viendra où Zeus anéantira à son tour cette race d'hommes périssables : ce sera le moment où ils naîtront avec des tempes blanches. Le père alors ne ressemblera plus à ses fils ni les fils à leur père ; l'hôte ne sera plus cher à son hôte, l'ami à son ami, le frère à son frère, ainsi qu'aux jours passés. A leurs parents, sitôt qu'ils vieilliront, ils ne montreront que mépris ; pour se plaindre d'eux, ils s'exprimeront en paroles rudes, les méchants ! Et ne connaîtront même pas la crainte du Ciel. Aux vieillards qui les ont nourris ils refuseront les aliments... Alors, quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes, cachant leurs beaux corps sous des voiles blancs, Vergogne (*Aidôs*) et Conscience (*Némésis*), délaissant les hommes, monteront vers les Éternels. De tristes souffrances resteront seules aux mortels : contre le mal il ne sera point de secours »<sup>4804</sup>.

Plusieurs chercheurs ont établi une correspondance entre cette série de races successives et la trifonctionnalité indo-européenne. Ainsi, le premier, G. Dumézil remarque que les deux premières

4803 Sauzeau – Sauzeau 2002 ; Sauzeau -Sauzeau 2017 : 301-317 ; Haudry 1990.

4804 Hésiode, *Les Travaux et Les Jours* 106-201 = Sergent 1998- : 136-138.



racas reçoivent des honneurs religieux, que les deux suivantes sont des races guerrières, puis que la double race de fer, actuelle et future, est marquée par le labeur<sup>4805</sup>. Cette analyse trifonctionnelle, G. Dumézil l'abandonnera par la suite<sup>4806</sup>. C'est à Jean-Pierre Vernant que revint le mérite de confirmer l'interprétation première de G. Dumézil. J.-P. Vernant interprète ces six races successives comme étant les représentants positifs ou négatifs de chacune des trois fonctions duméziliennes, selon qu'elles suivent la justice morale (*dikè*) ou la démesure (*hubris*), comme montré par le tableau récapitulatif suivant<sup>4807</sup> :

Fonctions	<i>Dikè</i>	<i>Hubris</i>
F1	Or (1)	Argent (2)
F2	Héros (4)	Bronze (3)
F3	Fer actuel (5a)	Fer ultime (5b)

L'hétérogénéité de la race des Héros par rapport aux races métalliques a suscité des doutes concernant sa présence originelle dans cette série fonctionnelle. Cela a poussé les frères Sauzeau à voir dans ces races un schéma quadrifonctionnel, basé sur la symbolique métallique de celles-ci<sup>4808</sup>. B. Sergent, pour sa part, a approfondi le caractère indo-européen de la série complète de ces races, en reprenant le commentaire de J.-P. Vernant<sup>4809</sup>. Ce sont ces deux dernières études que nous allons reprendre essentiellement dans notre comparaison de ce mythe avec les invasions du *LGÉ*.

En ce qui concerne la comparaison du mythe des races grecques avec la sociogonie irlandaise, le premier à avoir tenté une telle comparaison est, comme nous l'avons vu, d'Arbois de Jubainville, mais sans prendre en compte la richesse conceptuelle de ces deux traditions. En dernier lieu, J. Carey a mis en parallèle les quatre peuplements révélés par Túan après la race de Partholón avec les quatre races hésiodiques qui suivent l'âge d'or, mais sans plus développer l'idée<sup>4810</sup>.

Si l'on compare la succession des races grecques à celle des occupations de l'Irlande, nous nous rendons compte que la répartition des deux séries est inversée. En Grèce, on va de la meilleure race, celle d'or, jusqu'à la pire, celle devant succéder à la race de fer actuelle ; tandis qu'en Irlande, on part des invasions les plus ignobles avec les trois premières – que nous avons labellisées comme F4- – jusqu'à celle des Fils de Míl, ancêtre des Irlandais actuels et, en particulier de leurs souverains, ce qui rattache cette dernière occupation de l'Irlande à F4+.

De leur côté, P. et A. Sauzeau, ne considéraient que les races métalliques, arrivent à des résultats comparables aux nôtres. Ils analysent que la race d'or possède des caractéristiques F4+, non pas en

4805 Dumézil 1941 : 259.

4806 Dumézil 1955 : 179 (n. 4)-180.

4807 Vernant 1960 ; 1966 ; 1969 : 19-47.

4808 Sauzeau – Sauzeau 2002 : 272-273.

4809 Sergent 1998- : 135-153.

4810 Carey 1991-1992 : 34.

tant que race souveraine, mais comme étant « contemporaine » du règne précédant celui de Zeus et des Olympiens, celui de Kronos, et étant baigné dans le rayonnement divin de l'or, extérieur à l'humanité normale<sup>4811</sup>. Concernant la race d'argent, la race de bronze et la race de fer, ils suivent le codage de J.-P. Vernant<sup>4812</sup>. Cependant, par la suite, ils ne prennent pas en compte un quelconque codage de la race de fer ultime<sup>4813</sup>, alors qu'il se justifie pleinement ici, car elle est aussi métallique contrairement à celle des héros. Du fait de son caractère eschatologique, nous proposons de la lier à F4-. Il en résulte le tableau suivant où nous mettons ces races en parallèle avec les invasions d'Irlande :

Invasions d'Irlande				Races métalliques grecques		
Antédiluviens	1	F4-	F1-	Race de fer ultime	5	F4-
Fomóire	2		F2-			
Partholón	3		F3-			
Nemed	4	F3	Race de fer actuelle	4	F3 (-) <sup>4814</sup>	
Fir Bolg	5	F2	Race de bronze	3	F2 (-)	
Túatha Dé Danann	6	F1	Race d'argent	2	F1 (-)	
Fils de Míl	7	F4+	Race d'or	1	F4+	

B. Sergent a émis plusieurs parallèles entre les sociogonies grecques et irlandaises. Tout d'abord, il observe que les trois modes de disparition des invasions irlandaises sont celles des races grecques et qu'elles sont trifonctionnelles. Les deux premiers peuplements irlandais, ceux de Partholón et de Nemed, disparaissent à cause de maladies, c'est-à-dire une cause concernant le bien-être corporel (F3) similaire à la fin de la Race d'or et de celle d'argent. Les deux suivantes sont vaincues dans des combats (F2), comme pour la Race de bronze et celle des héros. Enfin, la dernière, celle des Milésiens, disparaîtra dans une destruction cosmique qui surviendra après la disparition des règles sociales (F1), si l'on considère, comme notre auteur, que la prophétie finale de la Bodb, dans le *CMT*, concerne les derniers descendants des Fils de Míl. Cette destinée ultime est identique à celle de la Race de fer<sup>4815</sup>. À ces parallèles judicieux, il nous faut ajouter deux remarques. Le *Senchus Mór* commence, peu après son prologue, par l'énumération des « trois temps où se produit périssement du monde : la période de mort d'hommes, la production accrue de guerre, la dissolution des contrats verbaux »<sup>4816</sup>. Il s'agit là exactement des trois manières dont se terminent les différentes invasions irlandaises que nous venons de voir. Ce que B. Sergent compare justement aux triades de

4811 Sauzeau – Sauzeau 2002 : 279-278.

4812 *Ibid.* : 273.

4813 *Ibid.* : 277. Alors qu'ils sont d'accord pour y voir l'inversion complète de l'âge d'or (*ibid.* : 273).

4814 Comme le signale P. et A. Sauzeau (*ibid.* : 277), il s'agit essentiellement de versions négatives des trois fonctions centrales. Cette originalité de la série grecque a sans doute dû être favorisée par l'inclusion de la race des héros.

4815 Sergent 1998- : 150.

4816 *Senchas Már* = Neilson *et al.* 1865 : I 50-51.

calamités indo-européennes relevées par Dumézil<sup>4817</sup>. La seule disparité qui existe entre ces deux triades de calamités irlandaises est dans le dernier terme de ces deux séries : la corruption généralisée n'est pas exactement la dissolution des contrats verbaux, mais il est évident que si la première survient, elle entraîne inévitablement la seconde. Si l'on suit le raisonnement de B. Sergent, aux épidémies qui emportent les invasions de Nemed et de Partholón correspondent les ensevelissements des deux premières races hésiodiques, il s'agit là d'une extermination totale surnaturelle qui correspond aux massacres perpétrés sur ces races par les Fomóire qui sont des êtres chthoniens négatifs. Par contre le fait que la race d'or meurt comme dans un doux sommeil et que la race d'argent s'éteint après cent ans, peu après avoir atteint l'adolescence, rejoint la sphère morbide de la troisième fonction : la mort de la race d'or est l'inverse de la souffrance d'une mort de maladie, tandis que la jeunesse, l'apparence des hommes de la race d'argent dans leur mort, est un thème de la troisième fonction.

En ce qui concerne la race de fer, B. Sergent énumère les caractéristiques principales de celles-ci, exposées par Hésiode au début du poème : « les maladies, la vieillesse et la mort, l'ignorance du lendemain et l'angoisse de l'avenir, l'existence de Pandore, la femme ; la nécessité du labeur »<sup>4818</sup>. C'est un temps d'ambiguïté puisque Zeus y a mêlé le bien et le mal et, selon B. Sergent, l'épicentre de cette ambiguïté, c'est la femme, Pandore, qui a libéré tous les maux des hommes sur la Terre, mais qui par sa beauté est une merveille parmi les hommes. De par sa féminité, elle contient les capacités de reproduction, ce qui la lie à la troisième fonction, d'une manière similaire à l'activité agricole<sup>4819</sup>. B. Sergent ajoute à cela que Pandore, née de la terre d'après certaines représentations, a un équivalent indien, en la personne de la reine Sītā du *Rāmāyāṇa*, hypostase de la déesse Śrī, déesse de la prospérité et de la souveraineté, identifiée à la Terre et épouse d'Indra, cette reine était née d'un sillon de laboureur<sup>4820</sup>, cela fait de Pandore une hypostase de la Terre<sup>4821</sup>. A cette comparaison gréco-indienne, notre auteur ajoute, qu'en Irlande, Cessair ou Banba – auxquelles nous pouvons ajouter Ériu – sont exactement les correspondants de Pandore et de Śrī-Sītā, car Banba – et Ériu – sont des noms de la Terre divine. De plus, leur expédition amène cent cinquante femmes et trois hommes dont l'un meurt d'épuisement sexuel, ce qui correspond au témoignage d'Hésiode, pour qui la femme épuise les forces sexuelles et génésiques de l'homme<sup>4822</sup>. La comparaison de B. Sergent entre Śrī-Sītā et Banba-Ériu est tout à fait pertinente : ces deux dernières figures sont des déesses terrestres exprimant la souveraineté et la prospérité par le sol. Nous pouvons y ajouter,

4817 Sergent 1998- : 212 ; Dumézil 1968-1973 : I 613-623.

4818 Hésiode, *Les travaux et les jours* 11-105. Cf. Sergent 1998- : 145.

4819 Sergent 1998- : 147.

4820 Sur cette héroïne et son lien avec cette déesse, cf. Dubuisson 1986 : 73-86.

4821 Sergent 1998- : 146-148.

4822 *Ibid.* : 150.

concernant Nemed, la figure toute tellurique de Macha. Il y a un lien évident entre le travail du sol, la reproduction, la présence féminine et la troisième fonction, mais comme le dit bien notre auteur, la Race de fer est marquée par l'ambiguïté. De la même manière que nous avons montré la proximité existant entre l'invasion de Partholón et celle de Nemed, il y a dans la race de Fer une ambivalence entre F3 et F4-, cette dernière fonction devenant dominante lors de la destinée finale de cette race. Nous avons vu que la première invasion irlandaise à laquelle est comparée la race de fer appartient à F4-, de même que l'épuisement sexuel subi par Ladra. Ajoutons à cela que la fin du texte d'Hésiode voit deux déesses, Aidôs et Némesis quitter le monde des hommes pour rejoindre celui des dieux, l'Autre Monde, avant le cataclysme final. Or, c'est exactement l'inverse que nous observons en Irlande, puisque nous avons une femme, sans doute divine à l'origine, qui mène une expédition majoritairement féminine marquée par la corruption, depuis l'Autre Monde jusqu'en Irlande, où elle disparaîtra avant le Déluge. On remarquera également qu'il y a un croisement entre la dernière race grecque, chronologiquement et fonctionnellement, et deux peuplements irlandais : l'invasion antédiluvienne et celle des Milésiens ; la première est la dernière fonctionnellement et la seconde l'est chronologiquement. En effet, les figures d'Ériu et de Banba se retrouvent dans cette dernière invasion, où nous avons vu que les Milésiens s'unissaient aux déesses irlandaises, de la même manière que Pandore et ses descendantes s'uniront aux hommes. En outre, nous avons vu que cette union était, directement ou non, en lien avec les malheurs qui allaient ensuite toucher les Milésiens : la destruction des productions agricoles et les conflits fratricides. Nous verrons également plus loin un autre croisement, eschatologique celui-ci, entre ces deux invasions irlandaises et la race de fer.

En face des deux races guerrières grecques, celle de bronze et celle des héros, l'Irlande n'affiche qu'un seul peuplement guerrier, celui des Fir Bolg. Cependant, nous savons que cette invasion, dans son ambiguïté guerrière, est proche des Fomóire et que l'un des équivalents grecs de ce peuple était celui des Géants. Or, plusieurs auteurs ont comparé la race de bronze à ce dernier peuple et aux autres autochtones guerriers des traditions grecques<sup>4823</sup>. C. Vielle met en parallèle le fait que la Race de bronze est dite « issue des frênes », avec le fait que dans la *Théogonie*<sup>4824</sup>, les Méliades, les nymphes de frênes, issues du sang versé par la mutilation d'Ouranos sur Gaia, naissent en même temps que les Géants « aux armes étincelantes », ce qu'il comprend comme signifiant en bronze, et aux « longs javelots »<sup>4825</sup>. Or, sachant que tout javelot est une pointe de bronze fixée à l'extrémité d'un manche de frêne, il en déduit que l'union guerrière du bronze et du frêne peut être représentée

---

4823 Vian 1952 : 183 ; Vielle 1996 : 35-36 ; Sergent 1998 : 142-144.

4824 Hésiode, *Théogonie* 185-187.

4825 Ces naissances du sang d'Ouranos sont justement classées comme étant liées à F2, selon B. Sergent (1998- : 194).

matériellement par le javelot et anthropogoniquement par la race de bronze<sup>4826</sup>. Ici, plusieurs faits sont parallèles à nos traditions irlandaises. La proximité, voire l'identité, existant entre les Géants et les hommes de la Race de bronze grecs est similaire aux liens étroits existants entre les Fir Bolg et les Fomóire. De plus, nous avons vu que la symbolique de la lance était particulièrement prégnante au sein des Fir Bolg et que plusieurs personnages avaient des noms ou des étymologies savantes qui évoquaient pareillement la pointe, le manche ou le rivet de la lance. Concernant ce dernier élément, n'est-il pas pertinent qu'il se retrouve dans le nom de l'un des patriarches des Fir Bolg et qu'il symbolise lui aussi la genèse de la lance ? Au sujet de la race des héros, même si ceux-ci semblent tardifs dans le schéma hésiodique, on remarquera que la destinée des membres de celle-ci qui ne sont pas morts au combat est de partir pour les Îles des Bienheureux, l'Autre Monde ultramarin des Grecs. C'est également la destinée des survivants des Fir Bolg que de s'exiler pour des régions insulaires assimilables à l'Autre Monde. Concernant toujours ces héros, plus justes et plus valeureux que ceux qui les ont précédés, B. Sergent remarque que leur sort dans les Îles des Bienheureux est comparable à celui de la race d'or, avec la production d'une triple récolte annuelle. On notera que c'est avec Eochaid mac Eirc, le dernier roi des Fir Bolg que la véritable justice régnait pour la première fois en Irlande, ce qui a pour conséquence de donner à sa royauté une grande production agricole. De la même manière, le séjour idyllique, marqué par l'abondance agricole, des derniers membres de la race des héros doit sans doute être compris comme une récompense de leurs qualités morales<sup>4827</sup>.

En ce qui concerne la Race d'Argent, celle-ci est une race négative sur le plan religieux. Or l'invasion irlandaise correspondante est celle des Túatha Dé Danann. Nous avons vu que celle-ci représentait F1. Il faut ajouter en outre que, de la même façon que l'argent, métal caractéristique de la première fonction, est lié à cette race grecque, le principal roi des Túatha Dé Danann dans le récit de leur invasion dans le *LGÉ* et les récits tournant autour des deux batailles de Mag Tured, Núadu, est dit « au bras d'argent » (*airgetlám*). En outre, le côté négatif de cette race, leur lente croissance qui s'accompagne de leur puérité, de leur démesure et de leur impiété, par leur refus de sacrifier aux dieux, se retrouve dans la royauté de Bres sur les Túatha Dé Danann. En effet, nous avons vu que Bres était un souverain inconsidéré qui, inversement à la Race d'Argent, était physiquement précoce et qui refusait de distribuer aux dieux d'Irlande leur dû, c'est-à-dire leur part des sacrifices. La race d'argent a été reconnue comme étant équivalente aux Titans pour son impiété<sup>4828</sup>. Or, les Titans forment l'une des races surnaturelles grecques qui correspondent aux Fomóire et nous avons vu que la *Titanomachie* est justement un équivalent de la seconde bataille de Mag Tured. En ce qui

---

4826 Vielle 1996 : 35.

4827 Sergent 1998- : 144.

4828 *Ibid.* : 142.

concerne le sort post-mortem des membres de la race d'argent, nous allons le voir par la suite en étudiant celui de la race d'or.

Quelles sont donc les affinités existant entre la Race d'or et celle des Milésiens ? Tout d'abord, tous les auteurs s'accordent à dire que l'or de cette race lui donne un statut royal<sup>4829</sup>, ce qui est le propre des Fils de Míl qui sont à la base des généalogies royales irlandaises. Il ne nous faut pas oublier non plus que la *Titanomachie*, qui marque la fin du règne de Cronos et le début de celui de Zeus est comparable à la seconde bataille de Mag Tured. Or, la victoire des Túatha Dé Danann annonce la venue des Fils de Míl, de la même manière que la victoire de Zeus annonce la fin de la race d'or. Ici, la félicité dans laquelle vivent les membres de cette race n'est pas celle des Milésiens et de leur descendants durant leur règne sur l'Irlande, mais celle de l'Autre Monde irlandais dans lequel vivent les Túatha Dé Danann après la venue des Fils de Míl. Ainsi, de même que certaines caractéristiques de la race d'argent sont parallèles à celles des adversaires du peuple irlandais correspondant, il en est de même pour la description de la race d'or, dont le sort post-mortem est semblable à celui des dieux irlandais vaincus. En effet, les membres de la race d'or sont transformés par Zeus en génies épichthoniens, auxquels des honneurs royaux sont rendus, chargés de l'observance de la justice parmi les hommes et de leur dispenser la richesse du sol et des troupeaux, en parcourant la Terre vêtus de brumes. En Irlande, nous avons vu que les Túatha Dé Danann déchus recevaient un culte qui permet aux Milésiens de sécuriser leurs productions agricoles et qu'il arrivait que des membres de cette race divine se mêlaient aux hommes revêtus d'un voile d'invisibilité, assimilable à la brume. En ce qui concerne l'observance de la justice parmi les hommes, rien de tel n'est dit au sujet des Túatha Dé Danann, mais il faut cependant remarquer que le cataclysme qui met fin au cycle présent en Grèce comme en Irlande est consécutif à un état généralisé d'injustice morale. De plus, le mode de vie idyllique de la race d'or qui vit de festins dans une abondance anormale puisque ne relevant d'aucun labeur doit être mis en parallèle avec celui des dieux d'Irlande une fois réfugiés dans le *síd*. Le fait que le sort de la race d'or correspond à celui des Túatha Dé Danann amène comme conséquence que la destinée post-mortem de la race d'argent, qui lui est similaire, tout en lui étant inférieure, en devenant des démons hypochthoniens, doit correspondre à celui des Fomóire après la seconde bataille de Mag Tured. La similarité du sort des deux races grecques est parallèle à la nature comparable des deux races divines irlandaises après la victoire des Túatha Dé Danann. Le caractère inférieur des honneurs reçus par la Race d'argent par rapport à celle d'or est comparable à l'assertion du *STC* qui distingue deux composantes au sein des Túatha Dé Danann, les « dieux » et les « non-dieux » qui leur sont inférieurs et qui doivent correspondre aux Fomóire.

---

4829 Même si cela est tempéré par A. et P. Sauzeau (2002 : 275-274).

En outre, la correspondance, déjà évoquée, entre l'âge des héros grecs et l'invasion des Fir Bolg, se double d'une correspondance avec les Túatha Dé Danann. En effet, de même que ceux-ci ressemblent par certains aspects à la race d'or, les dieux d'Irlande, par leur séjour post-mortem, le culte qui leur est rendu et leur abondance alimentaire sont à rapprocher des caractéristiques équivalentes de la race des héros<sup>4830</sup>. Or, si l'on met en parallèle l'ordre d'apparition des races grecques et des invasions irlandaises, on se rend compte que les grands conflits grecs de Thèbes et de Troie sont équivalents à la seconde bataille de Mag Tured, qui se soldera peu après par le retrait des dieux dans le *síd*, parfois considéré comme ultramarin<sup>4831</sup>. Dans le même ordre d'idées, C. Vielle a montré que les deux âges héroïques grecs, celui d'Héraclès et celui de la Guerre de Troie, correspondent respectivement aux âges héroïques de Rāma et des Pāṇḍava<sup>4832</sup> et que l'époque d'Héraclès se confond avec celle de la race de bronze<sup>4833</sup>. Or, nous avons vu que les *yuga* correspondants à ces deux époques, le *Tretā Yuga* et le *Dvāpara Yuga*, sont équivalents, d'une part, à l'invasion des Fir Bolg et, donc à la première bataille de Mag Tured, et, d'autre part, à l'invasion des Túatha Dé Danann et à la seconde bataille. De même, nous avons vu que le conflit entre les Pāṇḍava et les Kaurava était équivalent aux événements du *CMT*<sup>4834</sup>. Sachant cela, la Guerre de Troie – et celle de Thèbes ? - serait-elle une autre manifestation grecque, héroïque celle-là, du mytheme de la « bataille finale » ? Cela est sans doute le cas, mais nous ne pouvons pas explorer cela ici. Rappelons que plusieurs auteurs ont relevé les parallèles existant entre la matière homérique, le *Mahābhārata*, l'*Iliade* et la *TBC*<sup>4835</sup>. Il s'ensuit également un décalage étrange. De même que, selon les Grecs comme les Indiens, notre âge actuel est séparé en deux moitiés : nous vivons encore dans la première, tandis que la seconde, la future verra la décadence finale de l'humanité jusqu'à sa destruction. La version héroïque de la « bataille finale » précède ce double âge terminal dans ces deux traditions. En Irlande, la chronologie de la *TBC* est placée aux débuts de l'ère chrétienne<sup>4836</sup>, soit l'époque actuelle dans laquelle nous vivons et qui doit se terminer par une corruption généralisée avant le Jugement Dernier. Doit-on considérer que l'époque qui précédait les événements du cycle épique irlandais était assimilable à l'âge des héros grecs ? Sachant que l'invasion des Fils de Míl met en marche les temps humains et que nous venons de voir ses affinités

---

4830 Sergent 1998- : 144.

4831 La comparaison avec la tradition grecque montre bien que la vision irlandaise d'un Autre Monde insulaire n'est pas seulement d'origine chrétienne.

4832 Vielle 1996 : 85-86.

4833 *Ibid.* 1996 : 36.

4834 Cf. Chap. VIII. 4. 3. b.

4835 Cf. n. 2594.

4836 Pour une synthèse des données synchronistiques entre le Cycle d'Ulster et les différentes annales irlandaises, cf. Kelleher 1971.

indirectes avec l'époque de la race d'or, elle pourrait aussi correspondre, dans sa première moitié, à l'âge des héros, qui se terminerait par les événements de la *TBC*.

Il apparaît donc que les invasions irlandaises et les races hésiodiques forment un ensemble de parallèles entrecroisés, aussi bien dans leur ordre ascendant que descendant respectifs. Ceux-ci nous permettent là encore de montrer l'antiquité du modèle sociogonique irlandais.

Enfin, il nous faut aussi parler d'un point commun entre les *yuga* indiens et les âges grecs qui sera exploité à la fin de ce chapitre. Les conceptions chronologiques platoniciennes, qui ne comprenaient pas la Race des Héros, considèrent que l'ensemble des quatre âges forment une Année Parfaite longue de 25 920 ans, marquée par la dégradation morale progressive de ses quatre subdivisions, tel un *mahāyuga*, et que leurs durées sont décroissantes, à l'image des quatre *yuga* indiens, selon les proportions de la *tétraktys* pythagoricienne : 4 : 3 : 2 : 1<sup>4837</sup>.

Cependant, comme évoqué dans l'étude des sociogonies indiennes et grecques, les temps ultimes doivent se terminer par une eschatologie collective. Il s'agit là d'une « fin de l'histoire » ou plus exactement d'une histoire, ce qui entre dans le cadre de notre étude, lui donnant une dimension supplémentaire.

## 2. Les traditions eschatologiques et cosmogoniques irlandaises.

Comme nous avons pu le voir dans la partie précédente et dans le chapitre II, la tradition sociogonique irlandaise fait référence à des faits eschatologiques. Pour bien comprendre la place de ce cataclysme final au sein de la sociogonie irlandaise, il nous faut présenter les différentes traditions eschatologiques irlandaises et les comparer à leurs homologues celtiques et indo-européens. Nous verrons également que la place initiale de l'événement final au sein de la sociogonie du *LGÉ* implique une recréation du monde, une cosmogonie préchrétienne dont des fragments se laissent deviner à travers la comparaison de certains textes irlandais et des traditions scandinaves et indiennes.

---

4837 Soit Age de la Race d'Or :  $2\,592 \times 4 = 10\,368$  ans ; Age de la Race d'Argent :  $2\,592 \times 3 = 7\,776$  ans ; Age de la Race de Bronze :  $2\,592 \times 2 = 5\,184$  ans ; Age de la Race de Fer :  $2\,592 \times 1 = 2\,592$  ans. De Callataÿ 1996 : 1-32, faisant référence aux sources platoniciennes, en particulier *Timée* (22a-23b) et *République* (VIII 546c-547a).



## 2. 1. Les traditions eschatologiques de l'Irlande et des autres terres celtiques.

La tradition irlandaise a eu des conceptions eschatologiques. Celles-ci sont présentes surtout dans des textes apocryphes chrétiens, mais aussi dans la littérature légendaire de l'Irlande. Des éléments équivalents à l'eschatologie irlandaise se trouvent aussi dans des textes gallois et dans les croyances des Celtes de l'Antiquité, rapportées par les auteurs classiques.

### 2. 1. a. Les traditions eschatologiques irlandaises.

Les traditions eschatologiques irlandaises ne sont pas contenues dans le *LGÉ* et dans la plupart des textes qui lui sont liés. Cela s'explique par le contexte d'écriture du *LGÉ* : il s'agit d'une œuvre médiévale qui recycle des traditions antérieures dans le but d'insérer les origines du peuple irlandais dans l'histoire universelle chrétienne. Le *LGÉ* ne peut donc contenir que des traditions relatives au passé de l'Irlande et non à sa destinée. Cependant, certains textes gravitant autour du *LGÉ* font référence à l'avenir de l'Irlande.

Dans le *CMT*, la prophétie de la Bodb brosse un portrait idyllique de l'Irlande, suite à la victoire des dieux sur les Fomóire, qui fait ensuite place à une mise en parallèle de l'improductivité nourricière de la nature et de la décadence morale de la civilisation. Dans ce texte, les Fomóire sont bannis d'Irlande pour toujours. Cependant, dans l'*Airne Fíngéin*, lorsqu'il est question des quatre derniers Fomóire chassés d'Irlande, il est dit qu'il n'y aura plus de pillards de cette race aussi longtemps que la race de Conn subsistera<sup>4838</sup>. La fin de celle-ci est mise en rapport avec le Jugement Dernier<sup>4839</sup>. Y aurait-il donc eu un retour eschatologique des Fomóire ? D'autres indices tendent à nous le faire supposer, comme nous le verrons plus loin.

Cependant, des traditions eschatologiques indigènes plus explicites nous sont également parvenues à travers des textes plus ou moins apocryphes de la tradition chrétienne irlandaise. J. Carey a identifié trois documents qui semblent être des témoignages de traditions eschatologiques pré-chrétiennes remontant aux temps de la conversion de l'Irlande : il s'agit des deux passages des *Collectanea* de Tírechán, contenus dans le *Livre d'Armagh*, et d'un troisième extrait du même manuscrit qui pourrait être du même auteur<sup>4840</sup>. Le premier passage prend place à Tara, alors que le haut-roi Loegaire refuse le baptême que lui proposait saint Patrick :

« Car mon père Niall ne m'a pas autorisé à croire [en cette nouvelle religion], mais [m'a enjoint] de me faire enterrer sur les hauteurs de Tara, comme les hommes équipés pour le combat (...) jusqu'au jour d'*erdathe* – comme disent les druides, ce qui est le jour du Jugement dernier (...) »<sup>4841</sup>.

---

4838 *Airne Fíngéin* §9 = Vendryes 1953 : 15-16. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 191-192.

4839 *Airne Fíngéin* §12 = Vendryes 1953 : 19-22. Cf. Guyonvarc'h 1980- : 192.

4840 Carey 1996 : 42.

4841 Tírechán, *Collectanea* = Bieler 1979 : 132.

J. Carey y voit le nom de l'eschatologie pré-chrétienne irlandaise<sup>4842</sup>. Les caractéristiques concernant cette eschatologie se laissent deviner dans le second extrait des *Collectanea*, décrivant une source rencontrée par Patrick lors de ses voyages à travers le Connacht :

Il vint à la source de Findmag qui est appelée Slán, car il était dit que les druides honoraient cette source et y sacrifiaient des offrandes comme si c'était un dieu. C'était une source quadrangulaire, et une pierre quadrangulaire recouvrait la bouche de la source (et l'eau venait au-dessus de la pierre, à travers des conduits fermés par du ciment) comme une route royale. Les incroyants disaient qu'un certain prophète décédé avait fait un coffre (*bibliothica*) pour lui-même dans les eaux sous la pierre, si bien que ses os pouvaient blanchir pour toujours (*ut de albare ossa sua semper*), car il craignait l'embrasement du feu (*ignis exustionem*)<sup>4843</sup>.

J. Carey déduit de ce texte que l'eschatologie indigène devait consister en un embrasement final<sup>4844</sup>. Le troisième passage du *Livre d'Armagh* est l'une des trois requêtes que Patrick demanda à Dieu : « qu'aucun d'entre nous (c'est-à-dire, les Irlandais) ne doive survivre plus longtemps que sept ans avant le jour du Jugement, car, sept années avant le jour du Jugement, ils seront détruits par la mer »<sup>4845</sup>. Selon J. Carey, ce cataclysme précoce devait sauver collectivement les Irlandais des horreurs de la fin des temps, de la même manière que le prophète de Findmag épargnait le feu eschatologique à ses os au fond d'une source. En utilisant cette image et cette conception pré-chrétienne, il s'agissait de faciliter la conversion des Irlandais. Par la mise en parallèle de ce passage avec les écrits de Patrick, il en déduit que, d'une part, l'évangéliste de l'Irlande croyait en la venue imminente de la fin des temps, qu'il mettait en relation avec sa propre mission apostolique, et que, d'autre part, la place centrale de cette doctrine dans ses écrits s'explique peut-être par le fait que des croyances analogues en facilitaient sa réception<sup>4846</sup>. La dualité de l'eschatologie irlandaise apparaît à travers d'autres références à saint Patrick<sup>4847</sup>. Ainsi, une tradition fait dire aux druides sur Patrick : « tour à tour, une année sur deux, cet homme vénère alors l'eau et puis le feu comme un dieu »<sup>4848</sup>. Dans l'*Immram Snédgusa ocus Maic Riagla*, des moines errants arrivent à une île paradisiaque contenant « un lac d'eau et un lac de feu qui auraient depuis longtemps submergé l'Irlande si Martin et Patrice ne les avaient pas conjurés »<sup>4849</sup>. Dans l'argumentation de J. Carey, la double nature originelle du cataclysme final n'apparaît pas véritablement. Il semble n'y voir que l'utilisation d'un raz-de-marée cosmique comme protection des Irlandais à la manière des eaux protégeant les os du prophète de Findmag, mais on peut y voir également la réutilisation d'un thème

---

4842 Carey 1996 : 42-43.

4843 Tírechán, *Collectanea* = Bieler 1979 : 152.

4844 Carey 1996 : 45.

4845 Bieler 1979 : 164. Cette conception se retrouve dans d'autres sources relevées par J. Carey (1996 : 47-48) font également référence à la même doctrine, mais sans y apporter d'autres détails.

4846 Carey 1996 : 48-52.

4847 *Ibid.* : 53.

4848 Bieler 1979 : 94.

4849 *Immram Snédgusa ocus Maic Riagla* §23 = Stokes 1888 : 22-23.

eschatologique aqueux qui était couplé à celui de la conflagration finale dans les croyances indigènes, comme semble l'attester le dernier texte cité<sup>4850</sup>.

En ce qui concerne le nom employé pour désigner le moment du cataclysme final, *dies erdathe*, J. Bisagni a proposé d'y voir la latinisation d'une formule désignant l'eschatologie cosmique préchrétienne des druides, comme *\*laithe (n-)airdathe* ou *\*laithe (n-) érdathe*, dont la signification originelle aurait été quelque chose comme « le jour de (la) grande fumée/vapeur » ou, alternativement, *\*laithe (n-)iardathe* « le jour de la fumée/vapeur finale », bien que cela soit sémantiquement difficile<sup>4851</sup>. Dans ces deux cas de figure, l'eschatologie irlandaise est bien liée à un grand dégagement de fumée et/ou de vapeur, ce qui s'accorde parfaitement avec un cataclysme final mettant en jeu conjointement un engloutissement et un embrasement cosmique.

Par la suite d'autres textes d'eschatologiques vont être mis par écrit, dessinant un récit beaucoup plus complet de la fin des temps que la simple séquence d'un embrasement et d'une submersion cosmique. L'approche de la fin des temps est annoncée aux Irlandais par l'arrivée d'un ou plusieurs souverains apocalyptiques : Flann Cinach ou Cithach, le dernier roi d'Irlande<sup>4852</sup>, ou son prédécesseur le Cliabglas « Celui au Torse Gris »<sup>4853</sup>. Leur règne annoncera le règne de l'Antéchrist<sup>4854</sup>, une figure eschatologique partagée par le reste de la chrétienté. Dans l'*Imacallam in da Thuarad*, les signes annonciateurs de la fin du monde sont décrits à grand renfort de détails : une grande famine<sup>4855</sup>, des épidémies<sup>4856</sup>, des dérèglements météorologiques<sup>4857</sup>, la décadence de la

---

4850 Nous avons pu voir dans le chapitre II qu'un motif eschatologique marin était également présent sous la forme des trois vomissements d'un monstre marin, hypostase du dieu de la mer, devant détruire tous les êtres vivants du ciel, de la terre et de la mer.

4851 Bisagni 2011. Il base son étymologie sur une analyse en deux parties d'*erdathe* : la première est un préfixe qui peut être (ē-) pour iar- (eDIL s.v. iar 2), air- (eDIL s.v. air- ; LEIA A-37) ou ér (eDIL s.v. ér-, ær-). La seconde partie, -dath, est un reflet de la racine proto-Indo-Européenne *\*d<sup>h</sup>ueh<sup>2</sup>-* « faire de la fumée » (LIV2 158 ; IEW 261-7) dont il reconstruit l'évolution jusqu'à la forme irlandaise comme suit : PIE *\*d<sup>h</sup>ueh<sup>2</sup>-* > proto-celtique *\*(-)duā-tu/-tā* > gaélique primitif *\*-dā-θu/-dā-θā* [lénition + *\*-d<sup>h</sup> > d*] > *\*-dāθu/-dāθā* [abrègement du *ā* accentué] > vieil irlandais ancien (er)dath (représentant *\*airdath*, *\*érdath*/*\*ærdath* ou *\*iardath*)

4852 *L'histoire du trait ardent* = Carey 2014a ; *Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín* §§46-47 = Carey 2014b : 701 ; *Longas inbir Domnann* §§9-10, 15-16, 20-25 = Herbert 2014 : 717-718, 720.

4853 *Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín* §§43-45 = Carey 2014b : 700 ; *Scuap a Fánait* §6 = Fogarty 2014.

4854 Sont mentionnés les signes de sa naissance (*Imacallam in dā Thuarad* §254 = Carey 2014c : 640-641), les miracles qu'il opérera (*Imacallam in dā Thuarad* §§256-262 = Carey 2014c : 642-643).

4855 l'automne sans grains et le printemps sans fleurs (*Imacallam in dā Thuarad* §231b = Carey 2014c : 634-635), le mois de mars avec une famine (*Imacallam in dā Thuarad* §232 = Carey 2014c : 634-635).

4856 Il viendra de grandes épidémies (*Imacallam in dā Thuarad* §230a, §233b = Carey 2014c : 632-635), des épidémies sur le bétail (*Imacallam in dā Thuarad* §233a = Carey 2014c : 634-635), des morts sans souffrances, sans proximité (*Imacallam in dā Thuarad* §238 = Carey 2014c : 636-637).

4857 Il y aura des vents soudains (*Imacallam in dā Thuarad* §230b = Carey 2014c : 632-633) ou des orages brisants les arbres (*Imacallam in dā Thuarad* §230c = Carey 2014c : 632-633). L'hiver sera feuillu et l'été triste (*Imacallam in dā Thuarad* §231a = Carey 2014c : 632-633).

civilisation<sup>4858</sup>, l'immoralité<sup>4859</sup>, des conflits violents<sup>4860</sup> et des naissances monstrueuses auront lieu<sup>4861</sup>.

Une série de calamités propres à la tradition eschatologique irlandaise se détache particulièrement parmi les « affres du malheur » (*ídain brátha*). L'Irlande subira une invasion, souvent associée avec Inber Domnann<sup>4862</sup>. Dans l'*Imacallam in dā Thuarad*, ces envahisseurs, décrit comme des « bégayeurs aux cheveux clairs » avanceront jusqu'à Cnámchaill, où ils seront tués<sup>4863</sup>. Dans l'*Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín*, la flotte d'Inber Domnann arrive, composée d'un millier de navires, d'un millier de péniches, d'un millier de galères, d'un millier de bateaux et d'un millier de coracles. Ils font deux fois le tour de l'Irlande pour arriver à Inber Domnann. Ils vont rassembler le bétail et les filles des Irlandais jusqu'à ce qu'ils atteignent Tara. Flann Cithach les vaincra. Il y aura une destruction mutuelle des deux forces. Les Irlandais les poursuivront jusqu'à leur bateau si bien qu'un seul navire contenant vingt sept hommes en réchappera<sup>4864</sup>. Dans ce texte, il semble que cette invasion est le doublet de celle qui la précède, où, durant le règne du même roi, est venu le Roth Rámach « la Roue Ramante » qui est décrite comme étant une sorte de navire contenant un millier de lits avec une centaine d'hommes dans chacun. Il se déplace aussi bien sur mer que sur terre jusqu'au moment où le pilier de pierre de Cnamchaill le détruira. Celui qui viendra à bout de cette invasion est Congalach de Cnámchaill et aucun homme venant de la mer n'en ressortira vivant<sup>4865</sup>. Dans le *Longas Inbir Domnann*, la flotte d'Inber Domnann, constituée de quatre mille longs navires et de trois cent cinquante chaloupes saxonnes, est accompagnée du Roth Rámach, tandis que les femmes saxonnes déchaînées détruisent le bétail autour de Tara. Il y a sept brandons à travers l'Irlande, de nombreux morts et sept fois par jour sept batailles seront menées. La souffrance des Gaels est grande jusqu'à la destruction du Roth Rámach au pilier de Mog Ruith. Flann Cinach

---

4858 Choses trouvées sans profit (*Imacallam in dā Thuarad* §234a = Carey 2014c : 634-635) ou caches sans trésors (*Imacallam in dā Thuarad* §234b = Carey 2014c : 634-635), grandes possessions sans peuple (*Imacallam in dā Thuarad* §234c = Carey 2014c : 636-637). Fin de la profession de guerrier (*Imacallam in dā Thuarad* §235 = Carey 2014c : 636-637). Négligence des récoltes (*Imacallam in dā Thuarad* §236 = Carey 2014c : 636-637). les fleurs périront (glosé comme « les sécurités » ; *Imacallam in dā Thuarad* §242 = Carey 2014c : 638-639). Il y aura une souffrance dans chaque maison (*Imacallam in dā Thuarad* §243 = Carey 2014c : 638-639), Les hauts lieux d'Irlande, comme Tara ou Emain Macha, etc. seront abandonnés (*Imacallam in dā Thuarad* §250 = Carey 2014c : 640-641).

4859 Parjure (*Imacallam in dā Thuarad* §237 = Carey 2014c : 636-637), Jugements avec haine (*Imacallam in dā Thuarad* §238 = Carey 2014c : 636-637), les filles concevront de leurs pères (*Imacallam in dā Thuarad* §248 = Carey 2014c : 640-641).

4860 Les hommes seront sur leurs gardes contre les autres hommes (*Imacallam in dā Thuarad* §245 = Carey 2014c : 638-639), Des combats concernant la renommée seront menés (*Imacallam in dā Thuarad* §249 = Carey 2014c : 640-641), Batailles et combats seront livrés en la présence des seigneurs qui possèdent la renommée (dans les assemblées et les auberges) (*Imacallam in dā Thuarad* §250 = Carey 2014c : 640-641).

4861 Avec deux têtes, d'après la glose (*Imacallam in dā Thuarad* §255 = Carey 2014c : 642-643).

4862 *Imacallam in dā Thuarad* §244 glose = Carey 2014c : 638-639 ; *Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín* §§52-59 = Carey 2015b : 702-703 ; *Longas Inbir Domnann* = Herbert 2014.

4863 *Imacallam in dā Thuarad* §§246-247 = Carey 2014c : 638-639.

4864 *Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín* §§52-59 = Carey 2014b : 702-703.

4865 *Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín* §§47-51 = Carey 2014b : 701-702.

repousse alors les envahisseurs jusqu'à la mer et seul un petit navire en ressort vivant. Depuis ce moment jusqu'au Jugement Dernier, ils n'approcheront pas de l'Irlande et la durée de leur destruction est donnée comme 53 ans. Ensuite, le reste du règne de Flann est décrit comme idyllique et, entre celui-ci et le jour du jugement, il y a 600 ans d'écart<sup>4866</sup>. Une glose de l'*Imacallam in dā Thuarad*, fait le lien entre la défaite des envahisseurs et la destruction du Roth Rámach contre le pilier<sup>4867</sup>.

Le Roth Rámach décrit est un mystérieux artefact, machine ou véhicule, associé au druide légendaire Mog Ruith qui le construisit lorsqu'il assistait le sorcier hérétique Simon le Magicien dans sa lutte contre les Apôtres. Sa fille Tlachtga est dite avoir apporté le « reliquat » (*fuidell*) de la roue en Irlande avec elle, et l'avoir dressé comme le pilier de Cnámchaill et il fut prophétisé que la roue elle-même viendrait de l'ouest à la fin des temps et se briserait contre le pilier. De la roue elle-même, il est dit que « tout ceux qui la voyaient devenaient aveugle, tout ceux qui l'entendaient devenaient sourds, et tout ceux contre lesquels elle était lancée étaient tués »<sup>4868</sup>. Mog Ruith est également crédité d'une prophétie sur la venue de la roue en Irlande, dans le *Sanas Chormaic*, dans une entrée faisant référence à Cnámchaill<sup>4869</sup>.

Roth Rámach forme une véritable triade eschatologique avec deux autres calamités extraordinaires : le « Balai de Fánat »<sup>4870</sup> et la « Flèche de Feu »<sup>4871</sup>. Les deux derniers, bien que distingués dans les sources, semblent deux versions d'une même catastrophe, car ils sont décrits comme balayant tout sur leur passage avec une incroyable vitesse à travers l'Irlande depuis le sud-ouest, à l'occasion de la fête de saint Jean-Baptiste, car les Irlandais sont responsables de la mort de celui-ci, à travers sa décapitation par Mog Ruith. Il y a chevauchement avec la roue ramante<sup>4872</sup>. De la « Flèche de Feu », il est dit que seule une centaine y survivra ou qu'elle exterminera les trois quarts de l'humanité. En dehors de ces trois calamités bien définies, un feu non identifié dévastera l'Irlande le jour de la fête de la saint Jean d'après la Seconde Vision d'Adomnán<sup>4873</sup>, en provenance du sud-ouest et en raison de l'impiété des Irlandais d'après l'*Éistea riom*<sup>4874</sup> et, selon une glose de l'*Immacallam in da Thuarad*, une « mortalité » détruira les deux tiers de l'humanité, lors de la fête de st Jean<sup>4875</sup>.

4866 *Longas Inbir Domnann* §§20-27 = Herbert 2014 : 720.

4867 *Imacallam in dā Thuarad* §246 glose = Carey 2014c : 638-639.

4868 *Dindshenchas d'Edimbourg* §73 = Stokes 1893 : 490-491 ; *Dindshenchas de Rennes* §110 = Stokes 1894-1895 : XVI 61-62 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 186-191 ; *Dindshenchas du Lebor Uí Maine* §§5-6 = Gwynn 1926-1928 : 76. Cf. Müller-Lisowski 1923 : 145-163.

4869 *Sanas Cormaic* §598 = Meyer 1912 : 49, cf. Stokes – O' Donovan 1868 : 74.

4870 *Scuap a Fánait* = Fogarty 2014.

4871 *L'histoire du trait ardent* = Carey 2014a.

4872 Carey et al. 2014 : II 550 n. 4.

4873 *La seconde vision d'Adomnan* §§5-6 = Volmering 2014 : 660-663.

4874 *Éistea riom, a Bhaoithín bhuaín* §§60-61 = Carey 2014b : 703.

4875 *Imacallam in dā Thuarad* §239 = Carey 2014c : 638-639.

Un autre texte, des *dindshenchas* celui-là, nous décrit l'origine de cette « Flèche de Feu » :

Clíach de SídBáine était le harpiste de Smirdub, fils de Smal, roi des trois Ros. Il alla inviter Conchenn, la fille de Bodb du síd des Hommes de Femen. Ou peut-être que Báine était son nom [à elle].

Alors Cliach fut une année entière à faire de la musique sur cette colline ; mais, à cause de la puissance de la magie du *síd*, il ne pouvait pas aller plus près du *síd*, et il ne pouvait rien faire aux filles. Mais il joua de sa harpe jusqu'à ce la terre s'ouvrit sous lui et de là le dragon sortit. (et Cliach mourut de terreur).

De là [vient] le Loch Bél Dracon (« le Lac de la Bouche du Dragon »), à savoir, d'un dragon de feu que la nourrice de Ternóc trouva là sous la forme d'un saumon et Fursa le chassa dans le lac<sup>4876</sup>. Et c'est le dragon duquel il est prédit qu'il émergera le jour de la saint Jean à la fin du monde et qu'il affligera l'Irlande en vengeance de Jean-Baptiste. Et de là vient Crota Clíach (« les Harpes de Clíach ») dans le Munster<sup>4877</sup>.

Un texte du *Lebor Brecc* associe ces trois calamités extraordinaires en disant qu'elles viendront lors du règne de Flann Cinach, et donne une version alternative de l'origine de la « Flèche de Feu ». Le texte s'ouvre sur une version similaire des mésaventures de Clíach, si ce n'est que lorsque le sol s'ouvre sous ses pieds, c'est le lac qui en surgit et non un dragon. On nous dit que le lac s'appelle le Loch Bél Sét. L'explication de ce nom est donnée par la suite :

Caer Abarbaeth, la fille d'Étal Anbuail des *síde*, dans le territoire du Connacht ; et elle était une puissante jeune fille aux nombreuses formes. Elle avait cent cinquante dames autour d'elle ; et cette compagnie de jeunes filles avaient l'habitude d'aller, chaque année suivante, dans les formes de cent cinquante beaux oiseaux et dans les formes de personnes l'année suivante. C'est ainsi que cette nuée d'oiseaux était : une chaîne d'argent entre chaque paire d'oiseaux. L'un des oiseaux parmi ceux-ci était le plus beau des oiseaux du monde, ayant un collier d'or rouge à son cou avec cent cinquante chaînes qui en provenaient ; chaque chaîne se terminant par une pomme d'or rouge. Lorsqu'elles étaient une nuée d'oiseaux, cependant, elles avaient l'habitude d'être sur le Loch Crotta Cliach, où les gens qui les voyaient avaient l'habitude de dire : « Nombreux sont les bijoux (*sét*) devant (*ar bélaid*) le Loch Crotta ». Et c'est pour cela qu'il est appelé le Loch Bél Sét (« le lac de la bouche des trésors »)<sup>4878</sup>.

Ensuite vient une explication du nom Loch Bél Dracon, similaire à celle du *dindshenchas*, si ce n'est que l'émergence du dragon-saumon aura lieu lors du règne de Flann Cinach et que c'est de cette créature que provient la « Flèche de Feu », qui doit tuer les trois quarts des habitants du monde, hommes, femmes, garçons, filles et bétail, aussi loin que l'est de la Méditerranée. Il est expliqué ensuite que le pluriel dans le terme *crotta* du nom du lac vient du fait que Clíach jouait de deux harpes en même temps et que le nom de la colline est Sliab Crott (« Montagne des Harpes »)<sup>4879</sup>. Ce texte est suivi d'un extrait des prédictions versifiées de saint Moling (*Baile Moling*) qui reprend la prédiction de la venue des trois grandes calamités lors du règne du roi Flann<sup>4880</sup>.

---

4876 D'après Stokes (1894-1895 : XV 441), Ternóc est l'un des cinq saints irlandais portant ce nom, mais sans qu'il soit possible d'identifier lequel et Fursa est sans doute l'abbé de Péronne.

4877 *Dindshenchas de Rennes* §47 = Stokes 1894-1895 : XV 440-441. Crotta Clíach doit être sur ou près du Sliab Crot, dans le comté du Tipperary, c'est-à-dire dans les actuelles Galtee mountains. Cf aussi *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 224-225.

4878 Carey 2014a : 709. La meneuse de ces femmes-oiseaux est plus connue comme étant Caer Iborneith, fille d'Éthal Anbuail du síd Úmain du Connacht, la compagne du dieu Óengus, qui la voyant en rêve la désire tellement qu'il en tombe malade et la fait rechercher par toute l'Irlande jusqu'à ce qu'il puisse la rencontrer au lac décrit ici, à Samain. Ils dorment alors ensemble sous la forme de deux cygnes et s'envolent vers le Brug na Bóinne, tout en chantant ensemble une mélodie qui plonge ceux qui l'entendent dans le sommeil, durant trois jours et trois nuits (*Aislinge Óenguso* = Shaw 1934 ; cf. Guyonvarc'h 1980- : 233-235).

4879 Carey 2014a : 711.

4880 *Ibid.* : 709-711.

Ensuite, la prophétie de l'engloutissement sous les eaux de l'Irlande se retrouve également dans l'*Imacallam*<sup>4881</sup> et dans l'*Éistea ríom*<sup>4882</sup>. L'*Imacallam* synchronise cette inondation avec l'établissement de la Terre de Promesse paradisiaque par les saints<sup>4883</sup>, un événement associé à la fin des temps dans la *Navigatio Sancti Brendani*<sup>4884</sup>. Le fait que dans l'*Immram Snédgusa 7 Maic Riagla*, l'Irlande est menacée de la destruction par le feu et l'eau, que seules les prières de Saint Martin et de Patrick protègent peut refléter une idée similaire<sup>4885</sup>.

C.-J. Guyonvarc'h compare le dérèglement général de l'*Imacallam in dā Thuarad* à la prophétie de la Mórrigán à la fin du *CMT* et remarque que ce texte insiste sur la fin du monde comme négation ou perte de la notion de droit, voire de vérité ; ce qui rappelle la troisième cause de dépérissement du *Senchas Mór* : la dissolution des contrats verbaux. D'après lui cette dégradation des relations sociales et humaines n'est pas nécessairement un emprunt au christianisme, car elle est inhérente aux conceptions de l'ensemble des sociétés humaines<sup>4886</sup>. Parmi ces signes, il rapproche les naissances monstrueuses de la difformité physique des Fomóire<sup>4887</sup>.

En ce qui concerne les envahisseurs décrits, ils semblent correspondre aux Vikings, mais ils peuvent représenter d'autres envahisseurs, comme les Anglo-Saxons qui firent un raid depuis la Northumbrie en 684<sup>4888</sup>. Cependant, comme nous l'avons vu dans le chapitre III, tout envahisseur étranger est une image humanisée du peuple démoniaque des Fomóire. Ici, plusieurs indices viennent le confirmer. Les envahisseurs viennent d'Inber Domnann, une localisation en lien avec les Fomóire, tandis que la mention du petit nombre de survivants qui arrivent à s'échapper par mer rappelle celle des survivants de l'armada de Morc lors de la prise de la tour de Conann.

Le Roth Rámach et la « Flèche de Feu » sont deux cataclysmes couplés dans nos textes ; ce qui montre leur importance dans les conceptions eschatologiques irlandaises. On remarquera, au sujet de la « Flèche de Feu », que, dans le *dindhsenchas* et le *Lebor Brecc*, l'apparition du lac ou du dragon où elle trouve son origine est consécutive à la performance extraordinaire d'un harpiste, qui donne un autre nom à ce lac. De plus, le dernier toponyme lacustre, Loch Bél Sét, provient des nombreuses femmes de l'Autre Monde qui se transforment une année sur deux en oiseau, passant cette période sur le lac. Or, un symbolisme eschatologique peut être dégagé en mettant en relation le harpiste et les oiseaux. En effet, les airs de la joie, de la tristesse et du sommeil que joue l'instrument d'Eochaid Ollathair représentent le cycle d'alternance des naissances, destructions, avec

---

4881 *Imacallam in dā Thuarad* §252 = Carey 2014c : 640-641.

4882 *Éistea ríom, a Bhaoithín bhuaín* §62 = Carey 2014b : 703.

4883 *Imacallam in dā Thuarad* §251 = Carey 2014c : 640-641.

4884 *Navigatio Sancti Brendani* §28 = Selmer 1959 : 80.

4885 Carey *et al.* 2014 : II 551.

4886 Guyonvarc'h 1999 : 60-63.

4887 Guyonvarc'h 1999 : 164-165.

4888 Carey 2014c : 629-630.

l'intervalle de non-être entre les deux, qui rythme le cosmos. En outre, le chant des oiseaux de l'Autre Monde a une symbolique similaire<sup>4889</sup>.

Des images eschatologiques ont été également identifiées dans les textes épiques<sup>4890</sup>, elles envisagent une résorption totale du cosmos dans les conditions d'un serment :

Le ciel est au-dessus de nous, la Terre sous nous et l'océan tout autour de nous. À moins que le ciel ne tombe, avec sa pluie d'étoile, sur la Terre, que celle-ci soit brisée par un séisme et que la mer aux bleus sillons, riche en frais, ne recouvre sa face, je ramènerai les vaches à leur étable et les femmes à leur foyer (...) <sup>4891</sup>.

Nous tiendrons notre position et nous n'en serons pas repoussés, si la Terre ne s'effondre pas sous nous et si le ciel ne s'écroule pas sur nous (...) <sup>4892</sup>.

Que le ciel s'écroule, que l'océan envoie la Terre et que celle-ci s'effondre plutôt que me voir obligé d'affronter mon fils en combat singulier (...) <sup>4893</sup>.

Récemment, Brent Miles a montré que le premier de ces textes était une imitation d'un passage de la de Lucain que nous avons déjà employé précédemment<sup>4894</sup>. Il est vrai que l'image est proche, mais elle ne l'est pas autant que dans le texte précédemment comparé : la chute des astres et le bouleversement de la Terre et de la mer sont là, mais, dans le serment épique, il n'y a aucune référence à la lune et au soleil, tandis que le texte latin ne s'ouvre pas sur la triade cosmographique ciel-Terre-mer. Pour ce qui est des deux autres extraits cités, ils ne reprennent pas la triade, mais n'évoquent aucunement l'image de Lucain si ce n'est une idée commune de bouleversement eschatologique du monde, ce qui est bien vague. En somme, même si un lien entre le premier serment et la est indéniable, il s'agit plus d'un héritage stylistique que d'un emprunt total de l'image symbolique classique<sup>4895</sup>. Un autre passage mettant en jeu une triade élémentaire proche est, elle aussi, bien éloignée du texte de Lucain et particulièrement proche de ce que l'eschatologie indigène semble avoir été : « Que le ciel ne tombe pas sur leurs têtes, que le grand feu ne les brûle pas, que l'immense océan ne les submerge pas (...) »<sup>4896</sup>. Ici, on retrouve l'image de la grande conflagration finale associée au déluge ultime, mais aussi, comme dans les extraits précédents, à l'idée de l'écroulement du ciel ; qui devait donc être présente dans l'eschatologie pré-chrétienne.

En résumé, il semble donc que l'eschatologie indigène était constituée d'une déchéance et d'une inversion complète des codes moraux et sociaux, accompagnée de catastrophes diverses qui devaient culminer dans une confrontation entre les Irlandais et des ennemis assimilables aux

---

4889 Sterckx 2005a : I 76-77.

4890 Le Roux-Guyonvarc'h – Guyonvarc'h 1986 : 135-138 ; Sayers 1986 ; Sterckx 2007 : 62-63.

4891 *Táin bó Cúailnge du Livre de Leinster* = O'Rahilly 1967 : 112.

4892 *Táin bó Cúailnge Recension I* = O'Rahilly 1976 : 112.

4893 *Ibid.* : ll. 3415-3416.

4894 Miles 2009 : 72. Pour le passage en question, cf. n. 3880.

4895 On peut même se demander si la description de Lucain ne remonte pas ultimement à une tradition formulaire eschatologique italo-celtique, voire indo-européenne.

4896 Blathmac, 269-271 = Carney 1964 : 27.



Fomóire, le tout s'accompagnant d'un véritable tohu-bohu des éléments constitutifs du monde, ainsi que d'un raz de marée et d'un embrasement cataclysmique. La vénérabilité de certains de ces éléments est garantie par des parallèles se trouvant dans d'autres traditions celtiques.

## 2. 1. b. D'autres traditions eschatologiques celtiques comparables.

L'une des plus anciennes traditions eschatologiques concernant les Celtes est celle rapportée par Strabon, reprenant sans doute un témoignage de Poséidonius d'Apamée :

Les druides et d'autres avec eux, prétendent que les âmes et le monde sont impérissables mais qu'un jour ne régneront plus que le feu et l'eau<sup>4897</sup>.

En dehors de ces traditions concernant des embrasements et, surtout, des submersions d'ampleur cosmique, le motif de l'écroulement eschatologique du ciel était également connu des Celtes en dehors de l'Irlande. La plus ancienne mention de ce motif est celle de ces guerriers celtes de l'Illyrie qui, lors d'une ambassade à Alexandre le Grand, lui déclarent qu'ils n'ont peur de rien, si ce n'est « la peur du ciel qui tombe sur la tête »<sup>4898</sup>. Racontant la défaite du peuple celte des Bastarnes face aux Thraces réfugiés sur la montagne danubienne de Donuca, Tite-Live décrit un ouragan de grêle et d'éclairs qui les repousse après avoir semé la mort dans leurs rangs et il rapporte que les Bastarnes « s'imaginèrent que le ciel allait fondre sur eux »<sup>4899</sup>. Comme le signale V. Raydon, ce témoignage a le mérite de signaler que l'écroulement des cieux celtiques était en lien avec des phénomènes orageux<sup>4900</sup>, comme la grêle – signification de la diluvienne Cessair – et la foudre, soit un mélange céleste et destructeur de l'eau et du feu. Une autre caractéristique de cet effondrement du ciel est le fait que les Celtes de l'Antiquité le concevaient comme l'écroulement d'un axe cosmique, tel que le rapporte Juvénal lorsqu'il conseille de « prendre garde à la chute de l'*axis mundi* gaulois »<sup>4901</sup> ou lorsque Fortunat utilise l'image d'une grande colonne qui s'écroule et des cieux qui s'écrasent pour représenter le renversement des idoles païennes par saint Martin<sup>4902</sup>.

Dans la littérature galloise, le conte de Kulhwch et Olwen fait aussi référence à ce cataclysme lorsqu'il dit :

Quand [ces] trois hommes sonnent du cor et que les autres se mettent à crier, on n'entendrait même plus si le ciel tombait sur la Terre<sup>4903</sup>.

---

4897 Strabon, *Géographie*, IV 44.

4898 Arrien, *Anabase d'Alexandre*, I 4 6-8 ; Strabon, *Géographie*, VII 38.

4899 Tite-Live, *Histoire romaine*, XL 58 1-9. Il s'agit sans doute, comme le déclare V. Raydon (2013 : 70) d'une manipulation de données indigènes par l'annalistique romaine pour mieux relater un épisode historique concernant les Celtes.

4900 Raydon 2013 : 70.

4901 Juvénal, *Saturae*, VIII 116.

4902 Fortunat, *Carmina*, X 6.

4903 *Kulhwch ac Olwen* = Lambert 1993 : 148.

De plus, les *Oianau* de Myrddin donnent de multiples références à la décadence future du monde :

« Et je prophétise un monde de troubles, de combats entre fils et père, le pays devra connaître cela (...). Et de faux rois, le dépérissement des fruits (...). Des parents ne respecteront pas leur lignage (...). Des poètes à l'extérieur sans la part de leurs droits. Bien qu'ils peuvent se tenir devant la porte, ils ne recevront pas de dons précieux (...). Des femmes sans modestie, des hommes sans honneur<sup>4904</sup>. »

Cet extrait a été rapproché de la prophétie de la *Bodb* sur la fin des temps dans le *CMT* et cela d'autant plus que la dernière phrase citée ici se retrouve dans la déclamation du *CMT*. Même si l'influence chrétienne et des évolutions parallèles peuvent être évoquées pour expliquer ces similarités, elles recourent sans doute des traditions préchrétiennes héritées<sup>4905</sup>. Nous pouvons étendre le rapprochement à l'ensemble de la littérature eschatologique irlandaise.

Nous n'avons pas trouvé trace de traditions eschatologiques diluviennes, à proprement parler, dans le monde brittonique. Cependant, nous avons comparé dans le chapitre II les récits irlandais du Déluge aux inondations locales brittoniques et nous en avons tiré la conclusion que ces deux ensembles de traditions se réfèrent à un mythe diluvien cosmogonique. Il n'empêche qu'une version bretonne de l'engloutissement de la ville d'Ys, dans le conte *Krystof*, identifie la cause de ce cataclysme comme étant l'arrachement du chêne de la cité qui lui servait de fondation, depuis le fond de la mer<sup>4906</sup>. De même la légende de Saint-Potan (Côtes-d'Armor) parle d'une source qui déborderait en une inondation catastrophique si le chêne qui s'élève au-dessus d'elle était déraciné<sup>4907</sup>. C. Sterckx a montré que ces deux traditions bretonnes mettent en lien l'abattage de l'arbre servant d'*axis mundi*, provoquant la chute du ciel et la fin du monde, avec le déluge eschatologique<sup>4908</sup>. Cela impliquerait, non seulement, un caractère eschatologique des déluges locaux brittoniques, mais aussi, par conséquent, une nature analogue des inondations irlandaises.

Tous ces témoignages d'autres cultures celtiques vont dans le sens des croyances eschatologiques irlandaises que nous avons tenté de reconstituer. Seul le motif de l'écroulement des cieux comme résultant de l'effondrement d'un *axis mundi* semble absent. Cependant, nous avons bien vu qu'un tel concept cosmologique était tout à fait connu des Irlandais, en particulier à travers l'existence d'arbres sacrés au centre des différents microcosmes territoriaux de l'île. De plus, les nombreuses allusions à leur abattage par l'action de poètes, de prêtres ou de guerres claniques symbolisait la fin de ces microcosmes ou, plus exactement, d'une époque pour ceux-ci<sup>4909</sup> ; de même que l'eschatologie macroscosmique la transition d'un éon à l'autre.

---

4904 *Oianau* ll. 40-41, 80, 184, 189-190, 211 = Jarman – Jones 1982 : 29-35.

4905 Isaac 1994.

4906 Troude – Milin 1870 : 302-339. Cf. Sterckx 2008 : 47-48.

4907 Nourry 1934 : II 118. Cf. Sterckx 1996a : 12 ; 2008 : 44.

4908 Sterckx 2008 : 48.

4909 Cf. n. 181.

De telles croyances, nous allons les retrouver dans les traditions eschatologiques scandinaves et indiennes qui nous permettront de vérifier notre hypothèse concernant les origines pré-chrétiennes de nombre d'éléments eschatologiques irlandais.

## 2. 2. Des eschatologies indo-européennes parallèles.

L'Irlande n'est pas la seule terre de culture indo-européenne à avoir conservé des traditions eschatologiques différentes du modèle biblique. Nous examinerons dans ce qui suit les deux grandes traditions eschatologiques indo-européennes qui se rapprochent le plus de celles des Irlandais médiévaux – tout en nous autorisant ponctuellement à faire référence à d'autres traditions : celles des Scandinaves et des Indiens.

### 2. 2. a. L'eschatologie scandinave.

La tradition eschatologique scandinave est contextuellement semblable à celle de l'Irlande : elle s'inscrit dans une culture catholique et médiévale. Cependant, elle s'en écarte par la richesse de ses éléments pré-chrétiens, même si certains commentateurs y ont vu une forte influence biblique, elle-même contestable. En Scandinavie, cette fin du monde a pour nom, Ragnarök (le « Crépuscule des Puissances »).

Dans l'*Edda*, il commence par le Fimbulvetr (le « Grand Hiver ») : un hiver terrible d'une durée de trois ans durant lequel la neige viendra des quatre points cardinaux et où le soleil ne brillera pas. Il sera précédé par trois autres hivers, durant lesquels de grandes batailles auront lieu, et qui sont décrits comme une période de cupidité, d'inceste et de conflits familiaux. Cette période sera suivie de l'engloutissement du soleil et de la lune par deux loups, de la disparition des étoiles et de terribles tremblements de terre qui déracineront les arbres et feront s'écrouler les montagnes, tout en rompant les chaînes et les liens comme ceux retenant le loup de Fenrir. Celui-ci s'avancera, ouvrant sa gueule béante qui touche la terre et le ciel, tout en lançant des flammes par ses yeux et ses narines. Cela sera suivi du déferlement de l'océan sur les terres, car le serpent de Midgard, en furie, s'approchera du rivage, tout en répandant dans l'air tout entier et dans la mer des flots de venin. Le navire Naglfar – construit avec les ongles des morts – prend la mer, piloté par le géant Hrym. Puis viennent les fils de Muspell, montés sur leurs chevaux, et conduits par Surtr qui, précédé et suivi d'un feu dévorant, brandit une épée qui brille plus fort que le soleil. Ceux-ci rejoindront la plaine de Vigrid – après avoir brisé le pont Bifrost dans leur chevauchée – et ils y rejoindront le loup et le serpent, Hrym et les géants du givre, ainsi que Loki accompagné du cortège de Hel. À la suite de ce rassemblement, Heimdallr soufflera dans sa corne et les dieux tiendront conseil. Le frêne Yggdrasil se mettra à

trembler et la peur s'emparera de tous les êtres, tandis que les dieux se rendront dans la plaine. Odin affrontera Fenrir et sera englouti par celui-ci avant que son fils Vidar ne le venge en déchirant la gueule du monstre en maintenant le bas de celle-ci avec son pied. Thor se battra avec le serpent de Midgard qu'il tuera, mais il succombera au venin que celui-ci aura craché sur lui. Freyr sera tué par Surtr. Tyr et Garm, le chien de Hel, s'entretueront, de même que Loki et Heimdallr. Puis, Surtr embrasera le monde en lançant des flammes. À la suite de cette destruction, un autre monde naîtra, la terre surgira de la mer, verte et belle, ses champs donneront des fruits sans avoir été semés. Les dieux Vidar et Vali survivront, car ni la mer ni le feu ne les auront touchés. Ils seront rejoints à Idavoll, où se tenait avant Asgard, par les fils de Thor – Modi et Magni - et par Baldr et Hodr. Ils converseront et trouveront dans l'herbe les tablettes d'or des Ases. Deux humains, Lif et Leif-thrasir, auront survécu au feu dans le « bois de Hoddmimir » et leur descendance repeuplera le monde. Enfin, Sol, le soleil précédent, aura donné naissance à son héritière avant qu'elle ne soit dévorée par le loup<sup>4910</sup>.

La *Völuspá*, que l'*Edda* cite abondamment, suit la même trame, sauf dans les détails suivants. Le premier acte du Ragnarök est cette fois l'engloutissement du soleil par un loup, ce qui l'empêche de briller par la suite et déchaîne sur le monde des tempêtes épouvantables. Puis le véritable début de la fin des temps commence par le chant de trois coqs : un chez les géants, un chez les dieux et un chez Hel. Le chien infernal Garmr rompt ses chaînes et surviennent alors les guerres fratricides qui accompagnent les temps socialement déréglés. Heimdallr souffle ensuite dans son cor ; les Ases prennent conseil et Yggdrasill tremble. Les différents monstres se libèrent et se rendent à Vigrid où, à la différence de l'*Edda*, il est dit que Hrym arrive de l'est en brandissant son bouclier, tandis que c'est Loki qui conduit Naglfar sur lequel viennent les hommes de Muspell. Il est aussi question de l'arrivée des femmes-trolls et des guerriers qui s'avancent sur les sentiers de Hel. Il s'ensuit le récit des combats d'Odin, de Freyr et de Thor, ainsi que la vengeance de Vidar, qui, ici, enfonce une épée dans le cœur du loup. Ensuite, le soleil s'obscurcira, la terre sombrera dans la mer, les étoiles disparaîtront et des flammes monteront jusqu'au ciel. Suit la régénération du monde par la seconde émergence de la terre depuis les flots, éternellement verte où croîtront sans travail les récoltes. Cette renaissance est symbolisée par le vol de l'aigle au-dessus des cascades lorsqu'il pourchasse le poisson. Les Ases survivants se rassemblent et discutent des événements et des runes et retrouvent les tables d'or. Il est aussi fait mention de Gimlé (« Abri du feu ») une salle couverte d'or et plus belle que le soleil, où les fidèles troupes vont habiter pour l'éternité dans le bonheur<sup>4911</sup>.

---

4910 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 51-53 = Dillmann 1991 : 95-102.

4911 *Völuspá* §§44-64 = Boyer 1992 : 544-549. Le poème gnomique du *Vafþrúðnismál* fait plusieurs références au Ragnarök. Il nomme ainsi Vigrid comme étant la plaine où se rencontreront Surtr et les dieux (§18 = Boyer 1992 : 520). Il fait référence au retour de Njördr à Vanaheimr à la fin des temps (§39 = Boyer 1992 : 525). Il parle de la survie de Lif et Leif-Thrasir au Fimbulvetr dans le « bois de Hoddmimir » (§§444-45 = Boyer 1992 : 526) ; de la succession du soleil

## 2. 2. b. L'eschatologie indienne.

Nous devons prendre en considération deux niveaux dans l'eschatologie indienne, celle de la fin d'un *mahāyuga*, à la fin du Kali Yuga, et celle d'un *kalpa*, qui prend place à la fin du Kali Yuga du millièmè *mahāyuga*.

Ces résorptions du monde (*pralaya*) sont toutes décrites comme un incendie suivi d'un déluge cosmique<sup>4912</sup>. Dans l'une des versions de cette eschatologie indienne, il est dit qu'à la fin d'un *kalpa*, Viṣṇu prend la forme de Rudra<sup>4913</sup> et cherche à détruire le monde, à résorber les créatures en lui-même. Il s'installe dans sept rayons du soleil qui boivent toutes les eaux du monde, ce qui leur permet de se transformer en sept soleils qui vont incendier l'ensemble de l'univers. Il devient ainsi, Kālāgnirudra, le destructeur de l'univers, sous la forme du souffle du serpent Śeṣa, il incendie les enfers qui sont au-dessous, la Terre, puis le reste de l'univers jusqu'au Maharloka, son espace le plus élevé. Viṣṇu, sous le nom de Janārdana, fait des nuages de son souffle, qui s'assemblent pour précipiter des trombes d'eau qui éteignent l'incendie universel, puis submergent l'univers tout entier. Les nuages continuent de déverser leur eau pendant encore cent ans, terme du *kalpa*, au bout duquel Viṣṇu est endormi avec tout l'univers en lui<sup>4914</sup>.

Un autre texte double l'incendie de l'univers, par la destruction de toutes les créatures, dieux et hommes compris, par le *Brahmaśiras* « Tête de Brahmā », une arme redoutable qui ne laisse rien subsister<sup>4915</sup>. Elle est issue de la cinquième tête de Brahmā, ardente comme le soleil et coupée par Śiva pour l'empêcher d'enflammer la terre et d'assécher les océans<sup>4916</sup>. Cette arme est devenue par la suite le *Pāśupata*, arme que Śiva donnera à Arjuna, le grand héros du *Mahābhārata*, arme que celui-ci tentera d'utiliser lors de la bataille finale indienne de Kurukestra<sup>4917</sup>.

Le feu cosmique destructeur, ayant son origine dans la chaste colère d'un redoutable sage est supposé reposer dans la bouche d'une jument qui vagabonde au fond de l'océan, buvant ses eaux (les flots du déluge eschatologique) tandis qu'elle attend le moment où elle émergera pour consumer l'univers du feu de sa bouche<sup>4918</sup>. Śiva aurait engendré cette jument avec le feu de son troisième œil (une forme alternative de la chaste colère du sage)<sup>4919</sup>. Le fait que Jalandhara se vante d'avoir

---

par sa fille (§§46-47 = Boyer 1992 : 527) et des Ases par leur fils survivants (§§50-51 = Boyer 1992 : 528) ; de la cause de la mort d'Odin (§§52-53 = Boyer 1992 : 528).

4912 Biardeau 1981 : 92.

4913 Dans le *Kūrma-purāṇa* (II 45 31), il s'agit de Kālārudra ou de Kālāgni (II 45 32), formes terribles respectives de Śiva et d'Agni, les deux s'identifiant à Rudra ou à Kāla (« le Temps »)

4914 *Viṣṇu Purāṇa*, VI 3 14-41, cf. Biardeau 1981 : 98-101.

4915 *Kūrma-purāṇa*, II 46, cf. Biardeau 1981 : 105 ; *Vanaparvan*, 40 9, 41 8, cf. Biardeau 1994:15.

4916 *Brahmā Purāṇa*, 113 1-18 ; *Skanda Purāṇa*, V 1 2 7-26 ; *Padma Purāṇa*, V 14 92-115.

4917 *Mahābhārata*, III 41 7-8, 13, VII 52 2 ss.

4918 *Mahābhārata*, I 169-171, XIII 56 4-6, IX 50 5-50 ; *Matsya Purāṇa* 175 23-63 ; *Harivamsa* I 45 20-64 ; *Skanda Purāṇa* VII 1 32 1-128, VII 1 33 1-103 ; *Padma Purāṇa* V 18 159-198 ; *Brahma Purāṇa* 110 85-210 ; *Varaha Purāṇa* 147 1-27. Sur ce mythe en général, cf. Doniger 1982 : 213-237.

« obstrué la bouche de la jument de feu et inondé tout l'univers »<sup>4920</sup> implique bien la nécessité pour le feu de consumer l'eau de l'océan, comme il est nécessaire pour les eaux de l'océan de soumettre la jument<sup>4921</sup>. S'ils sont séparés, si le feu vient à ne plus être dans les eaux, il est logique que le feu consume tout, puis que les eaux débordantes recouvrent tout.

À la suite de la conflagration finale, le cosmos se résorbe en un océan unique. Nārāyana, c'est-à-dire Viṣṇu, dort sur celui-ci. Réveillé, il voit le monde vide. À la fin de cette nuit, il se transforme en Brahmā, le Créateur<sup>4922</sup>. Puis il devient Vāyu, le Vent, pour se mouvoir. Considérant que la Terre est au fond de l'océan, il se transforme en un sanglier, qui est identifié avec le sacrifice. Le sanglier plonge et retire la terre de l'eau pour la remettre en place. On ne parlera plus de lui, ni du Vāyu intermédiaire, car c'est Brahmā qui poursuit la création<sup>4923</sup>.

Dans le *Mahābhārata*, entre l'océan primordial et Nārāyana, il y a le serpent Śeṣa qui lui sert de couche. Une fois réveillé, Nārāyana ne devient pas Brahmā, mais celui-ci sort d'un lotus issu du nombril du premier qui crée immédiatement neuf ṛṣi pour compléter la création, par la suite le dieu, qui n'est plus nommé, prend l'apparence du sanglier et plonge au fond de l'eau pour ramener la Terre<sup>4924</sup>. Śeṣa (« le résidu ») est tout ce qu'il reste du sacrifice cosmique, quand l'univers s'est résorbé, il est donc le fondement primordial de cette création<sup>4925</sup>. Ainsi, le sommeil de Nārāyana représenterait la résorption de toutes les créatures en celui-ci<sup>4926</sup>.

## 2. 2. c. La comparaison avec les traditions eschatologiques irlandaises.

La mise en parallèle des données irlandaises avec les deux eschatologies indo-européennes que nous venons de voir va nous permettre de mettre à jour de nombreuses correspondances.

L'eschatologie par l'eau et le feu des Celtes, dont témoignent les traditions patriciennes et Strabon ont été rapproché des événements analogues scandinaves, en particulier dans la description qui en est faite dans la *Völuspá*<sup>4927</sup>. De même, un incendie et un déluge cosmiques successifs sont au cœur des conceptions eschatologiques indiennes. Il convient donc d'examiner dans le détail les différents moments de ces fins du monde.

---

4919 *Siva Purāṇa*, II 3 20 1-23, *Mahābhāgavata Purāṇa* XXII-XXIII ; *Kalika Purāṇa* XLIV 124-136 ; *Matsya Purāṇa* CLIV 250-255.

4920 *Padma Purāṇa* VI 5 19-20 ; *Saura purāṇa* 37 22.

4921 Doniger 1981 : 364-365.

4922 Nārāyana endormi serait là les ténèbres primordiales (Biardeau 1981 : 45).

4923 Biardeau 1981 : 45-46, suivant le *Vāyu Purāṇa*.

4924 Biardeau 1981 : 51, suivant *Mahābhārata*, III 272 32 et ss.

4925 Biardeau 1981 : 51-53.

4926 Biardeau 1981 : 55.

4927 Carey 1996 : 46-47 ; Sterckx 2007 : 64-67. De son côté, Jacopo Bisagni (2011 : 15 n. 27) considère qu'un nom décrivant l'eschatologie indigène comme un déchaînement de vapeurs brûlantes s'accorde bien avec une fin du monde par le feu et l'eau.

Ces eschatologies sont toutes les trois marquées par la déchéance morale et des cataclysmes naturels. Dans ces trois traditions, l'incendie est couplé avec l'utilisation d'une arme cosmique : l'incendie rudraïque avec l'utilisation du *Brahmaśiras*, l'embrasement provoqué par le saumon irlandais avec la venue du *roth ramhach*, la conflagration scandinave provoquée par Surtr avec son épée aussi brillante que le soleil.

Cette double destruction est en lien avec le soleil et, en particulier, ses rayons. En Inde, la transformation des sept rayons du soleil, après l'absorption de toutes les eaux, en sept soleils qui vont brûler le monde est à mettre en parallèle avec le *roth ramhach*. En effet, la « roue ramante », qui vient d'au-delà des mers, est une image du soleil et de ses rayons<sup>4928</sup>, tout en étant une émanation de la foudre<sup>4929</sup>. De plus, on remarquera que Mog Ruith est un avatar du Dagda, de même que la roue du premier est équivalente à la massue du second<sup>4930</sup>. Or celui-ci est couplé, comme son hypostase, avec un décapité, en la personne d'Ogma, son frère, dont le surnom est communément *grianainech* « au visage de soleil »<sup>4931</sup>, tandis que Mog Ruith l'est avec la tête de saint Jean-Baptiste, qu'il décapite, étant ainsi la christianisation du premier couple<sup>4932</sup>. Cela nous rappelle le couplage de l'incendie solaire indien avec le *Brahmaśiras*, une arme qui n'est autre que la tête décapitée de Brahmā comparable au soleil. De plus, nous avons vu que dans le *Padma Purāṇa*, l'arme dont se sert Śiva pour décapiter son adversaire, est un disque, soit la même forme que l'arme de Mog Ruith. De la même manière, l'épée de Surtr peut être comparée à un rayon solaire de par l'éclat de sa lame allongée.

Parallèlement à l'incendie, le souffle d'une créature aquatique ravagera la surface. En Inde, Rudra devient le souffle pyrétique du serpent Śeṣa, reposant dans les eaux cosmiques, qui brûlera

4928 O'Rahilly 1946 : 520-521.

4929 Sterckx 2005a : I 87.

4930 *Ibid.* : 185-93 ; Le Roux 1960. La massue du Dagda est décrite comme une *gabal rothach* « un bâton fourchu en forme de roue » ou « dotée d'une roue » (*Cath Maige Tuired* §93 = Gray 1982 : 46-47), soit l'inverse de la roue de Mog Ruith qui apparaît comme une roue dotée d'excroissances semblables à des gourdins. Ce caractère fulgurant et eschatologique prêté à une arme d'une hypostase du Dagda peut être rapproché de ce qui a été rapporté par Guillaume de Newburgh concernant le procès en hérésie d'Éon de l'Étoile, un pseudo-prophète breton du XII<sup>e</sup> siècle. Ce dernier y déclare qu'il est là pour « juger les vivants et les morts, et le siècle par le feu » et que son bâton fourchu « soutient le ciel de ses deux têtes, Dieu possède alors [quand la fourche est en haut] deux parties de l'univers et me laisse la troisième partie. Mais si j'abaisse jusqu'à terre les deux têtes supérieures du bâton, et que je dresse sa partie inférieure, qui est une , pour soutenir le ciel, je garde pour moi les deux parties du monde et je laisse à Dieu seulement la troisième partie » (Guillaume de Newburgh, *Historia rerum anglicarum* = Carozzi – Taviani-Carozzi 1999 : 159-164). Selon P. Lajoie (2012a : 118-119), ce bâton serait un véritable *axis mundis* ayant des caractéristiques analogues au bâton du Dagda : ils sont tous les deux fourchus ; ils ont deux bouts, clairement différenciés ; aux propriétés inverses, la massue du Dagda tue par un bout et ressuscite par l'autre, tandis que Éon dit être venu pour juger les vivants et les morts. Dans cet ordre d'idées, que penser de la mention du jugement du « siècle par le feu » ? Faut-il y voir un fait lié aux croyances apocalyptiques médiévales ou un élément appartenant au fond pré-chrétien auquel semble appartenir les propos mis dans la bouche de cet hérétique ? S'il s'agit de la seconde solution, on aurait là une croyance eschatologique associée à une arme qui semble être la continuation médiévale de celle du grand dieu céleste des Celtes.

4931 Sterckx 2005a : I 52. Il le porte, entre autre exemple, dans le *Lebor Gabála Éirenn* (§368 = Macalister 1938-1956 : IV 186-189).

4932 Sterckx 2005a : I 91-93. On ajoutera à cela que saint Jean Baptiste possède aussi une symbolique solaire, à travers la fête de sa nativité qui se trouve être le 24 juin, trois jours après le solstice d'été.

l'univers entier, ou bien c'est le souffle de la jument de feu, dont l'origine est parfois liée à Śiva, qui le ravagera. En Irlande, c'est le souffle du dragon-saumon qui brûlera ses habitants. En Scandinavie, le souffle du Serpent de Midgard, qui repose au fond des océans jusqu'à la fin des temps, est empoisonné et son émergence provoquera des raz-de-marée.

Le cataclysme pyro-diluvien celtique s'accompagne de l'effondrement du ciel. Une chose identique apparaît dans la tradition scandinave à travers la destruction du soutien du ciel, le frêne cosmique Yggdrasill<sup>4933</sup>.

Un autre fait marquant des eschatologies scandinaves et irlandaises est le fait que le *roth ramhach* est décrit comme un vaisseau chargé d'envahisseurs qui seront massacrés par les forces irlandaises et qui doublent d'autres envahisseurs qui eux s'entre-détruiront avec l'essentiel des guerriers de l'île. La composition lithique du *roth ramhach* et sa fonction de vaisseau de guerre eschatologique nous rappelle son pendant scandinave, Naglfar, par la fonction et le caractère insolite du matériau avec lequel il est construit. En outre, son timonier, Hymr, lorsqu'il n'est pas associé à ce navire, apparaît en tant que porteur de bouclier durant la bataille finale. Cela rappelle le caractère circulaire du *roth rámach*.

Nous avons montré que ces envahisseurs qui fondaient sur l'Irlande de la fin des temps étaient équivalents aux Fomóire, qui sont eux-mêmes équivalents, à bien des égards, aux adversaires des dieux scandinaves lors du Ragnarök. Les textes prophétiques irlandais que nous avons présentés ne parlent pas explicitement d'un affrontement des Fomóire et des descendants des Milésiens. Cependant, nous avons vu que c'est durant l'époque des enfants de Míl que Cichol et les siens sont censés venir, d'après le *dindshenchas* de Da Cáech, pour leur prendre l'Irlande. Dans cette notice toponymique, il est fait mention d'une bataille où il est dit laconiquement que tous moururent. La phraséologie de ce texte ne permet pas de définir si cette tradition parle des seuls Fomóire ou, également des Milésiens qui les affrontèrent. Dans tous les cas, cette bataille est le souvenir d'un conflit eschatologique. La mention énigmatique qui signale l'invasion des Fomóire de Cichol comme étant la septième prise de l'Irlande a suscité la perplexité de nombre de commentateurs. Si Cichol est placé dans la série des invasions d'Irlande, cela ne peut être que la seconde ou la première, si l'on considère ou non l'existence d'un peuplement antédiluvien. Cependant, si l'on fait le total des prises de l'Irlande, en comptant l'antédiluvienne et celle des Fomóire, on arrive au nombre de sept, la septième étant celle des Fils de Míl. Il s'ensuit que la septième invasion, celle des Fomóire, doit prendre place après celle des Fils de Míl. Or, conformément au dogme chrétien, le peuplement des descendants de Míl, les Gaels historiques, doit se terminer lors du jugement, c'est-à-dire au même moment que celui de la fin théorique du bannissement des Fomóire et de leur retour

---

4933 Sterckx 2007 : 61-63.



éventuel. Si l'on adopte une conception cyclique des temps, la dernière invasion d'un cycle est également la première du cycle suivant. Dès lors, on comprend mieux cette dualité des positions de l'invasion de Cichol dans la chronologie des invasions d'Irlande.

De même, il est intéressant que l'invasion de Cichol, dans le *LGÉ*, est précédée par celle de la diluvienne Cessair. Or Da Cáech, la fille aveugle de Cichol, se serait noyée en se précipitant dans le lac qui porte son nom, peu après sa naissance. Son court séjour en Irlande et sa noyade nous rappellent la faible durée des peuplements antédiluviens, leur caractère féminin et les submersions que les membres de ces expéditions connaissent. En outre, l'une des identifications de ce lac est donnée comme étant Waterford Harbour, c'est-à-dire le même lieu où Cessair et ses suivantes se séparent en trois groupes puis se rejoignent avant de poursuivre Fintan dans une course qui rappelle celle des eaux du Déluge. Le caractère aveugle de la fille de Cichol a pu, implicitement, provenir du fait qu'elle se soit noyée dans un lac qui n'a pas débordé : aveugle, elle y aurait plongé par mégarde. Cependant, cette explication est simpliste et l'on ne peut réduire uniquement à cela la mention de ce handicap. En effet, dans les traditions indo-européenne, les figures mythiques aveugles représentent l'inéluctabilité du destin, la fatalité du cycle cosmique<sup>4934</sup>.

Il y a également un autre parallèle entre l'affrontement de Cichol contre les Milésiens et celui contre les Partholoniens. En effet, nous avons déjà vu qu'il y avait de nombreux liens entre le peuplement de Partholón et celui des Fils de Míl, du fait de la dualité de F4 dans ses aspects inclus dans la société. Le fait que l'affrontement contre Cichol et les siens ait été placé aux bornes temporelles de la sociogonie est parfaitement en adéquation avec la symbolique primordiale asociale des Fomóire. L'affrontement avec ceux-ci est donc bien à la charnière de chaque cycle, comme dans le Ragnarök scandinave. En outre, le fait qu'ils soient assimilés à la septième invasion implique que la première du cycle ici présenté ait été le déluge eschato-cosmogonique. Sachant que l'invasion de Cessair prend place juste avant l'affrontement de Cichol, dans le *LGÉ*, et qu'elle a pour parallèle la mort de sa fille située avant la bataille entre Cichol et les Milésiens, on peut considérer que la référence à l'invasion antédiluvienne dans le *dindshenchas* de Da Cáech est une mise en abîme de la tradition faisant précéder l'affrontement par un déluge, à l'intérieur d'une tradition faisant suivre l'affrontement par un déluge. Ces successions différentes s'expliquent par la nature eschatologique de l'affrontement dans le *dindshenchas* et cosmogonique dans le *LGÉ*. Si l'on a cette forme du récit eschatologique, n'a-t-on pas l'inverse à l'intérieur du *LGÉ*, à savoir, l'inclusion d'un affrontement eschatologique suivi d'un déluge de la même eau ? C'est en effet le cas, à travers l'assaut de la Tour de Conann.

---

4934 Dumézil 1968-1973 : I 226-230 ; 1986 : 246—247 ; Leroux 1961 ; Briquel 1978 : 169-178 ; Oudaer 2013 : 58-62.

Cette bataille entre les Némédiens et les Fomóire a un caractère eschatologique marqué. Qui plus est, le double mouvement de cet affrontement, dans le *DGA*, est accompagné par deux événements parallèles : la conflagration qui vient détruire la forteresse de Conann et le raz-de-marée qui vient recouvrir les derniers combattants après la venue de Morc. On a d'abord la destruction d'un bâtiment élevé, tel une montagne ou un pilier, donc des éléments représentant l'*axis mundi* dans de nombreuses cultures, qui est suivie de la submersion des combattants qui s'entre-tuent alors. Il s'agit d'un scénario similaire aux conceptions eschatologiques scandinaves que nous avons déjà rencontrées. D'autres éléments viennent renforcer ce parallèle et celui avec l'affrontement de Cichol et des Milésiens.

Tout d'abord, l'affrontement entre les Fomóire de Cichol et les Milésiens se déroule juste après la mort aquatique de Da Cáech, qui est l'incarnation de l'inéluctabilité du destin. Juste avant l'affrontement entre les Némédiens et les Fomóire, nous avons vu que les premiers, lors de leur avancée vers la Tour de Conann, ont tué Liag, la perceptrice des Fomóire. De la même façon que la mort de Da Cáech symbolise la courte durée de la septième invasion, celle de Cichol, qui finira recouverte par les eaux, la mort de Liag annonce la fin de l'oppression fiscale des Fomóire sur les Némédiens.

Ensuite, on remarquera que l'incendie de la tour est associée à Conann, tandis que l'inondation de la plage est liée à Morc. Le premier est associé aux canidés, tandis que le second est un animal aquatique, d'après les associations linguistiques que nous avons faites concernant son nom. Nous avons vu également que les deux étaient sans doute des reflets démoniaques de l'équivalent brittonique de Lug et de son jumeau aquatique. L'association de Lug à un canidé démoniaque ne se limite pas au matériel irlandais, puisque nous avons montré que le premier était, dans le mythe de son enchaînement, l'équivalent inverse du loup Fenrir. Or, si Fenrir n'est pas celui qui amène la conflagration finale en Scandinavie, même s'il est associé à des manifestations pyrétiques, il est surtout le frère de Jormundgard, le monstrueux serpent de mer qui va s'entre-tuer avec Thor, tout en provoquant un raz-de-marée. Sachant que Conann et Morc forment une paire crypto-gémellaire analogue, il semble bien que les Irlandais pré-chrétiens aient eu des conceptions proches de celles des Scandinaves, qu'ils ont incorporées dans leur sociogonie utilisant des motifs eschatologiques.

En Inde, nous avons vu que tout ce qui reste de la destruction est un océan cosmique sur lequel flotte Nārāyana-Viṣṇu seul ou accompagné de Śeṣa qui lui sert de couche et qui, après avoir réenclenché le processus créatif va chercher la Terre au fond des eaux. On retiendra de ce mythe que la Terre n'a pas été détruite mais qu'elle s'est simplement enfuie sous les eaux et qu'elle en est retirée lors de la recréation. La réémergence de la Terre est également présente dans l'eschatologie scandinave. Si l'on met ces données en parallèle de celles dégagées par notre étude des mythes

diluviens et des eschatologies brittoniques et irlandaises, il apparaît que les traditions irlandaises du Déluge renvoyaient, avant leur christianisation, au même type de cataclysme double, tandis que la version apocalyptique de ce dernier devait être suivie d'une cosmogonie.

Un indice en faveur du caractère eschatologique de l'invasion de Cessair est la description de la source de Slán de Findmag. Cette source est interprétée par C. Sterckx comme une version locale de la source cosmique irlandaise<sup>4935</sup>, ce que vient renforcer sa quadrangularité et celle de sa pierre bonde sous laquelle se trouve le sépulcre renfermant les os d'un prophète païen. Cette dernière position est bien celle que nous avons identifiée chez Fintan. De plus, le fait qu'il cache ses restes sous les eaux d'une image de la source cosmique rappelle l'avatar du Saumon de Science qui réside dans cette dernière. Cette forme étant aussi celle sous laquelle Fintan survit, sous les eaux du Déluge. L'idée de blancheur inhérente à Fintan se retrouve également dans le nom de la plaine où se trouve la source et dans la mention que le coffret du prophète anonyme lui permettra de blanchir ses os pour l'éternité. Enfin, on se rappellera que le Fintan est le dépositaire du savoir complet de l'Irlande païenne devant être transmis à l'Irlande chrétienne, donc d'un monde à l'autre, et nous avons vu qu'il entretenait un rapport complexe avec l'écriture. Sachant cela, quoi de plus évident que l'utilisation du terme de *bibliothica* comme descriptif de la dernière résidence de l'alter-ego local de Fintan dans ce monde<sup>4936</sup> ?

En ce qui concerne le nom de Nārāyana, une interprétation puranique en fait « celui qui a l'eau pour refuge » ou « pour couche »<sup>4937</sup>. On se rappellera que nous avons comparé le souffle de Śeṣa à celui du saumon-dragon irlandais. Celui-ci, créature aquatique au souffle pyrétique, est une parfaite incarnation du principe du Feu dans l'Eau, et cela d'autant plus que ce concept est lié à celui de la vérité, en particulier, souveraine. Un tel embrasement est donc en lien avec l'idée de punition d'une déchéance morale, comme c'est le cas dans plusieurs textes irlandais. Or, Fintan, à travers son hypostase du Saumon de Science, est aussi une incarnation du Feu dans l'Eau. Cette forme aquatique du survivant irlandais du Déluge est justement celle sous laquelle il trouve refuge sous les eaux destructrices et lorsque ce n'est pas le cas, c'est ce qui reste de la terre d'Irlande, la colline de Tul Tuinde, qui lui sert de couche. De plus, comme Śeṣa et Nārāyana, Fintan est tout ce qu'il reste de la Vie du Monde du microcosme irlandais.

Enfin, on remarquera que le mutisme de Fintan, qui correspond à une accessibilité de la science divine, donc de la vie, durant une période qui est équivalente à l'intervalle interéonique du Déluge,

---

4935 On remarquera que le terme de route royale employé dans ce texte est exactement le même que celui pour la Boyne dans la description qui est faite de son éruption, dans *Airne Fingein*. Le fait que cette rivière soit aussi désignée comme étant le « réservoir du Déluge » (cf. n. 746) n'est pas non plus anodin vis-à-vis des traditions étudiées ici.

4936 Le terme *bibliothica*, aussi écrit *bibliotheca*, est typiquement utilisé dans les sources hiberno-latines pour désigner un contenant servant à conserver des objets sacrés chrétiens, en particulier des livres (Lambert 1991 : 161-163).

4937 *Vāyu-purāṇa* I 6 5, cf. Biarreau 1981 : 57.

prend fin lorsqu'il est frappé par un rayon de lumière, permettant ainsi le début d'une nouvelle création<sup>4938</sup>. On retrouve un fait proche dans un mythe cosmogonique indien où Prajāpati, prédécesseur de Brahma, qui est issu des Eaux féminines (Salilá/apa) sans intervention masculine, crée le monde par sa parole<sup>4939</sup>.

## 2. 3. La cosmogonie indigène et les aspects eschatologiques des reflets irlandais de la « Bataille Finale » dans la tradition du *LGÉ*.

La sous-partie précédente nous a montré qu'un cycle eschatologie-cosmogonie encadrant la sociogonie irlandaise a dû exister à l'origine. Sachant cela, il serait intéressant d'examiner la tradition du *LGÉ* à la recherche d'autres traces des motifs cosmogoniques ou eschatologiques déjà identifiés. Nous concentrerons notre étude sur les récits du Déluge, l'invasion divine des Túatha Dé Danann et sur celle de leurs successeurs qui ouvre les temps humains, celle des Fils de Míl.

### 2. 3. a. Des attestations irlandaises du mythème du plongeur cosmogonique ?

Dans le chapitre II, nous avons présenté et mis en rapport le mythème du plongeur cosmogonique avec l'arrivée des trois frères de Cessair sur une montagne d'Ulster lors de la nuit du Déluge. Cependant, il existe une autre invasion antédiluvienne qui est beaucoup plus proche du plongeur cosmogonique, il s'agit de celle des trois pêcheurs espagnols.

En effet, si l'on met en parallèle les principales caractéristiques du mythème du plongeur cosmogonique que nous avons exposées avec ce que l'on a dit au sujet des trois pêcheurs espagnols, un lien apparaît entre ces deux histoires. Il y a un lien entre ce mythème et celui du Feu dans l'Eau. Ce dernier pouvait être assimilé, outre sa symbolique trifonctionnelle et souveraine, à un pouvoir démiurgique, mais aussi eschatologique, en cas d'échec lors de son appropriation<sup>4940</sup>. Or, les trois pêcheurs subissent le Déluge, après avoir pris trois poignées d'herbes, trois mottes de gazon donc, et être revenus avec leurs épouses. Il y aurait eu une disjonction ici par rapport au mythème du plongeur cosmogonique, qui peut être résumé sous la forme du tableau suivant :

<b>Récit des trois pêcheurs espagnols.</b>	<b>Mythème du plongeur cosmogonique<sup>4941</sup>.</b>
Trois pêcheurs...	Trois animaux ou une figure unique faisant trois tentatives...

4938 Sterckx 2009b : 64.

4939 *Śatapatha Brāhmaṇa* XI 1 6 = Varenne 1982 : 252-254. Dans un hymne du *Rgveda* (10. 125 = Varenne 1982 : 221-223), la déesse de la parole, Vāc, symbolise l'entité créatrice, tandis que dans *Atharva Veda* (11. 4 = Varenne 1982 : 237-23) le souffle est aussi créateur.

4940 Tzatourian 2015.

4941 Sur le traitement de ce mythème, cf. n. 856-857.

...traversent la mer...	...plonge(nt) sous les eaux...
...jusqu'en Irlande...	...jusqu'au fond de la mer...
...à cause d'une tempête.	...suite au déluge...
Ils y prennent trois mottes de gazons.	Le plongeur récupère un peu de terre au fond.
Tandis qu'ils sont partis chercher leurs épouses, le Déluge qui détruit le monde les surprend à leur retour.	Cette terre permettra de reconstituer le monde détruit par le Déluge.

Ici, nous pouvons tout d'abord remarquer que le récit irlandais se déroule à l'horizontale, alors que le mytheme eurasiatique est vertical. De même, il y a une inversion de l'ordre des actions de la chronologie diluvienne entre ces deux histoires. L'inversion chronologique irlandaise s'explique très bien par le fait que le mythe a été christianisé : en aucune façon, la fin du Déluge n'aurait pu être mise en relation avec la prise d'une poignée de terre par des survivants non-bibliques. En ce qui concerne le caractère horizontal atypique du présent récit, il n'est pas isolé. Il se retrouve dans deux versions amérindiennes du même mythe. En effet, chez les Nivaklé<sup>4942</sup>, on raconte que le territoire d'un village subit un déluge qui le transforme en lagune et seuls un frère et une sœur arrivent à s'échapper en prenant la forme d'oiseaux aquatiques, qu'ils abandonnent au moment d'atteindre un endroit où l'eau cessait<sup>4943</sup>. B. Sergent identifie ce mythe, où manque le motif de la prise du limon originel, comme une version horizontale du « plongeon cosmogonique » qu'il met en relation avec un récit Arikara<sup>4944</sup>, où deux démiurges demandent, à la suite d'un concours de résistance à la pluie la plus longue, à des canards de chercher de la boue au fond d'un lac primordial pour créer les terres au nord et au sud du Missouri<sup>4945</sup>. De cette dernière histoire, il déduit que le concours de résistance à la pluie est une évocation du Déluge, que les deux canards sont des hypostases des deux démiurges et il en conclut que « ce dernier mythe présente dans la diachronie (un lac entouré de terre existe avant la création de la terre) le même paradoxe que le mythe Nivaklé offre dans la synchronie (le déluge ne baisse pas, mais, changés en canards, les héros finissent par aborder sur le rivage) »<sup>4946</sup>. On se retrouve donc avec des faits amérindiens proches de notre dossier irlandais.

4942 Peuple de la famille linguistique Matakó, vivant dans le Chaco argentin, sur le fleuve Picomayo, affluent du Paraguay qui fait frontière entre l'Argentine et le Paraguay (Sergent 2014 : 604).

4943 Sergent 2014 : 381-383 ; d'après Wilbert – Simoneau 1987 : 91-94 ; Clastres 1992 : 40-42. Un détail de la version rapportée par Pierre Clastres est tout aussi intéressant au regard du matériel irlandais. En effet, le Déluge des Nivaklé y est provoqué par des jeunes filles ayant leurs règles qui s'approchèrent d'un trou d'eau où résidait une anguille surnaturelle. Cette dernière, une fois que la pluie commence à tout recouvrir, suscite des vagues qui recouvrent les gens et tente de poursuivre, en vain, les deux survivants. Cela nous rappelle plusieurs choses : d'une part le fait que les légendes diluviennes celtiques débutent souvent par l'approche indue de femmes à proximité d'une source, et, d'autre part, que ce sacrilège peut être puni par l'engloutissement, au moyen de vagues créées par la force sise à l'intérieur de la source, dont la forme animale peut être serpentiforme (Oudaer – Sterckx 2014).

4944 Peuple des prairies du haut Missouri, dans l'actuel Dakota (Sergent 2014 : 557).

4945 Dorsey 1904 : 11.

4946 Sergent 2014 : 385-387.

Un autre argument en faveur de l'interprétation cosmogonique de cette expédition est le fait que deux des pêcheurs espagnols possèdent des noms significatifs. Le nom de Capa fait référence au « museau », la bouche des animaux, c'est-à-dire l'instrument privilégié de ceux-ci lorsqu'ils rapportent la terre du fond des mers. Luasad est un artisan dont le nom signifie « pelle, truelle », c'est-à-dire qu'il est un constructeur employant un matériau tellurique, de la même manière que le héros du plongeon cosmogonique a une activité démiurgique en relation avec un élément de même nature<sup>4947</sup>. Enfin, la distorsion du motif originel a été facilitée par le lien effectué avec les héroïnes diluviennes : ce trio et leurs épouses ne pouvaient donc que mourir durant le Déluge.

Il ne faut pas oublier que la prise de trois mottes de gazon par les pêcheurs espagnols est parallèle à celle d'Adna et à la suite de ces deux actes, il est dit que ces deux expéditions en Irlande n'y font pas souche. Or, d'une part, la motte de terre des plongeurs cosmogoniques slaves brûle souvent le personnage qui veut la ramener de manière inappropriée<sup>4948</sup>, ce qui est également le cas de ceux qui ne sont pas qualifiés pour obtenir le Feu dans l'Eau. D'autre part le Feu dans l'Eau est l'essence de la souveraineté, la motte de terre est un symbole équivalent vis-à-vis d'un territoire donné. Enfin, il ne faut pas oublier que le nom d'Adna est en relation avec l'idée de feu. À partir de tout cela, nous pouvons dire que la symbolique du Feu dans l'Eau et de la motte de terre sont équivalentes et que l'on peut considérer que les trois pêcheurs espagnols, comme Adna, ne sont pas qualifiés pour recevoir cette souveraineté territoriale à travers la prise de cette motte. Ils échouent à l'épreuve du Feu dans l'Eau, comme cela semble être le cas pour nombre de leurs alter-ego antédiluviens.

On peut également mettre en parallèle ce dossier avec le fait que le mytheme du plongeur cosmogonique est également présent à travers d'autres mythes celtiques et indo-européen. Nous avons vu que l'héroïne antédiluvienne Banba, équivalente à la terre d'Irlande sous la forme d'une truie, était également une survivante du Déluge. Nous avons justement comparé ce fait à la légende du sanglier Varaha qui soulève la terre assimilée à une laie après le déluge indien. B. Sergent a justement rapproché ce mythe de celui du plongeur cosmogonique, mais en considérant que la relation entre les deux venait d'un emprunt à des populations asiatiques non-indo-européennes connaissant ce mythe<sup>4949</sup>. Ce que nous venons de dire à l'instant, comme les nombreux parallèles celtiques, mis à jour par C. Sterckx et liés au motif du sanglier terraformateur, semblent indiquer que ce mythe était présent en Irlande, en association avec le peuplement antédiluvien du *LGÉ*.

---

4947 Le nom de Laigne n'aurait alors été ajouté que lorsque la portée cosmogonique du mythe aurait été oubliée et qu'une symbolique trifonctionnelle la remplaça.

4948 Cf. Eliade 1961 : 160-161.

4949 Sergent 1997 : 372-373.

Ensuite, l'affrontement entre Fintan-saumon et l'aigle d'Achill rappelle aussi la symbolique du « plongeon cosmogonique ». Ce récit prend place dans la cascade d'Assaroe, résidence aux eaux vives de Fintan et, par conséquent, image de la source cosmique irlandaise contenant le Feu dans l'Eau<sup>4950</sup>. Or, ce texte nous raconte qu'un hiver survient, comme personne n'en a connu d'aussi froid, et qu'il gèle le plan d'eau où se trouve Fintan. L'intensité de ce froid – capable de geler la source de vie, réceptacle du Feu dans l'Eau – est d'envergure cosmique. Pour trouver un événement équivalent, il faut se tourner vers l'hiver cataclysmique de la tradition scandinave, le Fimbulvetr. Fintan-saumon est piégé au-dessus de la glace, il ne peut bouger et l'aigle vient et lui enlève un œil. Dans l'*Eachtra Léithin*, la suite de la confrontation est racontée : lorsque l'aigle l'attaque pour lui gober son œil, Fintan lutte avec lui, faisant craquer la glace, tandis que le sang qui dégoutte de son orbite la fait fondre, lui permettant de s'échapper<sup>4951</sup>. Sachant que Fintan-saumon représente la Vie du Monde et qu'il est prisonnier en dehors de l'eau lors d'un hiver eschatologique, on peut considérer ce dernier comme un intervalle interéonique. Il s'ensuit que nous pouvons comparer les traits de ce récit avec ceux de certains récits de « plongeon cosmogoniques » :

<b>le combat de Fintan et de l'Aigle d'Achill</b>	<b>le « plongeon cosmogonique »</b>
Lors du plus froid des hivers, ayant valeur d'intervalle interéonique...	Lors d'un déluge, ayant valeur d'intervalle interéonique...
...un aigle habitant une île...	...un oiseau aquatique...
...descend vers la surface gelée des eaux...	...descend au fond des eaux...
...pour arracher de son bec l'œil d'un saumon...	...pour rapporter un peu de vase avec son bec...
...dont le sang s'écoulant de l'orbite mettra fin à l'intervalle interéonique en faisant fondre la glace.	...qui mettra fin à l'intervalle interéonique en créant la terre nécessaire à la recréation du monde.

Comme dans le cas de la légende des trois pêcheurs espagnols, il s'agit d'une version du « plongeon cosmogonique » qui a été profondément remaniée par plusieurs inversions. Ainsi, dans le mythe irlandais, ce n'est pas une surabondance d'eau liquide mais le caractère exclusif de sa forme solide qui crée l'intervalle interéonique. L'oiseau en lien avec l'eau n'est pas une espèce aquatique fousseuse, mais un rapace n'ayant d'aquatique que son habitat. Cela tient à la nature de ce qu'il va chercher dans son bec : l'aigle, l'œil du saumon, le volatile aquatique de la vase. Le saumon, en tant que réceptacle du Feu dans l'Eau fait le lien avec la vase qui permet de recréer le monde. On remarquera que la fin de chaque histoire est l'inverse du début de l'autre: le sang de l'orbite du

4950 On signalera également que dans les deux versions du *dindshenchas* de cette cascade (*Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : IV 2-9 ; *Dindshenchas de Rennes* §81 = Stokes 1894-1895 : XVI 31-33 ; *Dindshenchas bodléien* §42 = Stokes 1892 : 505-506), l'éponyme de celle-ci est soit un certain Áed Rúad qui s'y noie, c'est-à-dire un « Feu Rouge » qui se trouve au fond des eaux, soit une héroïne du nom de Rúad dont l'histoire appartient à un ensemble de récits liés à la fois à la thématique du Feu dans l'Eau et à celle de l'intervalle interéonique (cf. Chap. II. 2. 2. a.).

4951 *Eachtra Léithin* = Hyde 1914-1916 : 130.

saumon rend son état liquide aux eaux de la cascade, tandis que la vase ramenée permet de créer une surface solide sur les eaux primordiales. De plus, on peut trouver un parallèle scandinave à ce mythe dans la *Völuspá*, où l'image utilisée pour symboliser le retour de la vie sur terre après un déluge n'est autre que l'aigle chassant le poisson dans une cascade, soit un résumé du début de l'histoire de Fintan et de l'Aigle d'Achill<sup>4952</sup>.

Il apparaît donc ici que, aussi bien la tradition des trois pêcheurs espagnols, l'association de la déesse Banba au Déluge, similairement à Fintan, et le combat entre ce dernier et l'aigle d'Achill sont trois reflets d'une tradition cosmogonique irlandaise oubliée et déformée. Il apparaît que cette tradition ne nous parle pas d'une cosmogonie initiale, première, mais d'une recréation du monde. Or, le mythème du plongeon cosmogonique est parfois lié à ce type particulier<sup>4953</sup>.

Cependant, la cosmogonie – mais aussi l'eschatologie – sont des notions particulièrement liées à des êtres divins. Il convient donc d'étudier le lien entre les dieux irlandais et des motifs appartenant à ce type de mythes.

## 2. 3. b. L'arrivée cosmogonique des Túatha Dé Danann et le caractère eschatologique des deux batailles de Mag Tured.

La cosmogonie, même lorsqu'elle est un phénomène spontané, est liée, de près ou de loin, aux divinités de la tradition à laquelle elle appartient. Or, en Irlande, la tradition du *LGÉ* n'associe pas les dieux à une cosmogonie et cela pour deux raisons. Rappelons la plus évidente, le lien intrinsèque des figures divines avec l'essence même du culte préchrétien que l'Eglise d'Irlande s'est évertuée à éliminer ou à accommoder lorsque cela était possible : plus qu'aucun autre mythe cosmogonique, une telle tradition explicitement liée aux Túatha Dé Danann ne pouvait survivre. Ensuite, rappelons que dans le *LGÉ*, outre sa chronologie judéo-chrétienne, les dieux irlandais sont inclus comme l'avant-dernier peuplement de l'île : ils ne peuvent donc pas être les acteurs d'un mythe de création. Cependant, nous avons vu que, d'une part, la structure même du cycle des invasions d'Irlande et la majorité de ses composantes se justifiaient parfaitement en tant que tradition préchrétienne et non pas comme une création médiévale. En parallèle, nous avons vu qu'il existait des traditions éparses faisant agir des figures divines indigènes ou leurs avatars christianisés dans des moments cosmogoniques qui prenaient place juste après le Déluge, comme l'assèchement de Mag Muirthemne par le combat du Dagda contre un monstre aquatique incarnant l'inondation et la fin du mutisme de Fintan et de sa science grâce à l'action d'un autre être divin. On comprend mieux dès

---

4952 On peut se demander si cette image n'est pas un emprunt de l'Islande aux traditions irlandaises. Cependant, le fait qu'il s'agisse d'une image incluse à l'intérieur d'un poème à vocation eschatologique alors que le récit irlandais, dans la version qui nous est parvenue, a lieu après le Déluge chrétien, nous fait plutôt penser à une notion commune aux Celtes et aux Germains.

4953 Eliade 1961 : 195 n. 2.



lors la conservation des dieux d'Irlande au sein du cycle des invasions d'Irlande : leur place dans un tel ensemble n'était pas dangereuse pour le dogme chrétien, car cette tradition ne contenait apparemment en son sein aucun mythe cosmogonique. Nous disons bien « apparemment », car si l'on met bien en parallèle l'histoire des Túatha Dé Danann avec toute autre cosmogonie standard, l'action divine a lieu au début de la cosmogonie en question. Par conséquent, s'il y a des vestiges d'éléments cosmogoniques dans les traditions du *LGÉ* concernant les Túatha Dé Danann, il faut les chercher dans celles concernant leur arrivée en Irlande.

Deux arrivées concernent leur apparition dans une obscurité vaporeuse, soit par leur druidisme sur des nuages, soit environnés de la fumée de l'incendie de leurs navires. De cette brume obscure, ils vont se révéler aux Fir Bolg. Sachant, à travers nos parallèles indo-européens, que la cosmogonie celtique faisait suite à l'eschatologie de l'éon précédent, nous pouvons voir, dans l'incendie des navires, la destruction du lien avec l'existence antérieure ultramarine des Túatha Dé Danann. Cette destruction mélangeant des éléments liés à la mer (des navires) par le feu rappelle le *dies erdathe*, qui impliquait un grand dégagement de fumée ou de vapeur, comme dans la *Völuspá*, d'où le monde sort également régénéré. La version de leur arrivée sur des nuages de brouillard est elle aussi parallèle à la fin du monde scandinave et à sa cosmogonie, à travers ce mélange d'eau et de feu que sont ces nuages vaporeux. Dans ces deux versions, ils passent donc de la virtualité de l'Autre Monde, symbolisé par le mélange de ces deux éléments fondamentaux que sont le feu et l'eau, à notre réalité. Or, il ne faut pas oublier que la convergence des eaux et du feu cosmique ne marque pas seulement l'eschatologie scandinave. Elle est aussi présente dans sa cosmogonie lorsque le mélange des eaux gelées de la source cosmique Hvergelmir provenant de Niflheim rencontre le souffle brûlant de Muspell au cœur de l'abîme cosmique Ginnungagap, ce qui donne naissance à Ymir, l'ancêtre des Géants du givre. Par la suite, une vache, Audhumla, naît aussi des gouttes de givre et lèche les pierres de givre, ce qui dégage un homme Buri, dont le fils Bor, sera à l'origine de la race des dieux, qu'il concevra avec la géante Bestla<sup>4954</sup>. En Irlande, parallèlement à l'arrivée des Túatha Dé Danann, leur « venue au monde » au sein du récit des invasions d'Irlande, ceux-ci en possèdent également une autre à travers leur généalogie. Nous avons pu voir que les Fomóire étaient les équivalents irlandais des géants scandinaves. Le fait que les Túatha Dé Danann, dont l'action cosmogonique doit actualiser le monde, sont généalogiquement liés aux Fomóire, les représentants de la virtualité primordiale, se retrouve en Scandinavie, où Odin et ses frères, qui organisent le monde à partir de la dépouille d'Ymir, sont les descendants des Géants du givre, équivalents des démons irlandais. Il y a donc un lien comparable. De même que Tat mac Tabarn (« Père fils d'Océan ») est l'ancêtre ultime des Túatha Dé Danann, C. Sterckx voit son équivalent

---

4954 Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 4-6 = Dillmann 1991 : 32-36.

scandinave dans Buri, le grand ancêtre des dieux issus des eaux glacées primordiales<sup>4955</sup>. Au vu de ces deux parallèles généalogiques, des éléments cosmogoniques pourraient également être présents au sein du reste de la généalogie des Túatha Dé Danann. C'est ce qu'a montré S. P. Macleod tout en faisant référence à la cosmogonie scandinave. Cependant, nous suivrons simplement son idée de départ sans souscrire à ses conclusions<sup>4956</sup>.

Ainsi, elle utilise dans sa démonstration les ascendants des dieux irlandais antérieurs à Íarbonél. Nous ne pensons pas que cette partie de la généalogie soit pertinente puisque l'invasion des Túatha Dé Danann insère des éléments cosmogonique et/ou théogonique au sein d'un récit sociogonique : son lien avec Nemed et ses ancêtres ne peut se comprendre que dans la logique fonctionnelle et généalogique de la succession des invasions. De plus, nous avons montré, dans le chapitre sur les Túatha Dé Danann, que les noms Ibath/Ebath et Baath étaient des ajouts tardifs.

Concernant Íarbonél, son nom est tout à fait évocateur de l'origine obscure et vaporeuse des Túatha Dé Danann, en lien avec un événement cosmo-eschatologique comme le *dies erdathe*. Beothach, son fils, est l'homonyme du grand-père de Fintan, d'après l'une de ses généalogies. Or, il reste en Irlande avec ses femmes et y meurt, au lieu de suivre ses descendants dans les îles du nord du monde. Il est en cela similaire à Bith, grand-père maternel de Fintan, dont le nom est construit sur la même racine et qui meurt ainsi que ses épouses. Si l'on suit notre interprétation, le membre suivant de cette généalogie est Éna/Éno, le père de Tabarn. Le nom de celui-ci semble avoir un caractère aviaire marqué. Or, cela nous rappelle l'arrivée des Túatha Dé Danann en tant qu'oiseaux dans le rêve d'Eochaid mac Eirc. De même que pour leur arrivée sur des nuages ou dans la fumée de leurs bateaux, celle-ci est aussi en rapport avec l'eschatologie. En effet, nous avons vu dans les traditions toponymiques entourant le Loch Béal Dracon que ce lac d'où doit sortir le feu terrible qui doit carboniser l'Irlande est aussi le séjour de femmes-cygnés de l'Autre Monde au chant merveilleux et cathartique similaire à la musique du harpiste qui a créé ce lac et fait surgir le premier le dragon qui y réside. Le fait que les Túatha Dé Danann reviennent de l'Autre Monde sous forme d'oiseaux parallèlement à leur venue sous forme humaine montre bien une inversion de cette logique eschatologique. Cela est aussi illustré dans la *Völuspá* à travers l'oiseau chassant les poissons, véritable image de la vie revenue dans le nouveau monde. Ce lien ornithologique entre la fin du monde précédent et le début du nouveau est aussi présent à travers la figure de Fintan, puisque nous avons vu qu'une version tardive de sa fuite et de sa survie le faisait, non pas survivre dans une caverne en haut de Tul Tuinde ou sous les eaux du Déluge sous forme de saumon, mais sous celle d'un oiseau, comme l'Enoch du *Saltair na Rann*. Un argument supplémentaire vient

---

4955 Sterckx 2007 : 47.

4956 Macleod 2007 : 350-361.

confirmer ce rapprochement entre Fintan et Éna/Éno : dans les généalogies royales irlandaises, un Beothacht est fils de Labraid, fils d'Éna Aigneach, fils d'Óengus Tuirmech Temrach<sup>4957</sup>. Si l'on omet le trisaïeul et si l'on remplace le nom d'Enna Aigneach par celui de Fintan, la généalogie de ce Beothacht est l'exact inverse de celle où Fintan est petit-fils de Beothach. De même, la généalogie de Beothacht est l'inverse de celle d'Éna/Éno, si l'on remplace Labraid par Ibath/Ebath et Baath.

On remarquera que trois modalités de survie de Fintan à ce déluge originellement eschatologique sont données : sous la forme d'un oiseau allant par delà les mers, en se cachant au sein d'une colline ou sous les eaux. Or, ces trois localisations sont justement celles données à l'Autre Monde dans les traditions irlandaises. C'est de la virtualité de cette dimension, similaire à celle de la période interéonique, qu'il réémergera pour rapporter la Vie du Monde, une fois notre réalité rétablie. Rappelons également que lors de la nuit du Déluge, les frères de Cessair arrivent en Irlande sous forme d'oiseaux, au sommet de cet *axis mundi* régional qu'est le Bern Boirche.

Aussi bien dans ces arrivées aviaires que dans la venue vaporeuse des Túatha Dé Danann, l'obscurité est un élément fondamental tout à fait en lien avec l'idée de cosmogonie et qui avait été parfaitement conceptualisé par les Celtes. En effet, en Irlande, les quatre moitiés de l'année, comme celles de la journée, commencent respectivement par la fête de Samain qui ouvre la moitié obscure de l'année, tandis que celle de Beltaine commence sa moitié claire<sup>4958</sup>. La priorité était donnée à cette moitié obscure. Le système calendaire gaulois semble avoir été conçu sur le même principe puisque le temps était organisé comme un ensemble de cinq lustres de cinq ans, dont le milieu du cinquième était constitué d'un mois intercalaire formant un non-temps spécifique. Chaque année gauloise d'un lustre s'achevait/commençait à la date de Samonios, soit Samain. La priorité était également donnée aux nuits, comme l'atteste César :

Tous les Gaulois se prétendent issus de Dispater : c'est disent-ils, une tradition des druides. En raison de cette croyance, ils mesurent la durée non pas d'après le nombre des jours mais d'après celui des nuits ; les anniversaires de naissance, les débuts de mois et d'année sont comptés en faisant commencer la journée avec la [tombée] de la nuit<sup>4959</sup>.

C. Sterckx tire de tout cela l'idée que la prééminence de l'obscurité sur la lumière est une réflexion métaphysique sur le non-être et l'être : c'est du premier que ce dernier est issu en tant qu'actualisation de l'infinité des possibles<sup>4960</sup>. Le passage d'un microcosme temporel annuel à l'autre se fait par la date de Samain qui est la date privilégiée de la venue des créatures de l'Autre Monde dans le nôtre<sup>4961</sup>. Le symétrique de cette date, Beltaine, est aussi lié à des communications avec l'Autre Monde, mais elle ouvre surtout la moitié claire de l'année. On peut donc comprendre que

---

4957 *Lebor Gabála Éirenn* §573 = Macalister 1938-1956 : V 294-295 ; *Généalogies du Rawlinson B.* 502, 144 a 24-29 = O'Brien 1962 : 159.

4958 Une telle conception existe encore dans les usages calendaires armoricains (Laurent 1990 : 264).

4959 César, *La Guerre des Gaules*, VI 18 1-2.

4960 Sur tout cela, Sterckx 2007 : 43-46.

4961 Le Roux – Guyonvarc'h 1995 : 35-82.

l'arrivée obscure des Túatha Dé Danann depuis l'Autre Monde se retrouve cosmogoniquement et temporellement dans la primordialité de l'obscurité et le fait qu'ils se révèlent au monde par leur arrivée à Beltaine et la fin de l'obscurité qui les entoure trois jours plus tard doit être vue comme la transition entre la première phase obscure et la seconde phase lumineuse de la création, là où la vie va se déployer et nous rappelle l'aspect rituel évoqué au sujet de l'incendie des navires des dieux irlandais. De la même manière, cela vient confirmer le fait que notre monde est issu de cet espace obscur de non-temps que représente l'Autre Monde.

Après leur arrivée, les dieux irlandais font la conquête de l'Irlande et exterminent quasiment le précédent peuplement, celui de leur race sœur, celle des Fir Bolg. Nous avons vu que ceux-ci étaient par certains aspects une version humanisée des Fomóire. Cette conquête du monde par les dieux est similaire à sa mise en ordre par les dieux scandinaves, à la suite de la quasi-extinction de la race des géants. Cependant, cette « mise en ordre » de l'Irlande n'est que partielle puisqu'elle sera parachevée dans la victoire finale contre les Fomóire (alliés aux Fir Bolg!) dans la seconde bataille de Mag Tured. Il a été montré que ces deux batailles homonymes étaient basées sur le mélange de deux mythes, celui de la Bataille Finale et celui de la Guerre syncrétique. Leur positionnement à la suite de l'arrivée cosmogonique des Túatha Dé Danann et leur rapport à des mythes guerriers eschatologiques et de mise en ordre de la société peuvent également les faire participer, dans leurs conséquences à la même symbolique que la venue des dieux en Irlande. En effet, sachant que la fin des Fir Bolg, de leur monde, se fait au moyen d'un affrontement avec les Túatha Dé Danann qui viennent d'arriver dans un contexte eschatologique pyro-diluvien, on peut se demander si cet affrontement n'aurait pas aussi la même symbolique. On remarquera que cet affrontement se déroule dans la même temporalité que l'expédition de Cessair : celle-ci et les siens arrivent en Irlande quarante jours avant le Déluge, tandis que les Túatha Dé Danann arrivent quarante jours avant la première bataille de Mag Tured, qui prend place lors du solstice d'été, jour de la fête de saint Jean-Baptiste et de l'apocalypse pour les Irlandais<sup>4962</sup>. Cet affrontement voit de grandes pertes de part et d'autre des deux camps, lors de duels, comme dans l'eschatologie scandinave. De plus, le roi Eochaid mac Eirc va souffrir d'une soif intense et sera obligé de se diriger vers la mer où il sera tué, car les points d'eau irlandais seront asséchés. Il s'agit là d'un rappel du caractère igné et aquatique de la fin du monde. Le caractère eschatologique de cette première bataille de Mag Tured est d'autant plus marqué qu'il préfigure la seconde bataille qui n'est autre que celle entre les Túatha Dé Danann et les Fomóire, dont les Fir Bolg sont partiellement des doublets.

La seconde bataille de Mag Tured est également eschatologique. Les représentants de l'Ordre et du Chaos s'affrontent en un grand nombre de duels, où tombent une multitude de guerriers. On

---

4962 Thurneysen 1923 : 422.

remarquera que, comme dans l'eschatologie scandinave, le roi des dieux (Odin :: Núadu) est tué par un adversaire infernal (Fenrir :: Balor) qui est vaincu par un jeune dieu (Vidarr :: Lug) empêchant la destruction totale du camp des dieux. En outre, nous avons vu que l'image eschatologique du délitement du ciel, de la Terre et de l'océan pouvait être une image du retour au chaos primordial dont l'étape ultime serait la prédominance de l'eau et du feu. W. Sayers a mis en relation cette image avec plusieurs passages du *CMT*, nous retiendrons surtout l'idée qui voit dans les manipulations des Túatha Dé Danann une suspension des lois naturelles, comme lorsque leurs druidesses promettent de créer des soldats à partir de matériaux inertes et, plus spécifiquement, la déclaration de certains d'entre eux de causer la chute des montagnes, d'assécher les eaux et de faire pleuvoir du feu depuis le ciel. Nous retrouvons là une confusion eschatologique élémentaire. Ces propos sont suivis de ceux du Dagda qui déclare posséder tous ces pouvoirs. Sayers met ces facultés élémentaires du Dagda en relation avec un autre de ses noms, cosmogonique celui-là, celui d'Athgen mBethai (« Renaissance du Monde »)<sup>4963</sup>. Cette association à la fois eschatologique et cosmogonique du Dagda n'est pas anodine, puisqu'une de ses hypostases est Mog Ruith, le maître de l'apocalyptique Roue Ramante.

Sachant que le règne des dieux irlandais commence par une forme de cosmogonie passée au prisme de la sociogonie, il est naturel que leur règne se termine par une forme d'eschatologie ethnique à travers la venue des Milésiens dont de nombreux aspects rappellent la réémergence du monde après le *Ragnarök* scandinave.

#### 2. 4. c. La conquête milésienne de l'Irlande : eschatologie divine et renaissance humanisée du monde.

La venue des Fils de Míl en Irlande est un reflet du Mythe de la Bataille Finale, en tant que fin du règne des dieux et début de celui des hommes. Nous avons dit de quelle manière cette conquête et le règne d'Éremón étaient marqués par F4+, la fonction qui est également associée à l'âge d'or et qui peut faire suite à F4- dans une série où cette dernière est associée à l'eschatologie. Nous avons vu que Éremón était justement un représentant irlandais du type indo-européen panico-aryamanique. Or, un autre représentant de ce type, dans son versant purement aryamanique, n'est autre que Baldr, l'un des dieux survivants du *Ragnarök*<sup>4964</sup>. De même que Baldr est couplé à son frère aveugle et meurtrier involontaire, Hödr, Éremón est couplé successivement à deux frères plutôt négatifs Éber Donn et Éber Finn. Nous avons montré, au chapitre précédent, que le second

---

4963 *Cath Maige Tuired* §93 = Gray 1982 : 48-49. Sayers 1986 : 105, 109, 111.

4964 Sur Baldr, cf. Dumézil 1968-1973 : I 222-230 ; 1986 : 233-256 ; Sauzeau – Sauzeau 2017 : 82-83, 344-349. Notons au passage que les frères Sauzeau (2017 : 288) comparent la mort de Baldr à celle d'Íth, évoquant le fait que ce dernier, tout comme son homologue scandinave, est un grand harmonisateur dont l'assassinat est le prodrome d'un terrible conflit.

était un doublet partiel du premier et que celui-ci devait être le roi des morts irlandais, similairement au Yima indien, le premier mort. Or, Baldr est aussi un mort paradigmatique<sup>4965</sup>. De plus, Donn provoque également la mort de l'un de ses frères, comme Hödr provoque celle de Baldr<sup>4966</sup>. En ce qui concerne la cécité caractéristique du frère de Baldr, elle n'est pas présente chez Donn, mais chez Caicher, l'un des druides attachés à Éber Finn, dont le nom signifie « aveugle ».

Le troisième Milésien le plus important est Amairgin. Celui-ci a également des liens avec certains des Ases qui survivront au Ragnarök. Il est le poète et juge par excellence des Milésiens. Il est en cela similaire à Hoenir, véritable interface avec l'Autre Monde<sup>4967</sup> à travers son utilisation de l'énigmatique « bois des augures » (*hlautvið*) à la fin de la *Völuspá*. De même Amairgin, en sa qualité de poète, est un voyant et celui qui parle aux Túatha Dé Danann. De plus, ses sentences ont une force prophétique qui ne se dément pas. Amairgin peut également être considéré comme un reflet irlandais de Vidarr. En effet, nous avons vu qu'Amairgin avait été rapproché par ses trois pas du dieu indien Viṣṇu. Or l'action de celui-ci a été de longue date mise en parallèle avec celle de Vidarr<sup>4968</sup>. De plus, l'action préservatrice de Vidarr face au péril eschatologique apparaît aussi chez Amairgin lorsqu'il sauve les Milésiens d'un naufrage total par sa déclamation du poème LXXI.

Outre l'action de Vidarr, celui-ci a des analogues dans les traditions romaines et indiennes concernant la « bataille finale ». Dominique Briquel a montré l'intérêt comparatif d'un des derniers épisodes de la guerre fondatrice de la République romaine. Dans celui-ci, les Romains s'approprient les biens héréditaires des Tarquins, hormis la récolte du champ qu'ils avaient consacré à Mars, qu'ils jetèrent dans le Tibre, où se forma alors la future Île Tibérine. Pour expliquer ce geste mystérieux, D. Briquel renvoie à la mythologie irano-germanique du Feu dans l'Eau et donne une explication, tout à fait convaincante, en rapport avec l'importance des eaux comme garant de cette puissance souveraine<sup>4969</sup>. De son côté, N. J. Allen, utilisant le *Mahābhārata*, compare Tarquin le Superbe à Dhṛtarāṣṭra, le roi indolent du camp des mauvais Kaurava, ses fils. Leur ayant survécu, il fait la paix avec ses neveux les Pāndava et distribue ses richesses avant de se retirer, avec son épouse, dans une forêt où il deviendra un ascète. Il donne surtout ses richesses aux Bhramanes, mais fait aussi de grandes distributions de nourriture à l'ensemble de la société. Le texte parle également de « l'Océan Dhṛtarāṣṭra » engloutissant le monde sous les richesses de toutes natures, dont des domaines comprenant des îles<sup>4970</sup>. La comparaison entre cet épisode et celui de la richesse des Tarquins repose

---

4965 Sergent 1995b.

4966 Cf. p. 576.

4967 Sayers 1992.

4968 Dumézil 1968-1973 : I 230-237 ; 317-323.

4969 Briquel 2007 : chap. VIII. L'épisode auquel il fait référence est raconté par Tite-Live (*Histoire romaine*, II 5 1-4), Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, V 13 2-4) et Plutarque (*Vie de Publicola*, 8 1-8).

4970 *Mahābhārata*, XV 20 11-13.

sur quatre éléments : le camp des « Bons » reçoit les biens des « Mauvais » qui s'en vont ; il est fait référence à la société dans son ensemble ; la distribution est liée à des plans d'eau (océan métaphorique/rivière réelle) ; ces eaux sont liées à des îles. Une grande différence entre les faits indiens et romains est que la distribution des biens est volontaire dans le premier cas et ne l'est pas dans le second<sup>4971</sup>. De notre côté, nous pensons que cette comparaison d'Allen, complémentaire de celle de Briquel, peut s'appliquer pour le poème LXXX. En effet, à travers son invocation de l'Irlande, Amairgin s'approprie les richesses de l'Irlande, pour les Fils de Míl, tout en mentionnant les assemblées qui regrouperont la société dans son ensemble, dans un contexte océanique et, évidemment, insulaire du fait de la nature de l'Irlande. Cependant, deux choses qui n'apparaissent pas au niveau du matériel romano-indien sont à signaler : l'Irlande, Ériu, n'est pas seulement une île, mais aussi une déesse, et elle est comparée à un navire. Or, dans le *Mahābhārata*, Draupadī, l'incarnation de Sri, la déesse représentant la prospérité de la terre<sup>4972</sup>, est comparée, alors que les Pāndava sont dans la tourmente, à un navire qui porte ceux-ci sur l'océan au moment où ils allaient se noyer<sup>4973</sup>. C'est exactement la même idée qui apparaît au niveau du poème LXXI, puisqu'Ériu est la terre d'Irlande et elle est évoquée en conjonction avec sa prospérité et l'image nautique salvatrice<sup>4974</sup>. Cette image nautique salvatrice d'une terre entourée d'eau pourrait aussi trouver un parallèle dans une autre légende concernant l'Île Tibérine. En effet, une épidémie menaçant Rome, une ambassade est envoyée à Epidaure, centre originel du culte d'Asclépios/Esculape. Là, un serpent sort de la base de la statue du dieu et vient se réfugier sur le navire romain. Lorsqu'il revint à Rome, le serpent quitta le navire et nagea jusqu'à l'île qui fut alors choisie pour recevoir le temple d'Esculape et l'épidémie cessa<sup>4975</sup>. Même si cette légende est tardive et que la forme de l'île – qui peut évoquer celle d'un navire – est sans doute un embellissement tardif, il n'en reste pas moins que le parallèle est frappant et que la tradition romaine pourrait être la réactivation d'un matériel ancien. Si l'on revient à la comparaison faite par D. Briquel, il y a aussi un aspect souverain dans le poème LXXI à travers la figure d'Ériu, en tant que déesse-reine d'Irlande, et l'évocation de Tara, mais il n'est pas, dans cette version du motif, connecté au mytheme du Feu dans l'Eau, si ce n'est par l'aspect aquatique de la querelle de souveraineté entre Milésiens et dieux d'Irlande. Du côté scandinave, en dehors de la comparaison de D. Briquel de la création de l'Île Tibérine avec la précipitation finale de l'or des Nibelungen, un autre équivalent de ce motif, consécutif à l'action de

4971 Allen 2009 : 501-502.

4972 Cf. Dumézil 1968-1973 : I 103-124.

4973 *Mahābhārata*, I 64 3, V 81 39.

4974 Au vu de ce parallèle entre la Terre et un navire, tous deux portant leurs habitants/passagers sur les eaux océaniques qui les entourent, on peut aussi considérer que les navires incendiés des Túatha Dé Danann, dans l'une des versions de leur arrivée, n'est pas seulement une image eschatologique mélangeant l'eau et le feu, mais la destruction d'une image de la Terre sous forme de navire.

4975 Pseudo-Aurélius Victor, *Les Hommes illustres de la ville de Rome*, XXII = Martin 2016 : 27-28.

Vidarr, est l'émergence d'une terre nouvelle à partir des eaux eschatologiques, qui sera suivie de la découverte des tablettes d'or des Ases par leurs descendants.

Au-delà de ces parallèles avec des thèmes eschatologiques, l'invasion milésienne est également en lien avec la cosmogonie. Ainsi, même si nous avons émis des doutes sur la présence d'un mythe cosmogonique dans la première partie biblique du *LGÉ*. Il nous semble qu'un mythe équivalent se retrouve dans l'invasion milésienne à travers la mort de Donn. Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la mort de Donn et de certains de ses frères, couplée avec la survie d'Amairgin et de ses autres frères, avait comme équivalents les morts de Romulus et Rémus et leur caractère fondateur. Dans ces récits celto-romains, le mythème de l'homme cosmogonique et de son sacrifice sont fortement dégradés, mais la remarque de Lincoln concernant la création apocryphe d'Adam selon le *LGÉ* est particulièrement pertinente. En effet, nous avons vu que le traité entre les Milésiens et les Túatha Dé Danann, fait par Amairgin, la figure sacerdotale dans le couple formé avec Donn, pouvait être vu comme le mythe fondateur du culte préchrétien et que sa finalité, pour les Milésiens, devait être de garantir leur survie alimentaire et, par là-même, était l'équivalent partiel du mythe du sacrifice fondateur de Prométhée, qui est aussi assez éloigné du mythème de l'homme cosmogonique<sup>4976</sup>. De même que l'anthropogonie chrétienne irlandaise est en relation avec la nutrition, ses équivalents inverses, le mythe du premier sacrifice, parfois vu comme celui d'un homme cosmogonique est également en lien avec la nourriture. Cependant, dans le cas irlandais comme dans le cas romain, il s'agit d'une réinterprétation sociogonique de ce mythème<sup>4977</sup>. En effet, il s'agit là, par ce sacrifice fondateur, de mettre en place un nouveau monde, celui des temps humains.

Un autre motif, présent dans le même passage, ayant aussi une symbolique cosmogonique est celui du retrait au-delà de la neuvième vague. L'étude de celle-ci par C. Sterckx, dans les différentes traditions celtiques mais aussi celles d'autres peuples indo-européens, montrent qu'elle est liée à l'accès à la vie<sup>4978</sup>.

Ensuite, c'est à travers le poème déclamé ensuite par Amairgin que ce processus va commencer :

Comme il posait son pied droit sur l'Irlande, Amairgin Glúngel, fils de Míl, déclama ce poème :

« Je suis le vent soufflant sur la mer,  
je suis la vague de l'océan,  
je suis le bruit des flots,  
je suis le taureau des sept batailles,  
je suis l'aigle sur la falaise,  
je suis la goutte de rosée,  
je suis la plus belle des fleurs,

---

4976 Lincoln 1986 : 50.

4977 De la même manière que le combat des deux taureaux de la *TBC* en est la réinterprétation épique.

4978 Sterckx 2007 : 47-49 ; 2011a.



je suis le sanglier de la promesse,  
 je suis le saumon dans le lac,  
 je suis le lac dans la plaine,  
 je suis l'éminence dans l'homme,  
 je suis l'éminence de l'art,  
 je suis la pointe du fer (qui livre bataille),  
 je suis le dieu qui engendre les pensées dans la tête.  
 Qui illumine une réunion sur la montagne ?  
 Qui signale les phases de la lune ?  
 Et qui le lieu où le soleil se couche ?  
 Qui appelle le bétail de la maison de Tethra ?  
 Quelle est la troupe, quel est le dieu qui ont façonné des tranchants dans un fort d'ulcères ?  
 Des charmes sur un fer ? Des charmes sur le vent ? »<sup>4979</sup>

MacCulloch expliquait basiquement que la mention des transformations dans ce chant n'était autre que des vantardises sur les capacités de métamorphose d'Amairgin<sup>4980</sup>. Pour d'autres auteurs, ce poème est chamanique en substance, ce qui le place dans un contexte primitif<sup>4981</sup>. Pour les Frères Rees, l'accostage répété des Milésiens est en lien avec l'idée d'une « seconde naissance »<sup>4982</sup>, c'est-à-dire, ici, d'une seconde création, celle du monde humain. De plus, ils comparent ce poème d'Amairgin au matériel indien. La déclamation du poète milésien en fait l'incarnation de toute la création, similairement à Kṛṣṇa qui déclare dans la *Bagavad-Gītā* :

(...) Ni les dieux ni les grands ṛṣi ne connaissent ma naissance, car je suis moi-même les dieux et les grands ṛṣi  
 (...)  
 Les sept grands ṛṣi des origines et les quatre Manu procèdent de moi, fils de ma pensée, de qui toutes les créatures du monde sont issues (...)  
 C'est moi l'origine de tout, et tout procède de moi (...)  
 Je t'énumérerai donc, ô le meilleur des Kuru, mes divines manifestations en les résumant car leur détail serait infini (...)  
 Je suis l'âme qui a son siège dans tous les êtres (...)  
 Parmi les Āditya je suis Viṣṇu, parmi les astres le Soleil rayonnant, parmi les Maruts Marīci, parmi les étoiles la Lune (...)  
 Parmi les Veda je suis le Sāma-Veda, parmi les dieux je suis Indra (...)  
 Parmi les Rudra je suis Śiva (...) parmi les Vasu je suis le feu, parmi les cîmes Meru (...)  
 Je suis Bṛhaspati, le chef des chapelains, Skanda parmi les chefs de guerre, l'Océan parmi les eaux (...)  
 Parmi les grands ṛṣi je suis Bhṛgu (...) parmi les montagnes l'Himalaya (...)  
 Parmi les arbres je suis le figuier sacré (...)  
 Des créations je suis le commencement et la fin, et le milieu aussi (...)  
 Parmi les lettres je suis l'A (...)  
 Je suis la Mort qui emporte tout, et la naissance de tous ceux qui doivent venir à la vie (...) <sup>4983</sup>

Ils comparent également la place d'Amairgin dans ce poème à Viṣṇu, dont Kṛṣṇa est l'avatar, qui, lorsqu'il est allongé sur l'océan interéonique, délivre également une série d'affirmations commençant par « je suis », faisant de lui l'ensemble des apparences à travers lesquelles la véritable essence de l'univers se manifeste<sup>4984</sup>. Pour eux, Amairgin est, similairement, sur l'océan de la non-

4979 *Lebor Gabála Érenn* LXIX = Macalister 1938-1956 : V 110-113.

4980 MacCulloch 1918 : 43 n. 3.

4981 Williams – Ford 1997 : 32.

4982 Rees – Rees 1961 : 97.

4983 *Bagavad-Gītā* X = Zaehner 1969.

4984 *Matsya Purāṇa*, CLXVII 13-25.

existence, l'incarnation de l'unité primitive de toutes choses. De la sorte, il a le pouvoir de faire naître un monde nouveau et ses poèmes sont des incantations créatrices, puisque dans le LXX il conjure les poissons d'Irlande et dans le LXXI, il recrée les attributs de l'Irlande en les énonçant<sup>4985</sup>.

Pour J. Carey, reprenant l'interprétation des frères Rees, le fait que Amairgin se trouve dans une position intermédiaire au moment de déclamer son poème fait également écho à la situation de l'histoire irlandaise à ce moment-là, puisqu'il s'agit de l'instant où l'Irlande passe des temps divins aux temps humains. Il remarque également que les différentes formes d'Amairgin n'évoquent pas des existences passées, mais sont simultanées, contrairement à celles des Anciens du Monde, du fait de l'emploi du présent. Enfin, le premier vers du poème rappelle le souffle divin qui se déplace sur les eaux au début de la création du monde biblique<sup>4986</sup>. De son côté M. Clarke se demande quelle est la nature exacte du poème : est-ce un témoin de la tradition indigène ? Une composition archaïsante, voire une recreation en Irlandais d'un discours latin ou latinisé qui n'existe plus en propre ? Pour lui, l'analyse de ce texte est dépendante de l'origine qui lui est attribuée<sup>4987</sup>.

De notre côté, nous pensons que l'interprétation indigène de ce texte est juste. Amairgin a clairement ici un rôle analogue à celui de Kṛṣṇa et Viṣṇu au sein du cosmos indien ; celui de Viṣṇu ayant été comparé aussi à l'action de Fintan<sup>4988</sup>. De même, nous avons vu que Viṣṇu, sous forme de sanglier permettait par la suite la réémergence de la Terre. Amairgin, de son côté, ne soulève pas, au sens propre, l'Irlande hors des eaux, mais son invocation de l'île, lors du retour des Milésiens, parallèle à la réémergence de la Terre scandinave du fond des eaux eschatologiques, évoque une image similaire. De plus, dans une version de l'arrivée des Fils de Míl, l'Irlande est dite avoir une forme de truie, ce qui rejoint la comparaison avec le matériel indien. En ce qui concerne le parallèle fait avec le passage de la Genèse, il s'agit là d'une convergence entre les deux traditions, puisque, d'une part, les cosmogonies indiennes connaissent l'idée d'un souffle divin qui se meut sur les eaux originelles, d'autre part, J. Carey a montré que Aí mac Ollaman était proche d'Amairgin. Ce rapprochement est d'autant plus pertinent que le nom d'Aí, qui a le sens d' « inspiration poétique », provient de la racine *\*h<sub>2</sub>wē* « souffler » qui est à mettre en parallèle avec le vent puissant qui annonce sa grandeur future<sup>4989</sup>. Le double rapport avec le vent et la poésie est également présent dans la déclamation d'Amairgin. De plus, ce coup de vent a lieu alors qu'Aí est encore dans les eaux amniotiques et il évoque également la déclamation qu'il fait juste après sa naissance. Cela rappelle

---

4985 Rees – Rees 1961 : 99-100. Suivis par Guyonvarc'h – Le Roux 1980- : 154-155 ; 1986 : 272 ; Sterckx 1994 : 110-111.

4986 Carey 1995b : 57. Le parallèle biblique cité se trouve dans Genèse 1:2.

4987 Clarke 2015 : 448.

4988 On peut se demander si Vidarr n'a pas le même rôle que Viṣṇu et Fintan, en sauvant le « reste » de la création scandinave de l'appétit de Fenrir.

4989 Carey 2010 : 330 n. 17.

la « gestation » de Taliesin dans le sac dérivant sur les eaux océaniques et sa déclamation au moment où il en est libéré. Or, c'est justement celle-ci qui est comparable au chant d'Amairgin par son contexte océanique et son contenu. Tous ces éléments évoquent également l'incubation océanique de Fintan et la fin de son mutisme.

Il apparaît donc que les invasions d'Irlande, telles que racontées dans le *LGE* et les textes similaires, ont conservé des traces de motifs cosmogoniques et eschatologiques réemployés dans le cadre d'une sociogonie. Un tel ensemble est théoriquement cyclique. Cependant, rien de tel n'apparaît dans nos textes. Il convient donc d'examiner le processus qui a transformé cette chronologie cyclique pour pouvoir émettre des hypothèses quant à sa forme originelle. Une telle étude devant passer par l'examen des incarnations successives de Fintan et de Túan qui rythment les peuplement légendaires de l'Irlande.

### 3. Fintan, Túan et Amairgin ou le cycle cosmique irlandais et sa christianisation.

A travers notre étude, nous avons pu voir, d'une part, que Fintan et Túan transcendaient l'ensemble des invasions d'Irlande, et, d'autre part, le caractère indigène et cyclique de celles-ci. Il convient donc maintenant de mettre en rapport ces deux données avec Amairgin, qui semble appartenir au même type de figure que les deux précédemment citées, avec certains homologues de ceux-ci et d'autres conceptions chronologiques et cycliques indo-européens. Cela nous permettra de dégager le processus de christianisation de la chronologie pseudo-historique irlandaise, tout en essayant de proposer des pistes quant à sa forme originelle.

#### 3. 1. Fintan, Túan, leurs incarnations et les âges de l'Irlande.

Le caractère transcendant de Fintan et Túan se signale non seulement par leur contemporanéité avec les différentes invasions d'Irlande, mais aussi par les différentes incarnations animales qui scandent leur existence. Il convient donc de mettre en rapport ces incarnations animales avec les différents peuplements de l'Irlande. La mise en rapport des résultats de ce parallèle avec, d'une part, les sages indo-iraniens Zarathuštra et Manu, et, d'autre part, avec la figure d'Amairgin, nous permettra de comprendre le rôle de Fintan, Túan et Amairgin au sein du cycle des invasions d'Irlande.

### 3. 1. a. Túan, Fintan et leurs incarnations animales.

Nous avons vu, dans le chapitre I, que l'une des particularités de Túan mac Cairill est d'avoir eu plusieurs incarnations humaines ou animales correspondant à peu près aux différentes invasions à partir de celle de Partholón.

Si l'on réduit la dernière incarnation humaine de Túan à un retour à sa forme humaine initiale, c'est-à-dire à la complétude d'un cycle, on se retrouve dans tous les cas avec cinq formes. Nous avons vu tout au long de cette étude que le nombre cinq chez les Irlandais, comme chez d'autres peuples indo-européens, avait valeur de totalité, ordonnée de manière plus ou moins fonctionnelle. Or, Túan a vécu pendant cinq invasions de l'Irlande, celles-ci étant classées fonctionnellement. Peut-il en être de même des cinq incarnations de Túan ?

Si l'on observe attentivement l'ordre chronologique de ces formes animales dans *STMC*, le seul texte qui met ces incarnations en parallèle avec les différentes invasions, on remarque qu'elles ne coïncident pas exactement. La première incarnation humaine correspond naturellement à son existence partholonienne, de même que sa forme de cerf correspond à celle de Nemed, mais les deux suivantes rompent le schéma. En effet, son existence en tant que sanglier semble avoir lieu durant l'intervalle entre l'invasion de Nemed et celle des Fir Bolg, puis sa vie d'aigle se déroule à la fois durant l'invasion des Fir Bolg et celle des Túatha Dé Danann. Enfin, sa forme de saumon prend place durant l'invasion des Fils de Míl, jusqu'aux temps qui précèdent immédiatement la christianisation de l'Irlande, où Túan reprend forme humaine. Si l'on considère une conception double des temps humains, entre une partie mythique et une partie historique, comme évoqué précédemment, le regroupement du saumon et de la seconde incarnation humaine sont compréhensibles. Cependant, on ne peut faire abstraction des deux autres anomalies évoquées précédemment. De même, s'il y a une symbolique fonctionnelle qui se cache derrière cette série, on ne comprend pas pourquoi un intervalle se trouve doté d'une incarnation animale, tandis que deux invasions bien différenciées sont rassemblées sous la seule incarnation aquiline.

Changeons momentanément d'angle d'attaque. Si l'on considère ce qui a été dit sur les séries des âges respectifs de l'homme et des animaux, une autre explication peut apparaître. Nous avons, dans le domaine celtique, à la fois une succession croissante de la durée de vie de différentes espèces animales, selon un facteur triple, et la succession méliorative des périodes d'occupations de l'Irlande ; deux unités temporelles qui semblent être réunies par la nature des incarnations de Túan et leur chronologie. Inversement, en Inde, nous avons une série d'âges codés fonctionnellement dont la valeur fonctionnelle et la durée perdent à chaque succession un quart de la valeur de l'âge initial. On pourrait donc en conclure que la même logique qui sous-tend le système indien était présente, de manière inverse, dans l'Irlande préchrétienne : de même que la succession des âges irlandais est

méliorative, leurs durées successives auraient augmentées selon un facteur triple, tout en étant associées à un animal dont l'existence aurait eu la même durée ; cette série ayant pour point de départ la première incarnation humaine de Túan, à peu près similaire à la durée de l'invasion de Partholón. Cependant, cette hypothèse se heurte aux deux mêmes écueils. Si, dans les séries sur la longévité des êtres, un cervidé succède bien à l'homme et le saumon suit bien un rapace, c'est un oiseau noir et non un sanglier qui suit le cervidé et précède le rapace. De même, si chaque âge correspond à une durée précise qui va en augmentant et qui est symbolisée par un animal, comment se fait-il que le sanglier symbolise un intervalle et l'aigle deux invasions d'Irlande ?

Dans chacune des deux hypothèses formulées, nous tombons sur le même problème : la place du sanglier et de l'aigle. Le premier étant le plus aberrant vis-à-vis de la répartition des incarnations selon les invasions et selon les séries sur la longévité des êtres. Il semblerait donc que la pierre d'achoppement ultime de nos deux hypothèses soit la présence de ce sanglier. A ce sujet, nous avons vu que, dans l'épilogue d'une des versions du *STMC*, la place du sanglier et celle du cerf étaient inversées. Or, le couplage du sanglier et du cerf est un fait qui est présent ailleurs. C. Sterckx a montré leur caractère interchangeable en leur qualité de proies chassées et de guide animal vers l'Autre Monde<sup>4990</sup>. Si l'on considère maintenant, d'une part, l'association et la symbolique proches mais néanmoins distinctes de ces deux quadrupèdes, et, d'autre part, le lien du cerf avec l'Autre Monde et la liminarité, on ne peut s'empêcher de penser aux deux premières invasions qui suivent le Déluge, celles de Partholón et de Nemed, proches tout en étant distinctes. Si la symbolique du cerf est parfaitement en adéquation avec celle de F4-, le sanglier est lui un suidé, un ordre animal que nous avons vu fortement associé à la troisième fonction. On comprend dès lors l'ordre des incarnations : la nécessité d'avoir un Túan humain et partholonien a repoussé l'animal fonctionnellement symbolique de cette invasion à la suivante et ainsi de suite. Ainsi, l'aigle peut très bien avoir une symbolique guerrière et le saumon, en tant qu'incarnation d'un des anciens du monde, n'est autre que le Saumon de Science, source de l'illumination sacerdotale. Dans cette perspective, l'incarnation humaine de Túan est « l'alpha et l'omega » du cycle cosmique irlandais : il est la véritable identité transcendante, primordiale, de Túan et la forme sous laquelle il totalise la mémoire de l'ensemble de l'histoire de l'Irlande. À ce sujet, n'oublions pas que la totalité transcendante est représentée, en Inde, par un homme cosmique, Purusha, que N. J. Allen voit comme représentant F4+<sup>4991</sup>, la fonction que nous associons aussi à l'incarnation humaine de Túan. Mais alors, comment

---

4990 Sterckx 2005a : I 482-484.

4991 Allen 1999 : 10.

comprendre que le sanglier, qui a aussi une symbolique guerrière<sup>4992</sup>, se retrouve dans l'intervalle entre l'invasion de Nemed et celle des Fir Bolg, le peuplement guerrier ?

Pour comprendre cela, il faut voir là un autre brouillage symbolique induit par un double phénomène : premièrement, le fait qu'un aigle peut aussi bien recouvrir une symbolique guerrière que sacerdotale<sup>4993</sup> et, deuxièmement, l'association du sanglier et de l'intervalle entre l'invasion de Nemed et la suivante. En effet, si l'on met en parallèle le sanglier et cette période où l'Irlande est déserte, un rapport s'établit par l'intermédiaire des Fomóire, peuple guerrier rapproché des Fir Bolg et associé aux suidés, en particulier en la personne de Morc mac Dela, l'un des chefs des Fomóire qu'affrontent les enfants de Nemed. Nous avons vu que ce chef fomorien était lié au motif diluvien, dont l'imagerie porcine était présente en Irlande comme en Inde. On comprend dès lors mieux la place du sanglier dans cet intervalle et non dans une invasion en propre.

Cependant, les incarnations de Túan ne sont pas les mêmes dans le *LGÉ*, le cerf et le sanglier y sont remplacées par le « bœuf sauvage » et le « cheval sauvage ». Nous avons vu que le terme de « bœuf sauvage » peut aussi signifier « cerf » ; mais en lui-même le bœuf est également signifiant. En effet, même si ces incarnations de Túan ne sont pas mises en relation avec des invasions, la logique dégagée veut qu'elles le soient et là la symbolique fonctionnelle est moins opaque. Ainsi, le bœuf est alors là l'animal de F3, de même que le cheval, en tant que compagnon du guerrier, est celui de F2 ; l'aigle, le saumon et la dernière incarnation humaine de Túan ont alors respectivement une symbolique F1, F4+ et F4-. La symbolique de l'aigle est elle aussi adéquate, mais qu'en est-il du saumon ? Certes, le saumon est une source de savoir sacerdotal, mais il est plus que cela, il est également la forme irlandaise du Feu dans l'Eau qui, ailleurs, est une essence souveraine et trifonctionnelle<sup>4994</sup>. De même, l'incarnation humaine de Túan, même si elle est un retour aux origines et une synthèse de son être, est aussi celle qui est identique à l'invasion ignoble de Partholón qui clôt l'histoire païenne et ouvre sur les temps chrétiens, dans l'attente du Jugement Dernier<sup>4995</sup>.

Il ressort donc de tout cela une certaine dualité fonctionnelle des incarnations de la principale tradition concernant Túan : le cerf, F4- et F3, le sanglier, F3 et F2, l'aigle, F2 et F1, le saumon, F1 et F4+, et l'être humain, F4- ou +, dans toute son ambiguïté. Chacune de ces formes est à cheval entre deux mondes, profondément liminaire, ce qui est parfaitement en adéquation avec la figure de ce

---

4992 On notera au passage que « l'oiseau noir », qui a la place du sanglier dans les séries des plus anciens animaux, est un volatile à la symbolique guerrière, car profondément associé à l'une des formes de la triple déesse guerrière, la Bodb.  
4993 Sur cette double association, nous renvoyons à l'ouvrage de C. Sterckx sur la symbolique aviaire dans les mythes celtes (2000).

4994 Ford 1974.

4995 D'autant plus que nous avons vu qu'un saint successeur de Túan devait être le témoin des événements de l'Irlande chrétienne jusqu'à l'Apocalypse.

sage immémorial qui évoque tout simplement l'idée de passage d'un monde à un autre à travers ses incarnations.

Aussi, en dépit du fait que cette double interprétation fonctionnelle est hypothétique, la mise en parallèle du cycle cosmique indien avec la série des formes de Túan et celle de la longévité des êtres rend très probable une logique chronologique et symbolique équivalente dans les conceptions cycliques préchrétiennes.

En ce qui concerne Fintan, ses métamorphoses animales n'ont pas la même structure que celles de Túan. Nous avons vu que Fintan avait connu une incarnation humaine antérieurement au Déluge, puis qu'il s'était transformé en saumon ou en oiseau au moment de celui-ci. Seul le texte de l'*ASAEA* donne une série d'incarnations animales pour Fintan : à la suite du Déluge, d'homme il devient saumon pendant cinq cents ans, puis aigle durant cinquante ans, ensuite faucon pendant cent ans, avant de reprendre forme humaine. Si l'on compare ces métamorphoses à celles de Túan, plusieurs différences apparaissent. Tout d'abord, la série animale est ici moins complète, puisqu'il manque les formes de cerf et de sanglier, tandis que celle de faucon est ajoutée. De plus, l'organisation de cette série est l'inverse de celle de Túan, puisqu'elle commence par l'incarnation pisciforme. Enfin, les formes de Fintan ne sont pas associées à des invasions.

On peut expliquer cette inversion de la série par le contexte de la première transformation de Fintan. Elle a lieu au moment du Déluge et lui permet d'y survivre. En ce qui concerne la présence du faucon, qui semble doubler l'aigle qui le précède, et l'absence du cerf, avant le retour de la forme humaine de Fintan, cela peut s'expliquer, d'une part, par l'absence de ces animaux, dans certaines séries sur la longévité animale, et, d'autre part, par les invasions qui suivent, même si aucune référence n'y est faite. En effet, la proximité zoologique de l'aigle et du faucon renvoie à la proximité fonctionnelle de Partholón et de Nemed. Dans cet ordre d'idée, la phase diluvienne de l'Irlande, qui correspond à l'invasion fomorienne, pourrait se refléter dans la latéralité du saumon et dans l'éborgnement de Fintan par l'Aigle d'Achill<sup>4996</sup>.

Il n'en reste pas moins que les séries d'incarnations de Túan et de Fintan ont une symbolique propre, en liaison avec les invasions d'Irlande, d'un point de vue chronologique et/ou fonctionnel. La comparaison avec certains de leurs équivalents européens va nous permettre de préciser nos conclusions.

---

4996 Si l'on accepte cette hypothèse, le fait qu'un aigle représente ici Partholón et qu'un aigle attaque précédemment Fintan-saumon pourrait également symboliser la victoire de Partholón sur les Fomóre.

### 3. 1. b. Fintan, Túan et leurs équivalents indo-iraniens.

Le type de figures mythologiques auxquelles appartiennent Fintan et Túan ont été comparés, comprend deux personnages indo-iraniens : Zarathuštra et Manu.

Le premier partage, selon B. Sergent, de nombreux traits avec nos deux anciens. Parmi les traits de Zarathuštra qu'il signale et que nous avons déjà étudiés au cours de cette étude, il y a la naissance miraculeuse, la liminarité entre le bien et le mal, le lien avec le chamanisme et avec une figure féminine<sup>4997</sup>. Il reste deux axes comparatifs à étudier : le rapport au temps et les métamorphoses animales. Dans son étude, B. Sergent déclare que Zarathuštra aurait connu trois incarnations successives nées de son sperme conservé dans un lac. Celles-ci seraient espacées de mille ans, au sein d'un cycle de trois mille ans placé au centre d'un cycle global de neuf mille ans, où chaque cycle représente un niveau de pureté descendant de la création qui doit aboutir à l'eschatologie finale où la bonne création triomphera. Zarathuštra sature le temps dévolu à l'humanité actuelle, celle-ci a besoin de lui du fait du mélange de la bonne et de la mauvaise création<sup>4998</sup>. En fait, il semble y avoir eu confusion, car, dans les sources auxquelles se réfère notre auteur, le sperme contenu dans le lac Kayānsē doit donner, dans la dernière partie du cycle, trois héros de la foi mazdéenne : conçus à partir d'une vierge ayant bu l'eau du lac, et dont l'existence est espacée de mille ans : Ušēdar, Ušēdarmāh et Sōšāns. Ce dernier était celui qui doit amener à la rénovation finale de la création lors de la fin des temps<sup>4999</sup>. Cependant, dans le récit de sa conception, il est dit que Zarathuštra fut formé au terme du premier tiers du cycle, puisqu'il connut une existence dans le monde spirituel pendant les trois mille ans suivants et, que à la fin de ceux-ci, sa substance spirituelle et matérielle fut dissoute puis réunie par l'intermédiaire de la plante *haoma* et du lait de vache ayant réceptionné son être qui furent consommés par ses parents<sup>5000</sup>. Il s'ensuit que, non seulement, Zarathuštra a eu une existence spirituelle, antérieure à son existence terrestre, durant trois mille ans, qui vont de la fin du premier tiers à celle du second, mais il va avoir à travers ses trois « fils », trois incarnations futures. Au final, l'idée de B. Sergent d'une extension temporelle du prophète iranien ne serait pas fausse et serait même plus vaste que celle qu'il présentait dans son étude ; ce qui vient donner d'autant plus de poids à sa proposition de voir dans l'origine antédiluvienne de Fintan et sa survie jusqu'en pleine époque médiévale l'expression d'une idée

---

4997 Sergent 2005.

4998 *Ibid.* : 21-22.

4999 Pour une présentation synthétique et sourcée de ces descendants de Zarathuštra, de leur chronologie et de leur conception, nous renvoyons à Moazami 2000. Notons que nous n'avons pas utilisé le matériel iranien dans notre étude comparée des traditions eschatologiques irlandaises et cela pour deux raisons. Premièrement, une telle étude comparée aurait considérablement démultipliée notre étude et, deuxièmement, la complexité du matériel iranien – en particulier son évolution dualiste – gêne la comparaison avec d'autres traditions indo-européennes, comme le signalent les frères Sauzeau (2017 : 85-98).

5000 *Dēnkard*, VII 1-2.



analogue<sup>5001</sup>. On peut ajouter à cela que le total des incarnations de Fintan est de cinq : une incarnation humaine antédiluvienne, trois animales (saumon, aigle, faucon) et une humaine « historique ». La première peut se comparer à la vie antérieure et spirituelle de Zarathuštra, la cinquième à son incarnation « historique » et le groupe des trois incarnations animales répond au groupe des trois incarnations héroïques futures. De plus, lorsque B. Sergent compare l'extension temporelle de Zarathuštra à Merlin, il évoque l'enfermement de ce dernier dans sa prison magique comme la préparation à une renaissance cyclique, que nous avons comparée à celle de Fintan au moment du Déluge. Cependant, nous pouvons aussi comparer cela à la mort et l'inhumation mystérieuse de Fintan en un lieu connu des seuls Éli et Énoch, deux figures qui, dans les traditions chrétiennes irlandaises, résident dans une île de l'Autre Monde en attendant de combattre l'Antéchrist à la fin des temps<sup>5002</sup>. Il semble donc que cette mystérieuse inhumation serait le lieu où Fintan attendrait sa future renaissance.

Le second rapport que nous évoquerons entre Zarathuštra et nos deux survivants irlandais est le fait qu'ils ont des liens étroits avec des animaux. Zarathuštra a un rapport onomastique et familial avec ceux-ci, car son père (Hicataspa « Celui qui asperge le cheval »), son fils (Vîstâspa « Celui qui délie le cheval ») et son frère (Fəjâmâspa « Celui qui assèche le cheval ») ont des noms en « cheval ». Sa sœur, Huguua, est « Aux bonnes vaches ». Enfin, il y a deux noms en « chameau » : son frère, Fərasaoštra, « Au chameau séveux » et lui-même, dont le nom signifie sans doute « Celui au vieux chameau »<sup>5003</sup>. B. Sergent compare les noms équins et bovins aux métamorphoses du même ordre de Taliesin et le chameau avestique est un cerf qui a perdu ses cors<sup>5004</sup>. Il met cela en parallèle avec la métamorphose de Merlin en cerf et au fait qu'il ait chevauché un cerf pour se rendre au remariage de son épouse et qu'il lui ait arraché les bois pour en pourfendre le nouveau mari<sup>5005</sup>. Cette forme se retrouve également chez Taliesin. Remarquons pour notre part que le cerf se retrouve chez Túan, mais également le cheval et le bovin lorsque *Lc* décrit deux des transformations animales de Túan comme étant un bœuf et un cheval, tous deux sauvages. Ce parallélisme ne permet pas de véritable conclusion sinon qu'aux identités animales réelles de Túan et des autres personnages celtiques analogues répondent les identités onomastiques du prophète du mazdéisme et de sa famille. Il n'y a pas de rapport temporel dans le cas de Zarathuštra, si ce n'est généalogiquement. Cependant, cela montre bien qu'une figure aux identités animales analogue à Fintan et Túan devait exister aux temps proto-indo-européens.

---

5001 Sergent 2005 : 22-23.

5002 *Immram Snédgusa ocus Maic Riagla* §§22-23 = Stokes 1888 : 22-23.

5003 Pirart 1999 : 508-509.

5004 Sergent 2005 : 32-33.

5005 *Ibid.* : 30. *L'Histoire de Grisandole* = Freire-Nunes 2001 : 1229 ; Geoffrey de Monmouth, *Vita Merlini* ll. 451-470 = Bord – Berthet 1999 : 86-87.

Pour ce qui est de Manu, selon B. Sergent, c'est le personnage le plus proche de Zarathuštra et de ses équivalents celtiques, même s'il lui manque des traits communs à ces personnages<sup>5006</sup>. Parmi ceux qu'il partage avec eux, on peut citer sa nature d'être primordial survivant au déluge indien. En effet, Manu, ancêtre de l'humanité actuelle, est le roi d'un royaume à la fin de l'âge précédent et il sauve un petit poisson qui, grandissant, est mis successivement dans des contenants de plus en plus grands jusqu'à devoir être transféré du Gange à l'océan. Ce poisson se révèle être l'avatar de Brahmā ou Viṣṇu, il avertit Manu de l'arrivée d'un grand déluge eschatologique et il le charge de construire un navire pour sauver, selon les versions, lui seul, toutes les semences du monde, les âmes de toutes les espèces vivantes, les sept sages (*rishi*) et/ou les textes sacrés (*Veda* et *Purāṇa*). Une fois la destruction cosmique arrivée, Manu attache le bateau à la corne du poisson qui le protège. Sitôt le déluge terminé, deux versions d'un rôle créateur de Manu sont données. Dans l'une, sur l'injonction du poisson, il recrée l'ensemble des créatures de l'univers par la puissance de ses austérités. Dans l'autre, recevant le rôle de perpétuer la race humaine dans ce nouvel âge, il se crée, par ses austérités et les sacrifices faits aux dieux, une épouse Idā<sup>5007</sup>. On doit surtout retenir de tout cela que Manu, tout comme Fintan, va faire passer la Vie du Monde, aussi bien biologique que spirituel, d'un éon à l'autre, en survivant à un déluge. De plus, nous avons déjà vu que Viṣṇu pouvait être l'équivalent de Fintan. Ici, Viṣṇu est parfois assimilé au poisson couplé avec Manu et son bateau. Ce poisson aurait alors la même symbolique que ces deux derniers et que Fintan, en tant que représentant de toute la création sauvée<sup>5008</sup>. En ce qui concerne Idā, elle est comparable à Cessair, puisqu'elle est la compagne de Manu, comme Cessair l'est de Fintan, mais elle l'est aussi par ses affinités avec la science et l'élément aqueux, car elle est associée à Sarasvati, la déesse-rivière de la sagesse<sup>5009</sup>. En outre, Manu est également un législateur primordial, tout comme Fintan, puisqu'on lui doit le texte de loi le plus important de la tradition hindouiste : le *Manava Dharmashastra* ou « Lois de Manu ».

À cela on peut ajouter, contrairement à B. Sergent, que Manu a une extension temporelle. Celle-ci étant parallèle à la relation existant entre Túan et le cycle des peuplements de l'Irlande, car Manu a donné son nom au *manvantara* ou « périodes de Manu ». Chaque *kalpa* est constitué de quatorze *manvantara*, chacune présidée par un Manu différent, qui sont la renaissance de leurs prédécesseurs<sup>5010</sup>. M. Biardeau, s'interrogeant sur la nécessité de quatorze Manu dans chaque *kalpa*,

5006 *Ibid.* : 46. Cependant, on notera que le lien entre Manu et Zarathuštra est fait par B. Lincoln (1981 : 83-84). Celui-ci avance qu'il devait y avoir un équivalent iranien de Manu, \**Manuš*, comme le prouve la figure de Mānūścīhr « Semence de Manuš », attesté comme un ancêtre de Zarathuštra et des grands prêtres perses dans le *Grand Bundahišn* (XXXV 52-53, 55), et que Zarathuštra a repris le rôle de ce \**Manuš*, en tant que prêtre paradigmatique.

5007 *Śatapatha Brāhmaṇa*, I 8 1.

5008 L'idée que le poisson serait un doublet de ce qui est sauvé de la création nous vient d'une comparaison de N. J. Allen qui compare la croissance du poisson et celle de ses récipients à celle de la terre servant à contenir la population humaine et animale lors du règne de Yima en Iran (2000b : 288-293).

5009 Sur les associations entre ces deux déesses, cf. Ludvik 2007 s.v. Iḍa/Iḷa.

5010 Biardeau 1981 : 9. Sterckx 1994a : 76.

en comparaison des autres unités chronologiques indiennes, en conclut qu'il doit s'agir d'une période cosmique (ou sociocosmique) intermédiaire entre le *yuga* et le *kalpa*, faisant usage du thème du législateur humain primordial qui sut harmoniser les quatre « buts de l'homme »<sup>5011</sup>. Il s'agirait donc d'un développement tardif des spéculations philosophiques indiennes. Il n'empêche que nous avons là un être primordial, conservateur de la science primordiale, dont chacun des doubles incarne une subdivision de la totalité d'un cycle cosmique. Il se peut donc que, originellement, la figure de Manu et chaque *manvantara* d'un *kalpa* entretenaient le même rapport que Túan et chaque invasion du cycle invasif irlandais.

### 3. 1. c. Fintan, Túan, Amairgin et l'ensemble du cycle des invasions d'Irlande.

Nous avons, comme d'autres avant nous, rapproché Amairgin de Fintan et Túan. Tout comme eux, il est un juge et un poète inspiré, cependant, il ne vit pas comme eux les âges de l'Irlande. Il n'en reste pas moins que la mise en parallèle de ces trois personnages est tout à fait éclairante au sujet du caractère structuré et indigène des invasions d'Irlande. Cette démonstration est le fait de C. Sterckx qui considère que l'ensemble des invasions d'Irlande peuvent se classer en trois catégories, chacune correspondant à l'une de ces trois figures. Ainsi, l'invasion de Cessair est cosmogonique et apportera le germe de vie qui animera la suite de l'éon et dont Fintan est l'incarnation. Les invasions de Partholón aux Túatha Dé Danann représentent, de manière sociogonique, la mise en place des structures idéales du monde qui aboutiront à la victoire de l'acte créatif sur la résistance du Non-Etre. Túan, en vivant durant cette sociogonie sous diverses formes animales, l'incarne. Enfin, la dernière invasion, celle des Milésiens, occupe le monde créé pour eux et Amairgin incarne ce parachèvement en étant le premier membre de ce peuple à mettre le pied en Irlande<sup>5012</sup>. On ajoutera à cela que les formes animales de Túan reflètent bien une symbolique fonctionnelle, tandis qu'Amairgin, en tant que représentant de F4+, transcende et synthétise les incarnations de Fintan et Túan, à travers les différentes formes qu'il énonce simultanément dans son poème, symbolisant ainsi, à travers l'invasion milésienne de l'Irlande, l'aboutissement de l'acte créatif.

Un homonyme, Amairgin mac Amalgada, *file* du roi d'Irlande, devint l'héritier spirituel de Fintan par sa transmission des *Dindshenchas* qui couvre l'ensemble du savoir historique accumulé sur les lieux d'Irlande depuis la première invasion, soit la somme intellectuelle de sa vie biologique reçue en bloc par cet Amairgin. C'est également dans le même esprit que l'Amairgin milésien a été présenté comme l'héritier de Caí Caínbrethach, lui-même élève de Fénius Farsaid, ancêtre

---

5011 Biardeau 1981 : 12-13. Elle précise que les quatorze *manvantara* correspondraient aux quatorze jours de la quinzaine claire de la lune où l'activité de l'homme est particulièrement intense et efficace et qui permettent d'atteindre la voie de la délivrance.

5012 Sterckx 1994a : 33.

biologique des Gaels et inventeur de leur langue et de leur culture<sup>5013</sup>. Tout cela montre bien le lien profond qui unit ces figures<sup>5014</sup> et leur symbolique qui vient confirmer l'unité structurelle indigène du cycle des invasions d'Irlande.

Cependant, pour pouvoir véritablement démontrer le caractère préchrétien de la série des invasions d'Irlande, il nous faut, d'une part, trouver d'autres éléments permettant de le prouver et, d'autre part, infirmer les théories concernant le caractère artificiel de cet ensemble.

### 3. 2. La chronologie des invasions d'Irlande : construction médiévale ou héritage préchrétien ?

A travers l'ensemble de cette étude nous nous sommes efforcé de distinguer, pour chaque invasion, les éléments préchrétiens de ceux créés à l'époque médiévale. Il est temps maintenant de voir si la structure d'ensemble des invasions répond à un héritage indigène en partie partagé avec d'autres cultures indo-européennes ou s'il s'agit d'une élaboration savante liée à la christianisation de la culture irlandaise. Pour ce faire, nous examinerons tout d'abord les théories de certains auteurs contemporains concernant le rôle-clé des synchronismes entre histoire universelle chrétienne et invasions d'Irlande dans la formation de ces dernières. Puis, nous terminerons par l'examen des éléments qui, à la jonction des différents peuplements irlandais, permet, par la comparaison avec les faits gréco-indiens, d'avancer l'hypothèse du caractère préchrétien de cette suite d'invasions.

---

5013 *Ibid.* : 34.

5014 En ce qui concerne le lien unissant Túan à Amairgin, on notera que, jusque dans dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, dans une église de Maghera, une cloche, appelée Glúnán « Petit Genou », et une chaussure ayant appartenu à saint Domangart étaient tenues en grande vénération (*Acta Sanctorum Hiberniae*, 24 mars (appendice) = Colgan 1948 : 743 col. 2). Or, nous avons, dans le chapitre I, identifié ce saint comme étant un successeur chrétien des témoins anciens incarnant la Vie du Monde, soit le type de figures que nous rapprochons ici d'*Amairgin*. Le fait est que ce dernier se signale par son surnom de *glúngel* ou *glúnmar* et que deux de ses exploits lors de l'invasion milésienne sont le poème qu'il récite en posant un pied sur le sol irlandais et la triple pérégrination jusqu'au centre de l'île qui vient d'être comparée aux trois pas de Viṣṇu, ce qui rappelle les deux reliques de Domangart. En outre Maghera se situe à Murbolg, soit la localisation d'un premier accostage raté des Milésiens, d'après le *Longos do chenel Iafed*. Enfin, un miracle concernant Domangart est intéressant pour notre propos. Un serviteur de saint Patrick demandant à Domangart de contribuer à l'entretien du clergé, celui-ci lui indiqua, par dérision, un taureau sauvage face auquel le serviteur dut s'enfuir. Saint Patrick lui donna un autel portatif lui disant de le présenter au taureau. Dès que le taureau fut en présence de l'autel, il posa la tête dessus et suivit le serviteur jusqu'à Patrick qui le tua et le dépeça. Apprenant la nouvelle, Domangart, fou de rage, demanda réparation à Patrick. Celui-ci rassembla les différentes parties de l'animal, qui se ressoudèrent, entraînant la conversion immédiate de Domangart (Herity 2001 : 57). Le fait que Domangart soit ici associé au démembrement d'un taureau sauvage nous rappelle, à la fois, l'affrontement cosmogonique des deux taureaux de la *TBC* et le lien d'*Amairgin* et de Donn avec ceux-ci.

### 3. 2. a. La chronologie synchronique des invasions d'Irlande comme point de départ de celles-ci.

Nous avons pu voir au cours de cette étude que la mise par écrit de la pseudo-histoire irlandaise, ainsi que les altérations et les ajouts qu'elle a subis, avaient pour but de donner une place aux conceptions historiques préexistantes de l'Irlande au sein de la chronologie universelle chrétienne. Pour faire correspondre les événements de l'histoire préchrétienne de l'Irlande avec ce nouveau système, les *literati* irlandais ont dû, comme nous avons pu le voir, les synchroniser avec plusieurs événements signifiants de l'histoire chrétienne : le Déluge, l'épisode de la tour de Babel et celui de l'Exode, en particulier. En dehors de ces événements bibliques, parallèles à certains moments de l'histoire du peuplement de l'Irlande, la tradition du *LGÉ* a synchronisé systématiquement ses invasions avec le système des empires du monde de la *Chronique* d'Eusébe de Césarée dans la traduction de Jérôme. Selon celle-ci, le troisième âge du monde est découpé en plusieurs règnes correspondant aux différents royaumes ayant dominé ces périodes : celui des Assyriens, des Médes, des Perses et des Grecs d'Alexandre. Les dates de fondation de ceux-ci correspondent respectivement aux invasions de Partholón, de Nemed, des Fir Bolg et des Milésiens. E. Mac Néill fut le premier à découvrir ce système au sein de la quatrième partie du *LGÉ*, incluse dans *b* (en tant que *s*) et à avancer que l'invasion des Túatha Dé Danann fut ajoutée au reste de la série des invasions d'Irlande, une fois que celle-ci fut suffisamment établie pour incorporer la chronologie eusébiennne. La seule perturbation enregistrée durant l'empire des Perses, donc entre l'invasion des Fir Bolg et celle des Fils de Míl, est la révolte des *fratres magi*, qui tuent Cambyses dans la trente-huitième année de la dynastie, règnent pendant sept mois et sont renversés par Darius qui restaure la monarchie perse. C'est avec cet événement que l'invasion des Túatha Dé Danann est synchronisée, les huit règnes des Fir Bolg ayant été réduits à 38 ans et les sept règnes des Túatha Dé Danann ayant été étendus à 196 ans<sup>5015</sup>.

Pour Scowcroft, cela concorde avec la séquence des invasions dans l'*Historia Brittonum* et les *Synchronismes A du Livre de Ballymote*<sup>5016</sup>, qui ne les mentionnent pas. De plus, pour lui, ces synchronismes sont non seulement présents dans la quatrième partie du *LGÉ*, mais également dans la seconde, celle des invasions elles-mêmes, en dépit de l'absence de concordance des dates par rapport aux synchronismes de la quatrième partie du *LGÉ*. Il interprète cette différence comme le résultat de la rencontre de systèmes antagonistes et des essais d'harmonisations qui les compliquent. Il constate que la durée du règne des Fir Bolg sur l'Irlande varie entre 37 et 38 ans et celui des Túatha Dé Danann entre 196 et 197 ans, du fait de différentes interprétations concernant le nombre

---

5015 MacNeill 1910.

5016 *Les Synchronismes A du Livre de Ballymote* §2 = Mac Carthy 1892 : 278-281.

ordinal 38 dans la *Chronique*. Ensuite, la durée entre l'exil des Némédiens et la venue des Fir Bolg est de 230 ans dans *a* et de 200 ans dans *b*<sup>5017</sup>. La durée de l'invasion de Nemed varie grandement d'une source à l'autre<sup>5018</sup>, ce qu'il interprète comme des tentatives de réconciliation de plusieurs systèmes, mais puisque l'attaque de Tor Conaind a lieu la vingt-neuvième ou la cinquante-neuvième année de leur séjour en Irlande, la synchronisation avec les Médes n'est pas déraisonnable. La synchronisation de Partholón avec l'Empire Assyrien ne concorde pas exactement non plus, puisque ce n'est pas la fondation du royaume assyrien qui est retenue mais la soixantième année d'Abraham, 103 ans plus tard, ce qui est proche de son voyage à Canaan à l'âge de 75 ans<sup>5019</sup>. Pour Scowcroft, la proximité de Ninus et d'Abraham dans la chronologie d'Eusèbe a entraîné un changement chronologique entre les deux. Il note également que le principal problème de cette chronologie est que l'errance des Gaels devait déboucher sur une migration en Irlande, parallèle au retour à la Terre Promise, 40 ans après l'Exode, et non pas pendant l'époque de l'empire d'Alexandre ; cette doctrine a survécu dans les chroniques irlandaises et dans le récit du *CDS*. Cependant, en *ω*, comme dans l'*Historia Brittonum* et les « Synchronismes A », l'invasion milésienne coïncide avec la royauté de David et la construction du Temple, fermant ainsi le troisième Âge, comme Partholon l'avait commencé, et l'Exode est synchronisée avec la prise de Tor Conaind. C'est seulement dans *b* que ces doctrines furent adaptées aux parties II et IV du *LGÉ* : les Milésiens retournent en Scythie après l'Exode, y restent 912 ans, retournent en Égypte, où Míl épouse Scotta et après qu'Alexandre eut conquis l'Égypte, les Milésiens s'enfuient pour l'Espagne et vont ensuite en Irlande. C'est à partir de ces conclusions et de la comparaison entre l'*Historia Brittonum*, qui ne semble pas comprendre les Fir Bolg, et les « Synchronismes A », qui ne comprennent pas les Fir Bolg et les Túatha Dé Danann, que Scowcroft en arrive à la conclusion que les Fir Bolg furent ajoutés au schéma juste avant les dieux d'Irlande<sup>5020</sup>.

Ces théories, en dépit de cette démonstration, ne concordent pas avec la comparaison que nous avons effectuée systématiquement entre les invasions d'Irlande et le schéma sociogonique indo-européen. Cependant, on peut considérer que, dans la perspective d'une histoire universelle, il a bien

---

5017 *Lebor Gabála Érenn* §§244 (*a*), 261 (*b*) = Macalister 1938-1956 : 124-125, 146-147

5018 Ainsi, il n'y a pas de durée pour l'invasion de Nemed dans la prose de *m*.

5019 Genèse XII:4

5020 *Lebor Gabála Érenn* §§126 et ss. = Macalister 1938-1956 : II 36-39 ; Scowcroft 1988 : 30-32. En ce qui concerne le parallèle fait entre l'*Historia Brittonum* et les « Synchronismes A », qui semblent appartenir à la même tradition, nous avons vu que les Fir Bolg étaient compris dans l'*Historia Brittonum*, mais complètement désolidarisés du reste de la série des invasions, nous verrons que l'*Historia Brittonum* semble avoir combiné la tradition de la chronique universelle irlandaise avec celle des « Synchronismes A ». On notera que la remarque de Scowcroft (*ibid.* : 32) concernant le fait que seuls les trois peuplements des « Synchronismes A » sont ceux ayant débarqués à Inber Scène n'est pas un élément décisif quant au caractère précurseur de cette source. En effet, nous avons vu que ce débarquement se justifiait pleinement dans le cas des Milésiens et qu'une localisation alternative était présente dans les traditions partholoniennes. Il se peut donc que, sous l'influence de la série des invasions des « Synchronismes A », un élément de l'invasion milésienne ait été étendu aux deux autres.

fallu faire coïncider les sept peuplements préchrétiens de l'Irlande avec les quatre périodes du troisième Âge. Les deux premiers peuplements ont été éliminés de la concordance pour des raisons évidentes. Le peuplement antédiluvien n'était pas, d'une part, forcément reconnu, et, par définition, il est étranger au troisième âge du monde biblique, du fait de son synchronisme avec le Déluge. L'invasion des Fomóire n'était pas reconnue par tous, du fait de son caractère démoniaque, et il a été facile de la faire fusionner avec celle de Partholón qu'elle affronte. C'est le mécanisme inverse, la division d'une période historique synchronisée avec deux invasions irlandaises, qui a été employée pour faire place aux Túatha Dé Danann dans ce modèle. On peut nous objecter que les *litterati* auraient pu les faire coïncider avec les Grecs alexandrins, mais *quid* alors du synchronisme de l'invasion milésienne ? En outre, le fait que la victoire des Túatha Dé Danann sur les Fir Bolg coïncide avec la révolte victorieuse des mages perses est une prise en compte d'une caractéristique fonctionnelle et traditionnelle des Túatha Dé Danann : leur caractère sacerdotal, puisque les mages perses étaient les prêtres du culte zoroastrien. Ils s'inséraient donc parfaitement dans la place fonctionnelle dévolue aux Túatha Dé Danann dans la sociogonie irlandaise pré-chrétienne. En ce qui concerne le fait que certains textes omettent l'invasion des Túatha Dé Danann, on peut comprendre cela comme l'influence d'une tradition condamnant la présence des Túatha Dé Danann dans les textes du *LGÉ*, du fait des liens généalogiques qu'ils auraient eus avec les descendants des Milésiens. On peut voir cette tradition à l'œuvre, de manière moins radicale, dans les versions de l'invasion des Fils de Míl où ceux-ci n'épousent pas des femmes des Túatha Dé Danann. Cette vision négative des Túatha Dé Danann aurait été renforcée par la problématique de la définition de leur nature, dont le caractère originel éventuellement divin ne s'accordait pas avec une inclusion dans une succession de peuplements humains, selon le paradigme chrétien médiéval. En outre, si l'on considère l'hypothèse de Scowcroft, qu'est-ce qui aurait empêché les auteurs médiévaux de faire battre les Fir Bolg par les Túatha Dé Danann, puis d'imaginer une victoire des premiers sur les seconds qui aurait entraîné l'assujettissement de ces derniers par les Milésiens, conformément au modèle ethno-politique de l'opposition entre *saerchlanna* et *aithechtúatha* et à l'image de la domination des Perses divisée en deux par l'intermédiaire des *fratres magi* ? D'une telle conception, beaucoup plus logique par rapport à l'hypothèse de Scowcroft, il n'y a aucune trace dans les différents textes qui ont survécu. Il ressort de tout cela que les synchronismes présents dans le *LGÉ* mélangeaient et fusionnaient la chronologie eusébiennne des âges du monde et une autre biblique qui bornait le troisième âge par le voyage d'Abraham et le début de la royauté juive, sous l'influence de la tradition de l'*Historia Brittonum* et des *Synchronismes A*, qui sont les seuls à donner cette dernière concordance.

Enfin, n'oublions pas que la théorie de Scowcroft est également contestée par l'interprétation des chroniques irlandaises par Daniel Mc Carthy. En effet, celui-ci considère que des éléments de la pseudo-histoire irlandaise, en particulier son schéma invasif furent inclus dans le prototype de ces textes, la chronique d'Iona, vers 740-753, soit au même siècle que les synchronismes étudiés par Mac Néill, tandis que la tradition des « Synchronismes A » semble remonter au VI<sup>e</sup> siècle. MacCarthy parle d'inclusion de traditions indigènes et non pas de créations. En effet, il remarque, à la suite de Jaski, que, comme les plus anciennes strates de l'invasion milésienne étudiées, celle-ci est synchronisée peu de temps après l'Exode biblique, ce qui fait qu'elle ne prend pas du tout en compte le double système synchronique présenté auparavant. De même, le fait que des traditions antédiluviennes anciennes y soient également présentes plaide également pour l'existence ancienne de cette invasion. Entre ces deux pôles les autres invasions sont bien attestées, mais sans aucun synchronisme particulier avec d'autres événements. Enfin, il remarque que, dans la version de l'*Historia Brittonum*, la légende des origines irlandaise est suivie d'une chronologie relative de l'Incarnation, de l'arrivée de Patrick en Irlande, de la mort de Brigit et de la naissance de Columba, ce qui implique qu'aux environs du début du IX<sup>e</sup> siècle, Nennius utilisait une chronique qui combinait la pseudo-histoire irlandaise et la chronologie religieuse citée, ce qui est le cas de la chronique universelle irlandaise<sup>5021</sup>. Cela impliquerait que la séquence des invasions de cette chronique ait été modifié en suivant les « Synchronismes A », mais en n'évacuant pas totalement les Fir Bolg. En somme, si les invasions d'Irlande découlaient en premier lieu des « Synchronismes A », on ne comprend pas pour quelle raison la chronique universelle irlandaise n'aurait pas conservé sa chronologie et, éventuellement le nombre de ses invasions, si ce n'est à cause du fait que les invasions d'Irlande étaient issues d'une tradition indépendante où seules les invasions antédiluviennes et celle des Milésiens avaient été véritablement synchronisées, respectivement avec le Déluge et l'Exode.

Cela signifie qu'il faut comprendre les « Synchronismes A » comme une tentative de modification du schéma invasif traditionnel pour des motifs d'ordre ethno-politique et religieuse. Pour cette dernière raison, il s'agit bien évidemment de la nature problématique des Túatha Dé Danann. Pour la première, il s'agit du caractère assujetti des tribus labellisées Fir Bolg par rapport à celle descendant des Milésiens : la non-existence des premières leur déniait symboliquement toute revendication politique. De plus, on peut se demander si la présence des Fir Bolg après l'invasion milésienne de l'*Historia Brittonum* ne faisait pas partie de la tradition de départ des « Synchronismes A », puisqu'en étant arrivés les derniers en Irlande tout en n'ayant pas vaincu les Milésiens, les Fir Bolg étaient naturellement vassalisés par ceux-ci, à l'image des traditions

---

5021 Mc Carthy 2010 : 183-185.



entourant les Cruithne. Il n'en reste pas moins que pour les créateurs de cette tradition, la coupure entre la fin de l'invasion némédienne et le début de celle des Fils de Míl était facile à corriger puisque la première se terminait par la dispersion des descendants de trois fils de Nemed, tandis que la seconde voyait l'arrivée de trois fils de Míl à l'origine des différents peuples politiquement significatif de l'Irlande.

Une fois remise en cause la théorie d'une origine médiévale ultime de la structure des différents peuplements irlandais, il ne nous reste plus qu'à fortifier notre hypothèse d'une origine préchrétienne de celle-ci.

### 3. 2. b. L'hypothèse du caractère indigène de la structure chronologique des invasions d'Irlande.

Nous avons vu que les incarnations animales de Túan pouvaient éventuellement correspondre à la durée croissante, par un facteur trois, des invasions auxquelles elles étaient associées, similairement aux âges indiens et grecs dont la durée diminue selon un certain facteur. De même, un des équivalents indiens de Fintan et de Túan, Manu, sert de base à un découpage temporel que nous avons mis également en parallèle avec les invasions d'Irlande. Sachant cela, l'hypothèse de la nature préchrétienne du cycle des invasions d'Irlande ne nous semble pas si audacieuse que cela. On peut donc se demander si d'autres éléments comparatifs, étrangers aux figures des anciens du monde, ne pourraient pas venir renforcer notre théorie quant à la structure chronologique de la sociogonie irlandaise.

Les *yuga*, auxquels nous avons comparé les invasions d'Irlande, font partie du système des cycles temporels indiens qui se définit comme suit : un *mahākalpa* correspond à une vie de Brahmā, le grand dieu créateur, qui est égale à trois cent soixante *kalpa*. Le *kalpa* est égal à un jour de Brahmā. Le *kalpa* comprend mille *mahāyuga*, dont chacun est composé de quatre *yuga*. Le passage d'un *yuga* à l'autre s'accompagne de la perte successive du quart de la durée du premier et de la valeur de son dharma. Le Kaliyuga arrive à un point où la Terre ne peut plus vivre, accablée qu'elle est par le poids de la corruption, et il faut qu'un nouveau *mahāyuga* commence<sup>5022</sup>.

De même, que les *mahākalpa* et les *kalpa* sont séparés respectivement par des « nuits » d'égale longueur, les *yuga* (mais non les *mahāyuga* semble-t-il) sont flanqués de « crépuscules » - *sandhyā* - dont la durée, qui diminue avec celle des *yuga*, est égale au dixième de la durée de leur *yuga*. Les *sandhyā* semblent être analogues aux nuits cosmiques qui séparent *kalpa* et *mahākalpa*<sup>5023</sup>. De plus, les bouleversement qui mettent fin au *yuga*, les *yugānta* sont mis en parallèle avec le *pralaya* qui

---

5022 Biardeau 1994 : 11.

5023 Biardeau 1994 : 11-12.

met fin au *kalpa*<sup>5024</sup>. Le *yugānta* est marqué par le désordre social qui entraîne un bouleversement des lois naturelles et des signes funestes qui culminent par un assèchement général dû à l'apparition de six autres soleils. Il n'y a pas d'incendie cosmique, mais en divers points de la terre on passe brusquement de l'apocalypse à l'âge d'or<sup>5025</sup>.

Si l'on considère que nous n'avons pas trace d'unités cosmiques correspondant aux *kalpa* et *mahākalpa* indiens chez les autres peuples indo-européens, mais que les *yuga* semblent correspondre aux âges grecs et aux invasions irlandaises, on doit considérer que le *pralaya* doit correspondre au cataclysme final qui marque un cycle cosmique en Irlande, en Grèce ou en Scandinavie. Cependant, il ne faut pas non plus oublier que la transition entre un Kaliyuga et le nouveau *mahāyuga* n'est pas le seul *yugānta* : il y en a un pour chaque intervalle entre *yuga* à l'intérieur d'un *mahāyuga*.

En Grèce, des cataclysmes équivalents existent. Ainsi, dans les conceptions platoniciennes, où seuls quatre âges sont considérés, la jonction entre l'Âge de la Race d'Or et celle d'Argent est marquée par l'incendie universel provoquée par la course folle de Phaéthon et les pluies diluviennes qui l'éteignent ; l'Âge de la Race d'Argent se termine par l'engloutissement de l'Atlantide ; tandis que le déluge de Deucalion sépare l'Âge de la Race de Bronze de celle de Fer. Le passage à l'Année Parfaite suivante se faisant par un incendie et un déluge universel comme fin d'un cycle<sup>5026</sup>. Platon n'est pas le seul à connaître une série de quatre déluges en Grèce, c'est également le cas d'Istros de Cyrène<sup>5027</sup> et, de manière localisée, de la tradition rhodienne. Selon celle-ci, le deuxième déluge est suivie d'un phénomène igné : les eaux du déluge sont asséchées par l'action d'Hélios, le soleil<sup>5028</sup>.

De son côté, C. Vielle se basant sur la version hésiodique comprenant la Race des Héros et étudiant les deux âges héroïques qui correspondent au Tretāyuga et au Dvāparayuga en Inde et à une période confuse, entre l'Âge de la Race de Bronze et celui de la Race des Héros, et au reste de ce dernier en Grèce, fait plusieurs parallèles concernant les déluges et les phénomènes ignés qui mettent fin à ces deux âges héroïques : le premier âge héroïque grec est inauguré par le déluge de Deucalion et Pyrrha qui fait la jonction entre les deux âges héroïques grecs, que C. Vielle rapproche<sup>5029</sup> de celui ayant eu lieu juste sous le règne d'Inachos<sup>5030</sup>, père de Phorônée, dont le règne de ce dernier est marqué par la première sécheresse post-diluvienne<sup>5031</sup>. Ce premier âge héroïque

---

5024 Biardeau 1994 :15. De plus, un kaliyuga peut être la fin d'un *kalpa*, permettant ainsi le chevauchement d'un *yugānta* et d'un *pralaya*.

5025 *Vanaparvan*, III 190 65-88 ; cf. Biardeau 1994 : 22-23.

5026 Cf. n. 4837. Chez Hygin (*Fables*, 152 A 1-2) le déluge de Deucalion fait suite à l'embrasement de Phaéthon.

5027 Istros, 334, fragments 68 *FGH*.

5028 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V 56-57.

5029 Vielle 1996 : 68.

5030 Pausanias, *Périégèse*, II 22 5 ; *Scholies* à Euripide, *Oreste* 932 = Schwartz 1887-1891.

5031 Pausanias, *Périégèse*, II 15 5.

prend fin avec le châtimeut qui touche les Lycaonides impies, qui subissent le déluge envoyé par Zeus<sup>5032</sup> ; que C. Vielle rapproche des pluies envoyées par Zeus pour mettre fin à la sécheresse subie par Éaque<sup>5033</sup>, qui en serait un doublet bénéfique<sup>5034</sup>. Enfin, le second âge héroïque grec et l'Age hésiodique des Héros dans son ensemble se clôturent, selon C. Vielle<sup>5035</sup>, par l'incendie destructeur de Troie<sup>5036</sup> et par le déluge/raz de marée qui submergea le mur des Achéens<sup>5037</sup>, tandis que Zeus est dit mettre fin à toute génération par la foudre et l'inondation<sup>5038</sup>. En Inde, le premier âge héroïque débute par le déluge de Manu<sup>5039</sup>, que C. Vielle compare à celui de Deucalion et de Phorônée<sup>5040</sup>, tout en rappelant que Brahmā met théoriquement fin à chaque *yuga* par une combinaison d'embrasement et de déluge<sup>5041</sup>. Il met en parallèle les faits troyens<sup>5042</sup> avec l'incendie qui termine la bataille de Kuruksetra, celui du camp des Pandava<sup>5043</sup> et le raz-de-marée dévastant Dvārakā, la cité occidentale de Kṛṣṇa, au moment où celui-ci disparaît<sup>5044</sup>.

En Irlande, il faut rappeler qu'il y a également des phénomènes cosmiques liés à l'eau et au feu qui rappellent les cataclysmes interâges gréco-indiens. ce sont les apparitions des rivières et des lacs et le défrichement des plaines qui ont lieu durant certaines invasions et qui, lorsqu'ils ne sont pas datés, sont présentés en début de règne. On voit bien que l'apparition de rivières ou de lacs peut être mise en relation avec le déluge de fin du monde, mais quel est le rapport entre plaines et incendies ? On remarquera que la destruction finale indienne peut être le fait soit d'une arme ou d'un incendie cosmique. En Scandinavie, c'est la source de l'incendie cosmique, Surtr, qui possède une épée dont l'éclat est pareil au soleil. Sachant cela, le lien entre défrichement irlandais de forêts en plaines et destruction cosmique indienne est clair : l'un et l'autre peuvent se faire par une arme, souvent coupante, ou un incendie.

Cependant, en Irlande, il n'y a que trois séries d'apparitions de rivières, de lacs et de défrichements de plaines, lors des invasions de Parthólon, de Nemed et des Milésiens, mais pas pendant celle des Fir Bolg ni des Túatha Dé Danann, ce qui, pour Scowcroft, est une preuve de

---

5032 Ovide, *Métamorphoses*, I 160-261 ; pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 8 1-2 ; Mythographe du Vatican, I 186, II 76-78 ; *Scholies* à Euripide, *Oreste* 1646..

5033 Isocrate, *Evagoras*, 14-15 ; pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 12 6 ; Pausanias, *Périégèse*, II 29 6.

5034 Vielle 1996 : 37, 67.

5035 *Ibid.* : 67.

5036 *Iliade*, VI 331 ; Adespota *PMG* 989 ; Alcée, 42 3 ; Arctinos de Milet, *Le sac de Troie*, 273 ; Virgile, *Énéide*, II 298-384.

5037 *Iliade*, XII 13-3.

5038 *Scholies* AD à *Iliade* I 5 = Dindorf 1875-1877, cf. *Iliade*, XVI 384-92 ; *Catalogue des Femmes*, Fragments 204 97-8 = Merkelbach – West 1967. Cf. Vielle 1996 : 67, 157-158.

5039 *Satapatha-Brahmana*, I 8 1.

5040 Vielle 1996 : 85.

5041 *Mahābhārata*, III 186 58-76. Cf. Vielle 1996 : 157.

5042 Vielle 1996 : 157-158.

5043 *Mahābhārata*, X 8. Cf. Biarreau 1994 : 25 et 36-39.

5044 *Mahābhārata*, XVI 6 3 et 8-10, 8 1-4 et 40-1, 9 29-31.

l'artificialité tardive du schéma invasif irlandais. On peut expliquer que l'on n'ait que ces trois-là si on les remet en perspective dans l'ensemble des invasions d'Irlande.

Le déluge qui met fin aux invasions antédiluviennes correspond bien à celui du *pralaya* indien. Ensuite, il y a l'invasion des Fomóire. Nous avons vu que Partholón y mettait fin et que les défrichements de ce dernier étaient équivalents à une victoire sur les premiers, d'autant plus que l'une des plaines défrichée, Mag Ítha est justement celle de la bataille contre les Fomóire. Ensuite, rivières et plaines nouvelles apparaissent lors de l'arrivée de Nemed. Arrêtons-nous un instant pour analyser ces deux ensembles d'éruptions-défrichements.

Il a déjà été dit que ces deux ensembles répartis sur Partholón et sur Nemed représentaient un acte cosmogonique, une apparition des principaux éléments du paysage, plus ou moins sous action humaine. La différence étant le nombre de rivières et de plaines qui marque la prédominance de l'invasion de Nemed sur la précédente. Cela est vrai, mais on peut également noter deux choses. Premièrement, nous avons vu que la fin de l'invasion de Partholón pouvait être vue comme un retour des Fomóire. Deuxièmement, la mort des derniers survivants se déroule à Mag Elta, c'est-à-dire la plaine qui préexistait avant les défrichement des Partholoniens, c'est donc, partiellement, un retour à la virtualité. Or, les éruptions fluviales et les défrichements de plaines de Nemed sont suivis par la mention de leur affrontement avec les Fomóire. Ce qui met donc de nouveau un terme à leur virtualité ; c'est pourquoi le passage de l'âge de Partholón à celui de Nemed est marqué par des aspects cosmogoniques. Il n'en est pas ainsi pour le passage entre l'âge de Nemed et celui des Fir Bolg. Là, nous avons vu qu'il y avait un affrontement sous forme d'incendie puis d'un déluge qui ne laissait que quelques survivants sur un bateau. Cet incendie et ce déluge se déroulent sur une presqu'île, symbole local de l'Irlande et donc, au niveau microcosmique de l'univers entier, à la suite d'un combat entre Némédiens et Fomóire. Cela ne peut que nous rappeler le Ragnarök scandinave avec sa bataille, son incendie et son déluge cosmique dont seuls ne réchappent que quelques survivants. Cela nous rappelle les vestiges de l'eschatologie irlandaise qui nous sont parvenus par les textes chrétiens : une bataille finale, liée à un incendie et à un déluge. D'autant plus que le nom du dernier Némédien, Beothach, qui reste en Irlande et sa mort entourée de ses femmes est parallèle à celle de Bith, père de Cessair, à la fin de l'invasion de celle-ci. Le motif du passage d'un âge à l'autre par le feu et l'eau est là non pas cosmogonique, mais eschatologique.

De même, ce motif n'est pas présent lors du passage des Fir Bolg aux Túatha Dé Danann, mais il apparaît au sein de la première bataille de Mag Tured, à travers la mort d'Eochaid mac Eirc. Tout d'abord une soif immense due à son échauffement guerrier le pousse à rechercher à boire, mais les Túatha Dé Danann lui cachent les rivières d'Irlande, ce qui le pousse à aller vers la mer où il meurt avec un grand nombre des siens et où sa tombe est décrite comme insubmersible. Toujours dans un

contexte guerrier, similaire à la fin des Némédiens, la fin d'Eochaid mac Eirc, en tant que chef et représentant principal de son peuple, se confond avec celle des Fir Bolg. La soif et la dissimulation des rivières est similaire à l'assèchement que connaît le monde au début du cataclysme cosmique indien, tandis que sa mort avec un grand nombre des siens ressemble à celle infligée par l'arme cosmique indienne. Ensuite, la localisation littorale de cette mort et la particularité de sa sépulture nous font penser, d'une part, au déluge eschatologique et, d'autre part, à Nārāyana qui repose sur Śeṣa. Un autre rapport entre la fin d'Eochaid mac Eirc et l'eschatologie universelle, est la date du solstice d'été, celle de la saint Jean-Baptiste et de l'eschatologie irlandaise.

Il peut y avoir la trace d'une variante du motif du passage par le feu et l'eau dans la tradition de l'arrivée des Fils d'Úmór, puisque, dans le *dindshenchas* du Loch Aindind, les Fils d'Úmór, dans leur servitude grecque, souffraient d'une grande soif qu'ils ne pouvaient éteindre qu'avec l'eau de la mer ; ce qui nous rappelle la fin d'Eochaid mac Eirc. Cependant, contrairement à lui, ils arrivent à éteindre leur soif auprès de lacs irlandais auxquels ils donnent leur nom. En leur donnant leur nom, ils font passer ces plans d'eau de la virtualité à la réalité, similairement au motif cosmogonique de l'éruption des rivières.

En outre, nous avons vu que la seconde bataille de Mag Tured connaissait également des déluges de feu et des assèchements de rivières qui font écho aux phénomènes de la première bataille. Ces deux batailles étant issues du dédoublement d'un affrontement unique et la seconde n'étant pas située à la jonction de l'invasion des Túatha Dé Danann et de celle des Milésiens, mais durant le règne de Bres qui suit la déchéance de Núadu lors de la première bataille, nous pensons qu'il faut voir les signes pyro-diluviens de ces deux batailles comme une unité. En outre, un défrichement et l'éruption d'une rivière ont lieu peu avant la seconde bataille : le défrichement de la colline de Tailtiu par son éponyme, nourrice de Lug, le héros du *CMT*, et le débordement de la source de Boyne, son éponyme, mère d'Óengus, le conseiller du Dagda, son père, contre Bres, peu avant la déchéance de ce dernier. Sans parler du *dindshenchas* du Loch Cé qui mentionne l'éruption de ce lac durant la seconde bataille de Mag Tured<sup>5045</sup>.

Enfin, concernant les Milésiens, il est intéressant de voir que le début de leur règne sur l'Irlande est lié également à des séquences d'éruptions-défrichements, comme pour les Partholoniens et les Némédiens. Comment expliquer cette particularité qui, jointe au fait que les « Synchronismes A » ne reconnaissent que ces trois invasions-là, a fait penser aux exégètes modernes que celles-ci étaient les plus anciennement attestées ? On peut penser, au vu de l'existence d'au moins un défrichement et de deux débordements aquatiques durant l'invasion divine, que les listes des défrichements et

---

5045 *Dindshenchas d'Edimbourg* §75 = Stokes 1893 : 492-493 ; *Dindshenchas métrique* = Gwynn 1903-1935 : III 400-403.

éruptions du *LGÉ* provient de la chronique inspirée des « Synchronismes A ». Celle-ci ne comprenant pas les invasions des Fir Bolg et des Túatha Dé Danann, leurs défrichements et éruptions n'y étaient pas présents. La tradition du *LGÉ* a ensuite maintenue cette structure héritée. À cela, il faut ajouter que l'arrivée des Milésiens est marquée par le passage de la neuvième vague à valeur diluvienne et que l'une des éruptions lacustres milésiennes, celle du Loch Da Cáech, était en lien avec la venue (retour?) de Cichol, qui devait se solder par leur extermination (avec les Milésiens?), ce qui peut être vu comme le vestige d'une bataille eschatologique et de ses signes<sup>5046</sup>.

Il apparaît donc que les différentes invasions irlandaises sont équivalentes, à l'intérieur de leur éon, aux âges grecs et aux *yuga* indiens. Comme eux, elles présentent une coloration fonctionnelle totale ; des jonctions marquées par des événements eschatologiques ou cosmogoniques caractérisés par le feu et l'eau, versions réduites des conflagrations et engloutissements séparant chaque éon. Enfin, leur durée a pu augmenter de façon exponentielle, inversement à celle des subdivisions chronologiques indo-grecques, en vertu de la différence de tonalité du déroulement de ces cycles. Tous ces traits montrent donc bien que la série des invasions d'Irlande appartient à la tradition irlandaise pré-chrétienne dans sa structure d'ensemble et que celle-ci était bien intégrée dans un cycle plus large où chaque série d'invasions était bornée par un couple eschatologie-cosmogonie.

Les multiples traditions synchroniques présentes au sein de la pseudo-histoire irlandaise ne nous semblent donc pas la base même à partir de laquelle s'est créée la série des invasions d'Irlande. Elles ne furent qu'un moyen d'intégrer ces éléments fondamentaux de la pensée irlandaise à l'histoire universelle chrétienne. À ce sujet, terminons sur un aspect de cette christianisation de la cosmologie irlandaise qui doit être pris en compte du fait de son importance doctrinale, la problématique des invasions antédiluviennes. En effet, nous avons vu que les invasions antédiluviennes n'étaient pas toujours acceptées des *literati* irlandais. Ce rejet vient, sans doute, de l'incohérence de cette tradition avec le canon biblique. Cependant, on ne peut pas totalement évacuer le rejet, à la base, d'une tradition faisant référence à un mythe profondément ancré dans la pensée préchrétienne et totalement inacceptable pour les clercs irlandais. En effet, nous avons vu que les récits irlandais du Déluge étaient le second moment du pivot du cycle cosmique irlandais : l'alternance d'un éon à l'autre par la succession d'une eschatologie et d'une cosmogonie. Les plus casuistes des érudits irlandais trouvèrent facilement la parade en christianisant ce mythe au moyen du Déluge biblique. La transformation ou la suppression des invasions antédiluviennes était nécessaire pour faire correspondre complètement la pseudo-histoire irlandaise avec la vision des temps judéo-chrétiens. La création biblique du monde est issue « d'un geste unique, irréversible, accompli par un Dieu

---

5046 On notera que la bataille de Tailtiu qui met fin au règne des dieux est sans doute un reflet irlandais du mythème indo-européen de la bataille finale, originellement eschatologique. Cependant, nous ne pouvons pas en dire plus, car aucune description de cette bataille ne subsiste.

solitaire, agissant pour des motifs impénétrables », ce qui en fait « un début absolu », le point de départ d'une histoire ». Celle-ci étant le début d'un temps linéaire jalonné par une série d'événements qui doivent se terminer par la fin des temps, le Jugement Dernier, soit la fin de l'histoire. Inversement, dans la pensée indienne, le monde est la manifestation d'une matière première, d'un « reste » de l'univers précédent, qui se résorbera à son tour jusqu'à ce reste, et ainsi de suite, sans qu'il n'y ait jamais eu de commencement ni de fin, donnant lieu ainsi à un cycle éternel<sup>5047</sup>. Or, c'est justement ces conceptions indiennes que nous avons rapprochées de celles qui, en Irlande, tournent autour de Fintan. De même, cette réflexion concernant la cosmogonie est tout aussi applicable à l'eschatologie préchrétienne. Cette tradition n'a réussi à se maintenir en Irlande qu'à travers plusieurs altérations. Les différents moments de cette eschatologie furent compris comme les cataclysmes avant-coureurs de l'Apocalypse, avec le déluge final en dernier acte précédant le Jugement Dernier et complètement désolidarisé de la cosmogonie. La synchronisation de la pseudo-histoire irlandaise n'a pu avoir lieu qu'après la suppression ou la modification profonde des croyances cosmogoniques et eschatologiques qui étaient au centre du paradigme cyclique préchrétien, incompatible avec les conceptions chrétiennes.

A travers ce chapitre final, nous avons essayé de démontrer que le schéma invasif du *LGÉ*, cœur de la pseudo-histoire irlandaise, était une sociogonie ayant des parallèles dans d'autres traditions celtiques et indo-européennes. Plus largement, cette étiologie de la société irlandaise devait être insérée dans un cycle borné par une cosmogonie et une eschatologie. Les traces de ces deux événements cosmiques sont non seulement présentes dans d'autres traditions irlandaises, mais existent également à l'état de vestiges à l'intérieur du *LGÉ*. À cela s'ajoute le fait que ces âges devaient avoir une durée exponentielle par un facteur trois, parallèle à leur qualité fonctionnelle. Enfin, ce cycle cosmique était incarné par les trois figures parallèles et complémentaires que sont Fintan, Túan et Amairgin.

Pour pouvoir être accepté par le nouvel modèle culturel chrétien, cette pseudo-histoire a été amputée de ses éléments cosmogoniques et eschatologiques les plus importants et les plus visibles, qui furent christianisés, pour correspondre à la doctrine de l'Église quant à la Genèse et au Jugement Dernier, selon une logique chronologique linéaire. La mise en parallèle des principaux événements des invasions d'Irlande avec ceux des chroniques héritées de l'Antiquité tardive acheva ce processus.

---

5047 Varenne 1982 : 28-29.

# CONCLUSION

A travers cet essai, nous avons tenté d'analyser la tradition pseudo-historique des invasions d'Irlande, telle qu'elle apparaît principalement au sein du *LGÉ* et des textes liés. Il convient donc maintenant de résumer nos conclusions et de proposer certaines perspectives à ce travail.

Ainsi, il nous apparaît que le mythe des invasions d'Irlande est une tradition remontant au fond indigène irlandais qui a subi de nombreuses altérations permettant de l'inclure dans une pseudo-histoire judéo-chrétienne.

En effet, la plus ancienne strate de ce mythe peut être reconstituée par la comparaison indo-européenne. Celle-ci nous montre que ce mythe est une variante locale du mythème de la succession des Âges du Monde, également présent au sein des cultures grecques, romaines, germaniques et indo-iraniennes. Comme dans les cas grec et romain, ces différents « Âges » sont, en Irlande, pensés comme une série clairement fonctionnelle. A la suite des travaux d'indo-européanistes, comme A. et B. Rees, C. Sterckx, N. J. Allen et P. et A. Sauzeau, nous avons montré que la série des invasions d'Irlande, qui s'étire du peuplement antédiluvien à celui des Milésiens, doit être comprise comme une série fonctionnelle codée selon la théorie quadrifonctionnelle. Contrairement à leurs équivalents indo-européens, les invasions d'Irlande obéissent à une logique sociogonique méliorative où chaque peuplement vient ajouter un élément constitutif de la future société gaélique, depuis les représentants des fonctions les plus basses jusqu'à ceux des plus élevées. Ce mythe devait être inclus dans un schéma plus vaste d'une succession d'éons, séparés par une eschatologie pyro-aquatique suivie d'une réémergence cosmogonique. Les temps « présents » ou « historiques » de la société, dont il était le cadre étiologique, devaient être considérés comme devant se situer entre la dernière invasion – celle des ancêtres milésiens –, vue comme « l'âge d'or » des Gaels, et l'eschatologie finale.

Le fait que cette structure sociogonique commence par la fonction la plus périphérique pour culminer avec l'émergence de l'élément central, transcendant et unificateur de cette société a impliqué de nombreuses modifications du schéma originel. Le mythème indo-européen de base est profondément lié à celui de la « Bataille Finale », en tant qu'anéantissement des représentants des forces « positives » et « négatives » du cosmos situé au terme du cycle des âges, mettant fin à la dégénérescence globale du présent éon et permettant la régénérescence vertueuse du monde au début du suivant. Or, cet affrontement cosmique mettant fin à une période et annonçant la suivante



est présent à travers les différents conflits et les signes eschatologiques qui séparent les invasions et qui seront également présents dans la phase finale de l'éon, comme montré par les traditions apocryphes. Cependant, l'expression la plus aboutie de ces destructions transitoires est représentée par les récits des deux batailles de Mag Tured et celui de la conquête de l'Irlande par les Fils de Míl. Ces trois textes ont pour acteurs communs les dieux d'Irlande, les Túatha Dé Danann. Un trait marquant du cycle des invasions d'Irlande, par rapport à ses équivalents indo-européens est cette cohabitation des dieux et des mortels, comme peuples successifs de l'Irlande. Ce fut l'un des arguments majeurs des anti-nativistes dans leur démonstration du caractère artificiel, tardif et évhémériste de l'invasion des Túatha Dé Danann. Cependant, ils oublient au passage le fait que, en Inde et dans certaines traditions grecques, l'humanité, actuelle ou précédente, est issue des dieux. En cela, une origine commune entre le peuple divin et celui des hommes n'est pas inenvisageable dans une sociogonie devant aboutir au règne de ces derniers et où les dieux représentent la fonction sacerdotale, l'avant-dernière dans l'ordre croissant de valeur, selon la théorie quadrifonctionnelle. De plus, sachant que nous sommes dans un récit sociogonique, la version celtique d'un autre mythème indo-européen est venue s'ajouter à cet ensemble, celui de la « Guerre syneciste », où un camp rassemblant F1 et F2 entre en conflit contre les représentants de F3, ce qui aboutit à l'union des trois fonctions en une même communauté formant ainsi une société fonctionnellement complète du point de vue des fonctions centrales du modèle indo-européen. Ce faisant l'inclusion du mythe eschatologique de la « Bataille Finale » - qui concernait originellement les dieux et les démons – et celui de la « Guerre Synœciste » - qui peut également concerner des groupes divins, dans le cadre d'une version irlandaise du mythe de succession des âges, aboutit à la fusion de ces deux genres d'affrontements qui fut répartie sur les trois conflits auxquels prirent part les Túatha Dé Danann. Le résultat obtenu fut un type de récit où les nouveaux arrivants étaient victorieux sur la précédente invasion, tout en incluant partiellement ceux-ci dans leur propre peuplement. Une telle fusion et les conséquences conceptuelles qu'elle implique nous permet de rejeter complètement l'idée d'une élaboration médiévale de ceux-ci.

Enfin, autre caractéristique essentielle de la version préchrétienne de ce mythe, son histoire devait être parvenue par l'intermédiaire d'un être protéen vénérable, véritable base de la culture irlandaise et autorité de ses normes fondatrices élaborées durant cette sociogonie.

Peu après l'évangélisation de l'Irlande, alors que la culture indigène rencontrait celle du christianisme et qu'en émergeait ainsi une nouvelle ; les acteurs de cette dernière, désirant intégrer leur île et sa culture à l'histoire universelle judéo-chrétienne, se rendirent compte des points communs entre cette pseudo-histoire et la leur. Ainsi, le découpage de l'histoire universelle en grands empires pouvait coïncider avec celui des invasions d'Irlande. De plus, le lien entre dieux et

mortels et la victoire de ces derniers sur les premiers donnaient une caution évhémériste à la conservation des dieux dans ce schéma qui perdrait tout son sens, s'ils avaient été ôtés. C'est cette conservation que l'on voit à l'œuvre dans les strates les plus anciennes des annales irlandaises et dans le *STMC*. Parallèlement à cela, le récit pré-chrétien des invasions d'Irlande subit également certaines modifications. La première fut d'ordre temporel, puisque ces peuplements étaient inclus dans une conception cyclique du temps aboutissant à la destruction et à la recréation du monde. Cette conception chronologique complètement opposée à la linéarité du temps chrétien fut abolie. Cela affecta la série des invasions dans le sens où les invasions antédiluviennes furent soit rejetées soit synchronisées avec le Déluge biblique. Ensuite, les généalogies des différents peuples furent rattachées à celles de la Bible, selon la méthode hiéronymo-isidorienne. De plus, la tradition géographique continentale ancre dans cette représentation du monde les lieux d'origine des différentes invasions, leurs migrations et leurs généalogies. Parallèlement à cela, un double processus prit place. Tout d'abord, la généalogie des Gaels/Milésiens fut – sans doute précocement – séparée de celle des autres peuplements de l'Irlande et un récit s'inspirant de celui des Hébreux avant leur arrivée en Terre Promise fut ajouté, auquel fut raccordée la conquête milésienne de l'Irlande. Comme nous avons pu le voir dans le chapitre neuf, l'élaboration d'un récit faisant le lien entre histoire biblique et traditions indigènes fut complexe. Plusieurs versions de ce récit furent élaborées, sans doute dans différents centres monastiques aux intérêts politiques divergents, jusqu'à ce que l'une d'elles se définisse majoritairement par rapport aux autres qu'elle marginalisa : c'est la tradition qui nous est parvenue par le biais du *LGÉ*. De la même manière, les deux versions de la chronologie des invasions d'Irlande et les sélections opérées par certains *literati* qui tentèrent de supprimer – pour des raisons évidentes – le peuplement bien peu catholique des Túatha Dé Danann, comme dans la version du pseudo-Nennius, participent de la même logique de renouvellement et d'adaptation du matériel indigène.

Par la suite, chaque grande étape de l'histoire du *LGÉ* fit fusionner de multiples variantes de ce récit, parfois issues de la tradition orale, et son matériel fut orienté pour répondre à la propagande de la haute-royauté des Uí Néill dans son alternance interne et sa rivalité avec les Eóganachta. Cela fut particulièrement visible dans la réécriture du récit de l'invasion milésienne, où l'impact géopolitique des traditions généalogiques a entraîné la fusion de différentes versions du récit. Cela permit ainsi de construire une origine unique du peuple irlandais ; véritable prélude à l'émergence d'un réel sentiment national irlandais – dans le sens médiéval du terme – dont les conséquences politiques auraient été d'autant plus utiles aux désirs hégémoniques des Uí Néill.

L'importance politique de ce récit n'échappa pas aux conquérants anglais qui tentèrent d'en donner leur propre version leur permettant de justifier leur assujettissement de l'île. C'est ce

phénomène qui poussa, en réaction, Geoffrey Keating à écrire sa propre version de la pseudo-histoire irlandaise. A cela, il faut ajouter, un réel désir de conserver une pseudo-histoire reflétant une certaine image fondatrice de la société irlandaise, face aux vicissitudes politiques qu'elle connut depuis la fin de la haute-royauté Uí Néill, qui coïncida avec les premières attestations du *LGÉ*.

Il n'en reste pas moins que les invasions d'Irlande forment un véritable mythe fondateur de l'identité irlandaise médiévale et moderne, qui fut progressivement élaboré, dans ses différents courants, en suivant les évolutions de la culture irlandaise. De la même manière que l'Irlande tissa des liens avec l'Écosse et l'Espagne, au gré des vicissitudes de son histoire, sa pseudo-histoire fut utilisée, avec succès, par la couronne écossaise pour revendiquer son indépendance, tout en jouant un rôle dans l'implantation culturelle irlandaise en Espagne et dans la définition du nationalisme galicien.

En ce qui concerne les perspectives de ce travail, il serait intéressant d'approfondir la comparaison entre le mythe des invasions d'Irlande et d'autres sociogonies indo-européennes, dans le cadre d'un cycle cosmique complet comme, par exemple, dans le domaine slave. De même, un travail comparatif, interne à l'Irlande, devrait être fait entre ce mythe et les traditions épiques du Cycle d'Ulster et de celui de Finn, d'une part, et les traditions concernant les rois ayant succédé aux premiers rois milésiens. Enfin, l'étude de l'influence externe à l'Irlande de la pseudo-histoire irlandaise est une piste de recherche tout aussi prometteuse.

# ABRÉVIATIONS

<i>ACL</i>	<i>Archiv für Celtische Lexicographie</i>
<i>AE</i>	<i>L'Année Épigraphique</i>
<i>ALMA</i>	<i>Archivum Latinitatis Medii Aevi</i>
<i>ANE</i>	<i>Auraicept na nÉces</i> , Calder 1917
<i>AQM</i>	<i>Annales des Quatre Maîtres</i> , O'Donovan 1856
<i>ASAEA</i>	<i>Ársaidh sin, a eoin Accla</i> , Meyer 1907
<i>ATDM</i>	<i>Altrom Tige Da Medar</i> , Dobbs 1930
<i>ATU</i>	Classification Aarne-Thompson-Uther de <i>A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson</i> , Uther 2004
<i>BBCS</i>	<i>Bulletin of the Board of Celtic Studies</i>
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
<i>CDS</i>	<i>Cín Dromma Snechta</i>
<i>CR</i>	<i>Celtic Review</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i>
<i>CMCS</i>	<i>Cambrian Medieval Celtic Studies</i> (jusqu'en 1993 <i>Cambridge Medieval Celtic Studies</i> )
<i>CMT</i>	<i>Cath Maige Tuired</i> , Gray 1983
<i>CMT2</i>	<i>Do Chath Mhuighe Tuireadh ann so</i> , Ó Cuív 1945
<i>CMTC</i>	<i>Cath Muige Tuired Cunga</i> , Fraser 1916
<i>CSSH</i>	<i>Comparative Studies in Society and History</i>
<i>CUF</i>	Collection des Universités de France (Paris, Éditions des Belles Lettres)
<i>DOG</i>	<i>Digital édition of the Onomasticon Goedelicum</i> , Hogan 1910 (url : <a href="https://www.dias.ie/celt/celt-publications-2/onomasticon-goedelicum/">https://www.dias.ie/celt/celt-publications-2/onomasticon-goedelicum/</a> )
<i>DGS</i>	<i>De Gabáil in t-Sida</i> , Bondarenko 2014
<i>DIAS</i>	Dublin Institute for Advanced Studies
<i>ÉC</i>	<i>Études Celtiques</i>
<i>eDIL</i>	version électronique des ( <i>Contributions to a Dictionary of the Irish Language</i> , Dublin, RIA, 1913-1976 (url : <a href="http://dil.ie">dil.ie</a> ))

<i>FFE</i>	Geoffrey Keating, <i>Foras Feasa ar Éirinn</i> , Comyn et Dinneen 1902-1914
<i>FGH</i>	<i>Fragmenta Graecorum Historicorum</i> , Jacoby et al. 1923-
<i>GPC</i>	<i>Geiriadur Prifysgol Cymru</i> , Cardiff, University Press of Wales, 1950-1982
<i>HS</i>	<i>Historical Studies</i>
<i>IER</i>	<i>Irish Ecclesiastical Records</i>
<i>ITS</i>	<i>Irish Texts Society</i> (Dublin)
<i>JCS</i>	<i>Journal of Celtic Studies</i>
<i>JIES</i>	<i>Journal of Indo-European Studies</i>
<i>JRSAI</i>	<i>Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland</i>
<i>LGÉ</i>	<i>Lebor Gabála Érenn</i> , Macalister 1938-1956
<i>LIC</i>	<i>Llên Cymru</i>
<i>LEIA</i>	<i>Lexique étymologique de l'irlandais ancien</i> , Vendryes et al. 1959-
<i>MQ</i>	<i>Mankind Quarterly</i>
<i>NACCS</i>	<i>North American Conference of Celtic Studies</i>
<i>NMC</i>	<i>Nouvelle Mythologie Comparée</i>
<i>OCT</i>	<i>Oidhe Chloinne Tuireann</i> , O'Curry 1863
<i>PBA</i>	<i>Proceedings of the British Academy</i>
<i>PHCC</i>	<i>Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium</i>
<i>PMG</i>	<i>Poetae Melici Graeci</i> , Page 1962
<i>PRIA</i>	<i>Proceedings of the Royal Irish Academy</i>
<i>RC</i>	<i>Revue Celtique</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RIA</i>	Royal Irish Academy
<i>SAM</i>	<i>Sex Aetates Mundi</i> , Ó Cróinín 1983
<i>SC</i>	<i>Studia Celtica</i>
<i>SCF</i>	<i>Studia Celtica Fennica</i>
<i>SH</i>	<i>Studia Hibernica</i>
<i>STMC</i>	<i>Scél Tuáin meic Chairill</i> , Carey 1984a
<i>STT</i>	<i>Suidiugud Tellaig Temra</i> , Best 1910
<i>TCD</i>	Trinity College, Dublin
<i>THCS</i>	<i>Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion</i>
<i>TMMEE</i>	<i>Tochomlad mac Miledh a hEspain i nErind</i> , Dobbs 1937
<i>TPS</i>	<i>Transactions of the Philological Society</i>
<i>THSC</i>	<i>Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion</i>
<i>ZCP</i>	<i>Zeitschrift für Celtische Philologie</i>

# Concordances des éditions de textes judéo-chrétiens, latins, grecs, indiens et iraniens<sup>5048</sup>

## Sources judéo-chrétiennes :

Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu* = DOMBART *et al.* 1959

Basile de Césarée, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques* = BOULENGER 1935

Eusèbe, *Chronique* = HELM 1984

Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques* = THACKERAY 1930

Fortunat, *Carmina* = REYDELLET 1994-2004

Fulgence le Grammairien, *Mythologies* = WOLFF – DAIN 2013

Hippolyte de Rome, *Philosophumena* = WENDLAND 1916

Isidore de Séville, *Étymologies* = LINDSAY 1911

Jérôme de Stridon, *Commentaire sur Isaïe* = GRYSON – DEPROOST 1993-1995

Jérôme de Stridon, *Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum* = DE LAGARDE *et al.* 1959

Jérôme de Stridon, *Questions hébraïques sur le livre de la Genèse* = HAYWARD 1995

Origène, *Contre Celse* = BORRET 2005

Orose, *Histoires contre les Païens* = ARNAUD-LINDET 1991

Paulin de Nole, *Épîtres* = DE HARTEL 1999

*Talmud de Babylone* = EPSTEIN 1983-1990

## Sources latines :

Aethicus Ister, *Cosmographie* = HERREN 2011

Ammien Marcellin, *Histoires* = FONTAINE *et al.* 1968-1999

César, *La Guerre des Gaules* = Constans 1967

Cicéron, *De la divination* = FREYBURGER – SCHEID 1992

Festus Grammaticus, *De la signification des mots* = LINDSAY 1913

---

5048 Cf. n. 1.

Firmicus Maternus, *Mathesis* = MONAT 1992-1997  
 Florus, *Abrégé de l'histoire romaine* = JAL 1967  
 Hygin, *De l'Astronomie* = LE BOEUFFLE 1983  
 Hygin, *Fables* = BORIAUD 1997  
 Juvénal, *Satires* = DE LABRIOLLE *et al.* 1996  
 Lucain, = DUFF 1962  
 Macrobe, *Saturnales* = GUITTARD 1997  
*Mythographe du Vatican* = ZORZETTI – BERLIOZ 1995  
 Ovide, *Fastes* = LE BONNIEC 1990  
 Ovide, *Métamorphoses* = LAFAYE 1925-1930  
 Plin l'Ancien, *Histoire naturelle* = ERNOUT *et al.* 1951-2008  
 Pomponius Mela, *Chorographie* = SILBERMAN 1988  
 Propertius, *Élégies* = VIARRE 2005  
 Pseudo-Aurélius Victor, *Les Hommes illustres de la ville de Rome* = MARTIN 2016  
 Quinte-Curce, *Histoires* = BARDON 1948-1961.  
 Servius, *Scholies à Virgile* = THILO – HAGEN 1878-1902  
 Solin, *Polyhistor* = AGNANT 1847.  
 Stace, *Achilléide* = MÉHEUST 1971  
 Tite-Live, *Histoire romaine* = BAYET *et al.* 1940 -1984  
 Valère Maxime, *Les Faits et dits mémorables* = COMBÈS 1995-1997  
 Varron, *La Langue latine* = COLLART 1954.  
 Virgile, *Eglogues* = DE SAINT-DENIS 1942  
 Virgile, *Énéide* = PERRET 1936-1977.  
 Virgile, *Géorgiques* = DE SAINT-DENIS 1926

### **Sources grecques :**

Adespota, *fragments* = PAGE 1962  
 Alcée = REINACH – PUECH 1937  
 Apollonius de Rhodes, *Argonautiques* = VIAN – DELAGE 1976 – 1980  
 Arctinos de Milet, *Le sac de Troie* = DAVIES 1993  
 Arrien, *Anabase d'Alexandre* = ASTBURY BRUNT 1976-1983  
 Bacchylide, *Dithyrambes, Épinicies, fragments* = IRIGOIN (Jean) *et al.* 1993  
 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* = CARY – SPELMAN 1943-1962  
 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* = OLDFATHER *et al.* 1946-1967  
 Eschyle, *Prométhée enchaîné* = MAZON 1984

- Eschyle, Prométhée délivré fragments* = RADT 1985
- Eustathe, Commentaire à Denys le Périégète* = MÜLLER 1974
- Hésiode, fragments* = MERKELBACH – WEST 1967
- Hésiode, La Théogonie* = MAZON 1993
- Hésiode, Les Travaux et les Jours* = MAZON 1993
- Homère, Hymne homérique à Apollon* = HUMBERT 1976
- Homère, Iliade* = MAZON *et al.* 1961-1967
- Isocrate, Evagoras* = BRÉMOND – MATHIEU 1938
- Istros, fragments* = JACOBY *et al.* 1923 –
- Lucien de Samosate, Dialogue des dieux* = Fowler 1905
- Lucien de Samosate, Dialogue des dieux marins* = Fowler 1905
- Nonnos, Dionysiaques* = VIAN 1976-2006
- Oppien, Halieutiques* = MAIR 1928
- Parthénios de Nicée, Passions d'amour* = BIRAUD *et al.* 2008
- Pausanias, Périégèse* = WYCHERLEY 1933-1955
- Pindare, Isthmiques* = PUECH 1967
- Pindare, Néméennes* = PUECH 1967
- Platon, Protagoras* = CROISSET – MOREL 1997
- Platon, Timée* = RIVAUD 1985
- Platon, République* = CHAMBRY – DIES 1933-1943
- Polybe, Histoires* = PEDECH *et al.* 1969-1995
- Procopé de Césarée, Les Guerres gothiques* = ROQUES – AUBERGER 2015
- Pseudo-Apollodore, Bibliothèque* = CARRIÈRE – MASSONIE 1991
- Pseudo-Plutarque, Collection d'histoires parallèles grecques et romaines* = ZWICKER 1934-1936
- Pseudo-Plutarque, De la face qu'on voit sur la Lune* = RICARD 1844.
- Plutarque, De la malignité d'Hérodote* = BOWEN 1992
- Plutarque, Vie de Romulus* = FLACELIÈRE *et al.* 1993
- Plutarque, Vie de Numa* = FLACELIÈRE *et al.* 1993
- Plutarque, Vie de Publicola* = FLACELIÈRE *et al.* 1968
- Plutarque, Vie de Camille* = FLACELIÈRE *et al.* 1968
- Scholies à Euripide, Oreste* = SCHWARTZ 1887-1891
- Scholies à Pindare, Isthmiques* = DRACHMANN 1997
- Scholies à Pindare, Néméennes* = DRACHMANN 1997
- Scholies à Pindare, Pythiques* = DRACHMANN 1997



*Scholies à l'Illiade* = DINDORF – MAASS 1875-1888

*Scholies à l'Odyssée* = PONTANI 2007-2010

*Stésichore, fragments* = CAMPBELL 1991

*Stésichore, Géryonide* = CURTIS 2011

*Strabon, Géographie* = JONES – SITLINGTON STERRETT 1917-1932

**Sources indiennes<sup>5049</sup> :**

*Atharva Veda Samhitā (Śaunaka)* = ROTH –WHITNEY 1856

*Bagavad-Gītā* = ZAEHNER 1969

*Brahmā Purāṇa* = MOTILAL BANARSIDASS BOARD OF SCHOLARS 1985-1986

*Brahmavaivarta Purāṇa* = SHASTRI 1973

*Mahābhārata* = THE BANDHAKAR ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE BOARD OF SCHOLARS 1919-1966

*Mahāvamsa* = WIJESINHA – TURNOUR 1889

*Mānava-Dharmaśāstra* = OLIVELLE 2004

*Matsya Purāṇa* = SINGH 1983

*Padma Purāṇa* = DESHPANDE 1988-1992

*ṚgVeda* = AUFRECHT 1877

*Śatapatha Brāhmaṇa* = WEBER 1964

*Skanda Purāṇa* = TAGARE 2007

*Vedānta-Sūtra* = THIBAUT 1890

**Sources iraniennes :**

*Bundahishn* = WEST 1880

*Dēnkard* = MOLÉ 1967

*Shahnameh* = MOHL 1871

*Vidēvdād* = DARMESTETER 1880

*Yasna* = HEYWORTH 1887

*Yašt* = DARMESTETER 1882

*Zātspram* = MOLÉ 1967

---

5049 Certaines éditions des sources indiennes sont directement citées dans les notes de bas de pages ou nous renvoyons aux auteurs d'où elles sont tirées lorsque la mention cf. apparaît.

# BIBLIOGRAPHIE<sup>5050</sup>

## Sources celtiques :

AHLQVIST (Anders) 1982 : *The early Irish linguist: an edition of the canonical part of the Auraicept na n-éces*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

\_ 1984 : « Le testament de Morann », *ÉC*, XXI, 151-170.

ARBUTHNOT (Sharon) 2005-2007 : *Cóir anmann: a late Middle Irish treatise on personal names*, Londres (ITS vol. LXIX, LX).

ATKINSON (Robert) 1887 : *The Book of Ballymote : a collection of pieces (proses and verse) in the Irish language*, Dublin, RIA.

CALISE (J M. P.) 2002 : *Pictish Sourcebook : Documents of Medieval Legend and Dark Age History*, Westport, Greenwood Publishing Group.

BERGIN (Osborn J.) 1907 : « A story of Flann mac Lonáin », in O.J. BERGIN *et al.*, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer, 1907-1913, vol. I, 45-50.

\_ , 1913 : « A Poem by Gofraidh Fionn Ó Dálaigh », in Edmund C. QUIGGIN (dir.), *Essays and Studies presented to William Ridgeway*, Cambridge, Cambridge University Press, 323-333.

\_ , 1927 : « How the Dagda got his magic staff », Roger Sherman LOOMIS (dir.), *Medieval studies in memory of Gertrude Schoepperle Loomis*, Paris *et al.*, Columbia University Press, 399-406.

BERGIN (Osborn J.) – BEST (Richard I.) 1934-1938 : « Tochmarc Étaíne », *Ériu*, XII, 137-196.

BERNARD (John H.) – ATKINSON (Robert) 1898 : *The Irish Liber hymnorum*, 2 vols., Londres, Henry Bradshaw Society.

BEST (Richard I.) 1910 : « The Settling of the Manor of Tara », *Ériu*, IV, 121-172.

\_ , 1931 : « Amairgin son of Ecet Salach », in John FRASER *et al.* (dir.), *Irish texts*, Londres, fasciculus I, 32–34.

BEST (Richard I.) – LAWLOR (Hugh J.) 1931 : *The martyrology of Tallaght: from the Book of Leinster and MS. 5100–4 in the Royal Library, Brussels*, Londres, Henry Bradshaw Society.

BEST (Richard I.) – BERGIN (Osborn J.) 1929 : *Lebor na hUidre – the Book of the Dun Cow*, Dublin, RIA.

---

5050 Pour plus de clarté, les sources seront séparées des études et classées par aires culturelles.

BEST (Richard I.) *et al.* 1954-1983 : *The Book of Leinster; formerly Lebar na Níachongbála*, 6 vols., Dublin, DIAS.

BIELER (Ludwig) 1948 : *The Life and Legend of St. Patrick*, Dublin, Clonmore & Reynolds.

\_, 1979 : *The Patrician texts in the Book of Armagh. Edited with an introduction, translation and commentary by Ludwig BIELER; with a contribution by Fergus KELLY*, Dublin, DIAS.

BINCHY (Daniel A.) 1941 : *Críth Gablach*, Dublin, DIAS.

\_, 1952 : « The saga of Fergus mac Léti », *Ériu*, XVI, 33-48.

\_, 1966 : « Bretha Déin Chécht », *Ériu*, XX, 1-66.

\_, 1978 : *Corpus iuris Hibernici: ad fidem codicum manuscriptorum*, 6 vols, Dublin, DIAS.

BOIVIN (Jeanne-Marie) 1993 : *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica*, Paris, Honoré Champion.

BORD (Christine) – BERTHET (Jean-Charles) 1999 : « La vie de Merlin », in Philippe Walter (dir.), *Le devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne*, Grenoble, ELLUG, 49-171.

BREATNACH (Liam) 1981 : « The Caldron of Poesy », *Ériu*, XXXII, 45-94.

\_, 2005 : *A companion to the Corpus iuris Hibernici*, Dublin, DIAS.

BROMWICH (Rachel) 1979 : *Trioedd Ynys Prydein*, Cardiff, University of Wales Press, 2<sup>e</sup> éd..

CALDER (Georges) 1917 : *Auraicept na nÉces*, Edimbourg, John Grant.

CAREY (John) 1984a : « Scél Tuáin meic Chairill », *Ériu*, XXXV, 93-111.

\_, 1992b : « A Túath Dé miscellany », *BBCS*, XXXIX, 24-45.

\_, 1994a : « An edition of the pseudo-historical prologuto the *Senchas Már* », *Ériu*, XLV, 1-32.

\_, 1998 : *King of Mysteries. Early Irish Religious Writings*, Dublin, Four Courts Press.

\_, 2002a : « The Lough Foyle colloquy texts: *Immacaldam Choluim Chille 7 ind Óclaig oc Carraic Eolairg and Immacaldam in Druad Brain 7 inna Bañfátho Febuil ós Loch Fëbuil* », *Ériu*, LII, 53-87.

\_, 2009b : In Tenga Bithnua – *The Ever-New Tongue*, Apocrypha Hiberniae II. Apocalyptic 1, Turnhout, Brepols.

\_, 2014a : « The lore of the fiery arrow », in John Carey *et al.* (dir.), *The end and beyond: medieval Irish eschatology*, Aberystwyth, Celtic studies publications, 705-713.

\_, 2014b : « Colum Cille's warning to Baíthín », in John Carey *et al.* (dir.), *The end and beyond: medieval Irish eschatology*, Aberystwyth, Celtic studies publications, 697-704.

\_, 2014c : « The end of the world in *The colloquy of the two sages* », in John Carey *et al.* (dir.), *The end and beyond: medieval Irish eschatology*, Aberystwyth, Celtic studies publications, 629-645.

CARNEY (James) 1964 : *The poems of Blathmac, son of Cú Brettan: together with the Irish Gospel of Thomas and a poem on the Virgin Mary*, Londres (ITS vol. XLVII)

\_, 1976 : « The earliest Bran material », in Bernd NAUMANN et John J. O'MEARA (dir.), *Latin script and letters A. D. 400-900 : festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, Leyde, Brill.

CHAMBERS (Robert) 1870 : *Popular Rhymes of Scotland*, Edimbourg, W. & R. Chambers.

CHARLES-EDWARDS (Thomas M.) – KELLY (Fergus) 1983 : *Bechbretha : an Old Irish law-tract on bee-keeping*, Dublin, DIAS.

COLGAN (John) 1948 : *Acta Sanctorum Veteris et Majoris Scotiae seu Hiberniae Sanctorum Insulae*, Dublin, Irish Manuscripts Commission.

COMYN (David) – DINNEEN (Patrick S.) 1902-1914 : *Foras Feasa ar Éirinn*, Dublin (ITS vol. IV, VIII, IX, XV).

COWAN (Edward J.) 2003 : « *For Freedom Alone* » : *The Declaration of Arbroath*. East Linton, Tuckwell Press.

CROWE (John O'Beirne) 1878 : « Siabur-charpat Con Culaind », *The Journal of the Royal Historical and Archaeological Association of Ireland*, 4<sup>th</sup> series, I, 371-448.

CURTIS (Edmund) – McDOWELL (Robert B.) 1943 : *Irish Historical Documents 1172-1922*, Londres, Methuen & Company Limited.

DAVIES (Trefor R.) 1952 : *A Book of Welsh Names*, Londres, Sheppard Press.

DEGRAVE (Jean) 1998-2004 : *Lexique gaulois. Recueil de mots attestés, transmis ou restitués*, 3 vols., Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°9-10-20.

DE KERDANET (Miorsec) 1837 : *La vie des saints de la Bretagne armorique par Albert Le Grand*, Brest, Pierre Anner.

DELAMARRE (Xavier) 2003 : *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris, Éditions Errance, 2<sup>e</sup> éd.

DILLON (Myles) 1953 : *Serglige Con Culainn*, Dublin, DIAS.

DINNEEN (Patrick S.), *An English-Irish Dictionary*, Dublin, ITS.

DOBBS (Margaret) 1923 : « The history of the descendants of Ir », *ZCP*, XIII, 308-359.

\_, 1930 : « Altromh Tighi da Medar », *ZCP*, XVIII, 189-230.

\_, 1930-1932 : « The *Ban-Senchus* », *RC*, XLVII, 283-339, XLVIII, 163-234, XLIX, 437-489.

- \_, 1937 : « Tochomlad mac Miledh a hEspain i nErind: no Cath Taillten? », *ÉC*, II, 50-91.
- DOLBEAU (François) 1998 : « Comment travaillait un compilateur de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle : la genèse du *De ortu et obitu patriarchum* du Pseudo-Isidore », *ALMA*, LVI, 105-126.
- DOOLEY (Ann) – ROE (Harry) 1999 : *Tales of the elders of Ireland*, Oxford, Oxford University Press.
- ERLINGTON (Charles R.) 1847-1864 : *The Whole Works of the Most Rev. James Ussher, D.D.*, Dublin, Hodges and Smith.
- EVANS (John G.) 1915 : *Facsimile and Text of the Book of Taliesin*, Llanbedrog.
- FAILLON (Etienne-Michel) 1848 : *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*, 2 vols., Paris, Jacques-Paul Migne.
- FOGARTY (Hugh) 2014 : « The broom out of Fánat », in John Carey *et al.* (dir.), *The end and beyond: medieval Irish eschatology*, Aberystwyth, Celtic studies publications, 685-696.
- FORD (Patrick K.) 1992 : *Ystoria Taliesin*, Cardiff, University of Wales Press.
- FRASER (John) 1916 : « The first battle of Moytura », *Ériu*, VIII, 1-63.
- FREEMAN (A. Martin) – FLOWER (Robin) 1924-1927 : « The annals in Cotton MS Titus A xxv », *RC*, XLI, 301-330, XLII, 283-305, XLIII, 358-384, XLIV, 336-361.
- GRAY (Elizabeth A.) 1983 : *Cath Maige Tuired*, Dublin (*ITS*, vol. LII).
- GRAY MATTHEW (Henry C.) *et al.* 2004 : *The Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press.
- GREENE (David) *Saltair na Rann*, Online: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies. URL: <[http://www.dias.ie/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4742:saltair-na-rann&catid=27&Itemid=224&lang=en](http://www.dias.ie/index.php?option=com_content&view=article&id=4742:saltair-na-rann&catid=27&Itemid=224&lang=en)>.
- GUYONVARCH (Christian-J.) 1958 : « La Maladie de Cuchulainn et l'unique jalousie d'Emer », *Ogam*, X, 285-306.
- \_, 1980- : *Textes mythologiques irlandais*, Rennes, Ogam-Celticum.
- \_, 1999 : *Le Dialogue des deux sages*, Paris, Payot.
- GWYNDAF (Robin) 1989 : *Chwedlau Gwerin Cymru*, Cardiff, National Museum of Wales.
- GWYNN (Edward J.) 1903-1935 : *The Metrical Dindshenchas*, Dublin (*Todd Lectures Series* vol. VIII, IX, X, XI et XII).
- \_, 1906-1907 : « The manuscript known as the *Liber Flavus Fergusiorum* », *PRIA*, XXVI C, 15-41.
- \_, 1912 : « De shíl Chonairi Móir », *Ériu*, VI, 130-143.
- \_, 1914 : « Cináed úa hArtacáin's poem on Brugh na Bóinne », *Ériu*, VII, 210-238.
- \_, 1926-1928 : « The Dindshenchas in the Book of Uí Maine », *Ériu*, X, 68-91.

- \_, 1942 : « An Old Irish Tract on the Privileges and Responsibilities of Poets », *Ériu*, XIII, 1-60, 220-230.
- HANCOCK (W. Neilson) *et al.* 1865-1901 : *Ancient laws of Ireland*, 6 vols., Dublin, Stationery Office.
- HAYCOCK (Marged) 2007 : *Legendary poems from the Book of Taliesin*, Aberystwyth, CMCS Publications.
- HELY (James) 1793 : *Roderic O'Flaherty, Ogygia*, Dublin, W. M'Kenzie.
- HENNESSY (William H.) 1866 : *Chronicum Scotorum*, Londres, Longman.
- HENNESSY (William M.) – KELLY (Denis H.) 1875 : *The Book of Fenagh in Irish and English*, Dublin, Alexander Thom.
- HENRY (Patrick L.) 1979-1980 : « The Caldron of Poesy », *SC*, XIV-XV, 114-128.
- HERBERT (Máire) 1988 : *Iona, Kells, and Derry : the history and hagiography of the monastic familia of Columba*, Oxford, Clarendon Press.
- \_, 2014 : « The fleet of Inber Domnann », in John Carey *et al.* (dir.), *The end and beyond: medieval Irish eschatology*, Aberystwyth, Celtic studies publications, 715-720.
- HERITY (Michael) 2001 : *Ordnance Survey Letters: Down (O'Donovan J. 1834)*, Dublin, Four Master Press.
- HOGAN (Edmund I.) 1910 : *Onomasticon Goedelicum locorum et tribuum Hiberniae et Scotiae*, Dublin, Hodges, Figgis and Co.
- HOWLETT (Richard) 1884-1889 : *Historia Rerum Anglicarum*, 4 vols, Rolls Series.
- HULL (Eleanor) 1932 : « The hawk of Achill or the legend of the oldest animals », *Folklore*, XLIII:4, 376-409.
- HULL (Vernam) 1930a : « The Four Jewels of the Tuatha Dé Danann », *ZCP*, XVIII, 73-89.
- \_, 1930b : « Cairpre mac Edaine's satire upon Bres mac Eladain », *ZCP*, XVIII, 63-69.
- \_, 1933a : « The Milesian invasion of Ireland », *ZCP*, XIX, 155-160.
- \_, 1933b : « Eogán Mór and Conn Cétchathach », *ZCP*, XIX, 59-61.
- \_, 1958-1959 : « On Conall Corc and the Corco Luigde », *ZCP*, XXVII, 64-74.
- \_, 1968 : « Noínden Ulad : The debility of the Ulidians », *Celtica*, VIII, 1-42.
- HYDE (Douglas) 1899 : *Giolla an fhiughna: The lad of the ferule; Eachtra cloinne rígh na h-Ioruaidhe: Adventures of the children of the king of Norway*, Londres (ITS vol. LVIII).
- \_, 1914-1916a : « The adventures of Léithin », *CR*, X, 116-143.
- \_, 1914-1916b : « Comórtas Aoise idir ceathar Seanóíí, Préachan Gearr Acla, Iolar Mór Leic na bhFaol, Breac Caoch an Easa Ruaidh agus an Chailleach Bhéarach », *CR*, X, 212-215.
- \_, 1915 : *Legends of Saints and Sinners*, Dublin, T. F. Unwin.

- \_, 1931-1932 : « Cailleach an Teampuill », *Béaloideas*, III, 447-455.
- IFANS (Dafydd) 1970-1972 : « Chwedl yr anifeiliaid hynaf », *BBCS*, XXIV, 461-464.
- JACKSON (Kenneth H.) 1935 : *Studies in early Celtic nature poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMES (John W.) 1967 : *Rhigyfarch's Life of Saint David*, Cardiff, University of Wales Press.
- JARMAN (Alfred O. H.) 1967 : *Ymddiddan Myrddin a Thaliesin*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru.
- JARMAN (Alfred O. H.) – JONES (Evan D.) 1982 : *Llyfr du Caerfyrddin*, Cardiff, University of Wales Press.
- JASKI (BART) – Mc CARTHY (Daniel) : *A facsimile edition of the Annals of Roscrea*, Online: School of Computer Science and Statistics, Trinity College. Word 97 document. URL: <[http://www.scss.tcd.ie/misc/kronos/editions/AR\\_portal.htm](http://www.scss.tcd.ie/misc/kronos/editions/AR_portal.htm)>.
- \_, 2012 : *The Annals of Roscrea : a diplomatic edition*, Roscrea, Roscrea People et Roscrea Heritage Society.
- JONES (Thomas) 1947-1949 : « Triawdd lladin ar y gorlifiadau », *BBCS*, XII, 79-83.
- \_, 1951-1952 : « Chwedl yr anifeiliaid hynaf », *NLWJ*, VII, 62-66.
- \_, 1958-1959 : « The Story of Myrddin and the Five Dreams of Gwenddydd in the Chronicle of Elis Gruffydd », *ÉC*, VIII, 315-345.
- \_, 1967 : « The Black Book of Carmathen 'Stanzas of the Graves' », *PBA*, LIII, 97-137.
- JOYNT (Maud) 1931 : *Tromdámh Guaire*, Dublin, Dublin, DIAS.
- \_, 1936 : *Feis Tighe Chonáin*, Dublin, Stationery Office.
- KNOTT (Eleanor) 1916 : « Why Mongán was deprived of noble issue », *Ériu*, VIII, 155-160.
- KOCH (John T.) – CAREY (John) 1997 : *The Celtic Heroic Ages. Literary sources for ancient Celtic Europe and early Ireland & Wales*, Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 4<sup>e</sup> éd.
- LAMBERT (Pierre-Yves) 1993 : *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, Paris, Gallimard.
- \_, 1994 : *La Langue Gauloise, Description linguistique, Commentaire d'inscriptions choisies*, Paris, Éditions Errance.
- \_, 2002 : *Recueil des Inscriptions Gauloises II, 2 : Textes gallo-latins sur l'Instrumentum*, Paris, CNRS Éditions (Supplément à *Gallia*, XLV).
- LE BRAZ (Anatole) 1905 : *Contes de soleil et de Brume*, Paris, Delagrave.

- \_, 1945 : *La légende de la Mort chez les Bretons Armoricaains*, Paris, Honoré Champion, 2<sup>e</sup> éd..
- LECOUTEUX (Claude) 1979 : *De rebus in Oriente mirabilibus (lettre de Farasmanes)*, Meisenheim, Anton Hain.
- LEGGE (M. D.) 1959 : « La Piere d'Escoce », *Scottish Historical Review*, XXXVIII, 109-113.
- LEWIS (Henry) 1942 : *Brut Dingestow*, Cardiff, Gwasg Pryfisgol Cymru.
- LLOYD (Joseph H.) 1905 : « The five Munsters », *Ériu*, II, 49-54.
- LOT (Ferdinand) 1907 : « Vie de saint Gildas », *Annales de Bretagne*, XXIII, 247-299, 364-388.
- \_, 1934 : *Nennius et l'Historia Brittonum*, 2 vols., Paris, Honoré Champion.
- LUZEL (François-Marie) 1995 : *Les Contes de Luzel. Contes retrouvés*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- MAC AIRT (Seán) 1951 : *The Annals of Inisfallen*, Dublin, DIAS.
- MACALISTER (Robert A. S.) 1938-1956 : *Lebor Gabála Éirenn*, Dublin (ITS vol. XXXIV, XXXV, XXXIX, XLI et XLIV).
- MACALISTER (Robert A. S.) – MACNEILL (Eoin) 1916 : *Leabhar Gabhála: the book of conquests of Ireland. The recension of Micheál Ó Cléirigh*, Hodges and Figgis.
- MAC CARTHY (Bartholomew) 1892 : *The codex Palatino-Vaticanus, n°830*, Dublin (Todd Lecture Series III).
- MAC MATHÚNA (Liam) 1985 : *Immram Brain: Bran's Journey to the Land of the Women*, Buchreihe der Zeitschrift für celtische Philologie II, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- MACNÉILL (Eoin) et MURPHY (Gerard) 1908-1953 : *Duanaire Finn*, Dublin (ITS vol. VII, XXVIII et XLIII).
- MAITRE (Léon) – DE BERTHOU (Paul) 2000 : *Itinéraire de Bretagne en 1636, d'après le manuscrit original*, 2 vols, Paris, Édition du Layeur.
- MARSTRANDER (Carl) et al. 1913-1976 : (Contributions to a) *Dictionary of the Irish Language*, Dublin, RIA.
- McLAUGHLIN (Róisín) 2013 : « A second source for the text on judges and poets in the pseudo-historical prologue to the *Senchas mór* », *Celtica*, XXVII, 18-37.
- MEYER (Kuno) 1882 : « Macgnímartha Find », *RC*, V, 195-204, 508.
- \_, 1885 : *Cath Finntrága or The Battle of Ventry*, Oxford, Clarendon Press.
- \_, 1883-1885 : « Irish Miscellanies : Anecdota from the Stowe MS. N°992 », *RC*, VI, 173-186.



\_, 1897 : « Appendix A. Tuan mac Cairill's story to Finnen of Moville », in Alfred NUTT et Kuno MEYER, *The voyage of Bran, son of Febal to the land of the living*, vol. 2 : *The Celtic doctrine of rebirth*, Londres, David Nutt, 285-301.

\_, 1901 : « The expulsion of the Dessi », *Y Cymmrodor*, XIV, 101-135.

\_, 1903 : « Mitteilungen aus irischen Handschriften. V. Aus Egerton 1782. *Dūan in chōicat cest innso sīs* », *ZCP*, IV, 234-240.

\_, 1904 : « Finn and the man in the tree », *RC*, XXV, 344-349.

\_, 1906a : *The Triads of Ireland*, Dublin, RIA.

\_, 1907 : « The Colloquy Between Fintan and the Hawk of Achill », in O.J. BERGIN *et al.*, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer, 1907-1913, vol. I, 24-39.

\_, 1910 : *Fianaigecht : being a collection of hitherto inedited Irish poems and tales relating to Finn and his Fiana*, Londres, Hodges-Figgis, 28-41.

1912b : « Sanas Cormaic », Osborn J. BERGIN *et al.*, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer, 1907-1913, vol. IV, 1-128.

1912c : « The Laud genealogies and tribal histories », *ZCP*, VIII, 291-338.

1919b : « Mitteilungen aus irischen Handschriften », *ZCP*, XIII, 3-30.

MEYER (Kuno) – NUTT (Alfred) 1895 : *The voyage of Bran, son of Febal to the land of the living*, 2 vols, Londres, David Nutt.

MICHA (Alexandre) 1994 : *Merlin, roman en prose du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier-Flammarion.

MILLER (Arthur K. W.) 1879-1883 : « O'Clery's Irish Glossary », *RC*, IV, 349-528, V, 1-69.

MULCHRONE (Kathleen) 1937 : *The Book of Lecan : Leabhar mór Mhic Fhir Bhisigh Leacain*, Dublin, Stationery Office.

MÜLLER-LISOWSKI (Käte) 1923 : « Texte zur Mog Ruith Sage », *ZCP*, XIV, 145-163.

MURRAY (Kévin) 2004 : *Baile in Scáil: The Phantom's Frenzy*, Londres (ITS vol. LVIII).

MURPHY (Denis) 1896 : *The annals of Clonmacnoise, being annals of Ireland from the earliest period to A.D.1408, translated into English, A.D.1627 by Conell Mageoghagan*, Dublin, Royal Society of Antiquaries of Ireland.

MURPHY (Gerard) 1956 : *Early Irish lyrics : eight to twelfth century*, Oxford, Clarendon Press.

NICHOLSON (Alexander) 1881 : *Gaelic Proverbs and Familiar Phrases*, Edimbourg, MacLachlan & Stewart.

NORTH (Frederick J.) 1957 : *Sunken Cities : Some Legends of the Coast and Lakes of Wales*, Cardiff, University of Wales Press.

- O'BRIEN (Michael A.) 1962 : *Corpus genealogiarum Hiberniae*, Dublin, DIAS.
- Ó CORRÁIN (Donnchadh) 1982 : « On the *Aithechthúatha* tracts », *Éigse*, XIX, 159-165.
- Ó CRÓINÍN (Dáibhí) 1983 : *The Irish Sex Aetates Mundi*, Dublin, DIAS.
- Ó CUÍV (Brian) 1945 : *Cath Muighe Tuireadh*, Dublin, DIAS.
- \_, 1975 : « Three Middle Irish poems », *Éigse*, XVI, 1-17.
- \_, 1983 : « A poem for Fíngin Mac Carthaigh Riabhach », *Celtica*, XV, 96-110.
- O'CURRY (Eugene) 1855 : « *Cath Mhuighe Léana or The Battle of Magh Leana, together with Tochmarc Moméra or the Courtship of Moméra* », Dublin, Celtic Society.
- \_, 1863 : « The 'Trí thruaighe na scéalaigheachta' (i.e. the 'Three most sorrowful tales',) of Erin. — II. 'The fate of the children of Lir' », *The Atlantis*, IV, 113-157.
- O'CURRY (Eugene) – SULLIVAN (W. K.) 1873 : *On the manners and customs of the ancient Irish : a series of lectures*, 3 vols., Londres.
- O'DALY (Máirín) 1960 : « On the origin of Tara », *Celtica*, V, 186-191.
- O'DONOVAN (John) 1842 : *The banquet of Dun na n-Gedh and the battle of Magh Rath*, Dublin, Irish Archaeological Society.
- \_, 1856 : *Annala rioghachta Eireann: Annals of the Kingdom of Ireland, by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616*, 7 vols, Dublin, 2<sup>e</sup> éd.
- O'GRADY (Standish H.) 1892 : *Silva Gadelica*, 2 vols, Londres, Williams & Norgate.
- O'HANLON (John) 1875- : *Lives of the Irish Saints: with special festivals, and the commemorations of holy persons, compiled from calendars, martyrologies, and various sources, relating to the ancient church history of Ireland*, 9 vols, Dublin, Duffy & Sons.
- O'KEEFFE (John G.) 1911 : « Mac Dá Cherda and Cummaine Foda », *Ériu*, V, 18-44.
- \_, 1913 : *Buile Suibhne: The Frenzy of Suibhne. Being the adventures of Suibhne Geilt: a Middle Irish romance*, Londres (ITS vol. XII).
- \_, 1934 : « The four custodians of knowledge in the four quarters of the world », in John FRASER *et al.*, *Irish texts, fasciculus*, Londres, 1931-1934, vol. IV, 33–35.
- O'KELLEHER (Andrew) – SCHOEPERLE (Gertrude) 1918 : *Betha Colaim Cille : Life of Columcille. Compiled by Manus O'Donnell in 1532*, Urbana, University of Illinois.
- O'RAHILLY (Cecile) 1967 : *Táin bó Cúalnge from the Book of Leinster*, Dublin, DIAS.
- \_, 1976 : *Táin bó Cúailnge. Recension I*, Dublin, DIAS.
- Ó RAITHBHEARTAIGH (Toirdhealbhadh) 1932 : *Genealogical tracts*, Dublin, Irish Manuscript Commission.
- Ó RIAIN (Pádraig) 1985 : *Corpus genealogiarum sanctorum Hiberniae*, Dublin, DIAS.

\_, 2009 : « *Scottorum origines fabulosae* : The Metz Version of *Lebor Gabála Érenn* », in John CAREY (dir.), *Lebor Gabála Érenn. Textual History and Pseudohistory*, Londres (ITS subsidiary series 20), 33-47.

Ó SIOCHFHRADHA (Pádraig) 1932 : *An seanchaidhe Muimhneach*, Dublin, Instituid Béaloideas Éireann.

OLMSTED (Garrett S.) 1992 : « *Conailla Medb míchuru* and the origins of the *Táin* », *ÉC*, XXIX, 333-342.

OSKAMP (Hans P. A.) 1970 : *The voyage of Máel Dúin*. Groningen, Wolters-Noordhoff.

OWEN (Aneurin) 1941 : *Ancient Laws and Institutes of Wales*, 2 vols, Londres, Commissioners on the Public Records of the Kingdom.

POKORNY (Julius) 1959-1969 : *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols., Bern, Munich, A. Francke.

PLUMMER (Charles) 1910 : *Vitae sanctorum Hiberniae, partim hactenus ineditae*, 2 vols, Oxford, Clarendon Press.

REEVE (Michael D.) – WRIGHT (Neil) 2007 : *Geoffrey of Monmouth. The History of the kings of Britain : an edition and translation of De gestis Britonum* [Historia Regum Britanniae], Woodbridge, Boydell Press.

ROWLANDS (Elizabeth I.) 1956-1957 : « Myrddin Wyllt », *LIC*, IV, 117-119.

SELMER (Carl) 1959 : *Navigatio Sancti Brendani Abbatis, from Early Latin Manuscripts*, New York, University of Notre Dame Press.

SHAW (Francis) 1934 : *The Dream of Óengus : Aislinge Óenguso*, Dublin, Brown and Nolan.

SJOESTEDT (Marie-Louise) 1926-1927 : « Le siège de Druim Damhgaire : *Forbuis Droma Damhgaire* », *RC*, XLIII, 1-123, XLIV, 157-186.

SKENE (William F.) 1871 : *Johannis de Fordun Chronica gentis Scotorum*, Edimbourg, Edmonstone and Douglas.

SMITH (Roland M.) 1931 : « The first judgment of Amairgin », in John FRASER *et al.* (dir.), *Irish texts, fasciculus I*, Londres, , 63.

\_, 1958 : « Meredith HAMMER and the *Cesair* myth », *JCS*, II, 207-213.

STOKES (Whitley) 1859 : « Irish glosses, edited by a member of the Council from a manuscript in the library of Trinity College, Dublin [H. 3. 18, p. 61, col. I] », *TPS*, VI, 168-215.

\_, 1887 : *The tripartite Life of Patrick: with other documents relating to that saint*, 2 vols, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores LXXXIX*, London, Eyre & Spottiswoode.

\_, 1890a : *Lives of saints from the Book of Lismore*, Oxford, Clarendon Press.

- \_, 1890b : « A note about Fiacha Muillethan », *RC*, XI, 41-45.
- \_, 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.
- \_, 1892 : « The Bodleian dinnshenchas », *Folklore*, III, 467-516.
- \_, 1892-1893 : « The Battle of Mag Mucrime », *RC*, XIII, 426-474, XIV, 95-96.
- \_, 1893 : « The Edinburgh dinnshenchas », *Folklore*, IV, 471-497.
- \_, 1894-1895 : « The Rennes *Dindshenchas* », *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.
- \_, 1899 : « The Bodleian *Amra Choluimb Chille* », *RC*, XX, 31-55, 132-183, 248-289, 400-437.
- \_, 1900 : « O'Mulconry's glossary », *ACL*, I, 232-324, 473-481.
- \_, 1901 : « The destruction of Dind Ríg », *ZCP*, III, 1-14, 225.
- \_, 1901-1902 : « The destruction of Dá Derga's Hostel », *RC*, XXII, 9-61, 165-215, 282-329, 390-437, 260, XXIII, 88.
- \_, 1903 : « The death of Crimthann son of Fidach, and the Adventures of the sons of Eochaid Muigmedón », *ZCP*, XXIV, 172-207, 446.
- \_, 1904 : « O'Davoren's glossary », *ACL*, II, 197-504.
- \_, 1905a : Féilire Óengusso Céili Dé. *The Martyrology of Oengus the Culdee*, Londres, Harisson and Sons.
- \_, 1905b : « The adventures of St Columba's clerics », *RC* XXVI, 130-170, 285.
- STOKES (Whitley) – O'DONOVAN (John) 1868 : *Sanas Chormaic: Cormac's Glossary*, Calcutta, O.T. Cutter.
- STOKES (Whitley) – STRACHAN (John) 1901-1910 : *Thesaurus palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse*, 3 vols, Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMAS (R. J.) et al. 1950-1982 : *Geiriadur Prifysgol Cymru*, 4 vols., Cardiff, University Press of Wales.
- THURNEYSSEN (Rudolf) 1918 : « Zu Irischen Texten », *ZCP*, XII, 1918, 398-407.
- \_, 1921a : *Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*, Halle, Niemeyer.
- \_, 1921b : « Das Gedicht der vierzig Fragen von Eochaid ua Cérin », *ZCP*, XIII, 130-136.

- \_, 1923 : « Erschienenene Schriften », *ZCP*, XIV, 305-307.
- \_, 1925 : « Aus dem irischen Recht III : 4. Die falschen Urteilsprüche Caratnia's », *ZCP*, XV, 302-370.
- \_, 1936, « Die drei Kinder, die gleich nach ihrer Geburt sprachen », *ZCP*, XX, 192-204.
- TODD (James H.) 1848 : *Leabhar Breathnach annso sis: the Irish version of the Historia Britonum of Nennius*, Dublin, Irish Archaeological Society.
- \_, 1867 : *Cogadh Gaedhel re Gallaibh : The war of the Gaedhil with the Gaill, or The invasions of Ireland by the Danes and other Norsemen*, Londres, Stationnery Office (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores vol. XLVIII).
- \_, 1870 : « Descriptive catalogue of the contents of the Irish manuscript, commonly called 'The Book of Fermoy' », *PRIA*, I, 3-65.
- TROUDE (Amable-Emmanuel) – MILIN (Gabriel) 1870 : *Ar Marvailler brezounek , pe marvailhou brezounek*, Brest, J.-B. et A. Lefournier.
- VAN HAMEL (Anton) 1933b : *Compert Con Culainn and other stories*, Dublin, DIAS.
- VENDRYES (Joseph) 1953 : *Airne Fíngéin*, Dublin, DIAS.
- \_, et al. 1959- : *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Paris, continué par Édouard Bachellery et Pierre-Yves Lambert, Dublin-Paris, DIAS-CNRS.
- VOLMERING (Nicole) 2014 : « The *Second vision of Adamnán* », in John CAREY et al. (dir.), *The end and beyond: medieval Irish eschatology*, Aberystwyth, Celtic studies publications, 647-681.
- WATSON (John C.) 1941 : *Mesca Ulad*, Dublin, DIAS.
- WATT (Donald E. R.) et al. 197-1998 : *Scotichronicon, in Latin and English, by Walter Bower*, Aberdeen, Aberdeen University Press.
- WILLIAMS (Ifor) – WILLIAMS (John L.) 1939 : *Gwaith Guto'r Glyn*, Cardiff, University of Wales Press.
- WINDISCH (Ernst) 1884 : « Táin bó Regamna », in Ernst WINDISCH et Whitley STOKES, *Irische Texte mit Wörterbuch*, vol. 2, Leipzig, 239-254.
- WINDISCH (Ernst) – STOKES (Whitley) 1880-1909 : *Irische Texte mit Wörterbuch*, 4 vols., Leipzig.
- YOUNGSON (A. J.) 1974 : *Beyond the Highland Line : three journals of travel in eighteenth century Scotland*, Londres, Collins.

### **Sources judéo-chrétiennes :**

BOLLAND (Dom Jean) et al. 1643-1925 : *Acta Sanctorum*, 68 vols., Bruxelles-Anvers, Société des Bollandistes.

- BORIUS (René) 1965 : *Constance de Lyon : Vie de saint Germain d'Auxerre*, Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes.
- BOTTE (Dom Bernard) 1961 : *Ambroise de Milan. Des sacrements, des mystères*, Paris, Éditions du Cerf.
- BYRON (John) 2011 : *Cain and Abel in Text and Tradition : Jewish and Christian Interpretations of the First Sibling Rivalry*, Leyde, Brill.
- CAQUOT (André) 1987 : « I Hénoch », in André DUPONT-SOMMER et M PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 465-625.
- CHARLES (Robert H.) 1913 : *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press
- \_, 1971 : *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, Jerusalem , Maqor.
- CHITTENDEN (John) 1982 : *Donatus Ortigraphus : Ars grammatica*, Turnhout, Brepols, CCSL.
- ELLIOTT (James K.) 1999 : *The Apocryphal New Testament : a collection of apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford, Clarendon Press.
- EPSTEIN (Isidore) 1983-1990 : *Hebrew-english edition of the Babylonian Talmud*, 30 vols., Londres, Soncino Press.
- GORI (Franco) *et al.* 2001-2005 : *Augustin. Enarratio in Psalmos*, Turnhout, Brepols, CCSL.
- HARRINGTON (Daniel J.) *et al.* 1976 : *Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques*, Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes.
- HELM (Rudolf) 1984 : *Eusebius Werke. Siebenter Band. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, 3, Berlin, Akademie-Verlag.
- HOLTZ (Ludovicus) 1977 : *Murethach (Muridac) : In Donati Artem Maiorem*, Turnhout, Brepols, CCSL.
- KOEBERLIN (Karl) 1891 : *Eine würzburger Evangelienhandschrift*, Augsburg, Druck von P. J. Pfeiffer.
- LAGARDE (Paul de) *et al.* 1959 : *Jérôme de Stridon, Liber interpretationis nominum hebraicorum*, Turnhout, Brepols, CCSL.
- LINDSAY (Wallace M.) 1911 : *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, Oxford, Clarendon Press.
- LÖFSTEDT (Bengt) 1977 : *Ars Laureshamensis : Exposition in Donatum maiorem*, Turnhout Brepols, CCSL.

- MACGINTY (Gerard) 2000 : *Pauca problesmata de enigmatibus ex tomis canonicis. Praefatio- De Pentateucho Moysi*, CCCM CLXXII, Turnhout, Brepols, CCSL.
- MESNEL (Jean-Baptiste) 1914-1918 : *Les saints du diocèse d'Évreux*, Évreux.
- MEYER (Paul) 1879 : *La Vie latine de saint Honorat et Raimon Féraut, Romania*, VIII, 481-508.
- MIGNE (Jacques-Paul) *et al.* 1844- : *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Paris.
- MINIO-PALUELLO (L.) 1961 : *Aristoteles latinus I, 1-5. Categoriae vel praedicamenta*, Leyde, Brill.
- PETSCHENIG (Michael) – PICHERY (Eugène) 2009 : *Jean Cassien. Conférences*, 2 vols, Paris, Éditions du Cerf.
- PIGEON (Émile-Auguste) 1892-1898 : *Vie des saints du diocèse de Coutances et Avranches*, 2 vols., Avranches, A. Perrin.
- SMITH (William) – WACE (Henry) 1877-1887 : *Dictionary of Christian Biography*, 4 vols., Londres, J. Murray.
- THACKERAY (Henry St.-J.) 1930 : *Josephus. Jewish antiquities*, 9 vols, Cambridge – Londres, Harvard university press.
- TOLKIEHN (Joannes) 1928 : *Clemens Scottus, Ars Grammatica*, Leipzig, *Philologus*, Supplement-band XX, Heft III.
- VAILLANT (André) – PHILONENKO (Marc) 1987 : « Le Livre des Secrets d'Hénoch », in André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1165-1223.
- Sources anglo-saxones :**
- CREPIN (André) *et al.* (2005) : *Bède le Vénérable. Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Paris, Le Cerf.
- DENHOLM-YOUNG (Noël) 1957 : *Vita Edwardi Secundi. The Life of Edward the Second. By the So-called Monk of Malmesbury*, Londres, Thomas Nelson and Sons.
- GIBSON (Edmund) 1695 : *Camden's Britannia*, Londres, F. Collins.
- GREENWAY (Diana E.) 1996 : *Henry, Archdeacon of Huntingdon. Historia Anglorum : The History of the English People*, Oxford, Clarendon Press.
- KLAEBER (Frederick) 1922 : *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Lexington, D.C. Heath & Company.
- KRISHNA (Valerie) 1983 : *The Alliterative Morte Arthure : A New Verse Translation*, Lanham-Londres New York, University Press of America.

MORRISSON (John) 1809 : *The Chronicle of Ireland. Collected by Meredith Hanmer*, Londres.

RENWICK (William L.) 1970 : *A view of the present state of Ireland by Edmund Spenser*, Oxford, Clarendon Press.

RILEY (Henry T.) 1876 : *Thomas Walsingham. Ypodigma Neustriae*. Londres, Longman.

SNOW (Vernon F.) 1965 : *Holinshed's Chronicles of England, Scotland, and Ireland*, New York, AMS Press.

SPEED (John) 1611 : *The theatre of the Empire of Great Britain*, Londres.

STUBBS (William) 1876: *The Historical Works of Master Ralph De Diceto, Dean of London*, 2 vols., Londres.

VOSSSEN (A. F.) 1963 : *Edmund Campion. Two Bokes of the Histories of Ireland*, Nimègue, Katholieke Universiteit te Nijmegen.

### **Sources romanes :**

BRASSEUR (Annette) 1989 : *Jehan Bodel. La chanson des Saisnes*, 2 vols., Genève, Librairie Droz.

CAROZZI (Claude) - TAVIANI-CAROZZI (Hughette) 1999 : *La fin des Temps : Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion.

DUFOURNET (Jean) 1997 : *Chrétien de Troyes. Perceval ou le conte du Graal*, Paris, Flammarion.

FORTIA D'URBAN (Agricole J.) 1826-1836 : *L'Histoire du Hainaut de Jacques de Guyse*, 21 vols.,

Sautelet.

FRIEDWAGNER (Mathias) 1897 : *Meraugis de Portlesgues*, Halle, Niemeyer.

HILKA (Alfons) 1932 : *Florimont : Ein altfranzösischer Abenteuerroman*, Göttingen, Niemeyer.

FREIRE-NUNES (Irène) 2001 : « Les premiers faits du roi Arthur: L'Histoire de Grisandole », in Daniel POIRION *et al.*, *Le livre du Graal. I: Joseph d'Armathie, Merlin, Les premiers faits du roi Arthur*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1226-1253.

KRUSCH (Bruno) 1888 : « Fredegarii chronicae », in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum merovingicarum*, II, Hanovre, Hahn, 1-193.

MOIGNET (Gérard) 1969 : *La Chanson de Roland*, Paris, Bordas, 2<sup>e</sup> éd.

ROACH (William) 1941 : *The Didot Perceval according to the Manuscripts of Modena and Paris*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

TROTIN (Jean) 1974 : *Guillaume d'Angleterre*, Paris, Honoré Champion.



VAN DUZER (Chet) 2008 : « The Voyage Trezenzonio to the Great Island of the Solstice », *Folklore*, CXIX, 335-345.

**Sources grecques :**

ASTBURY BRUNT (PETER) 1976-1983 : *Arrien. Anabasis Alexandri*, 2 vols., Cambridge – Londres, Harvard university press – Heinemann, Loeb classical library.

BERARD (Victor) 1953-1956 : *Homère. Odyssée*, Paris, CUF, 5<sup>e</sup> éd.

BIRAUD (MICHÈLE) *et al.* 2008 : *Parthénios de Nicée. Passions d'amour*, Grenoble, Jérôme Millon.

BOWEN (Anthony) 1992 : *Plutarque. The malice of Herodotus*, Warminster, Aris & Philips.

BREMOND (Émile) – MATHIEU (Georges) 1938 : *Isocrate. Discours, tome II, Plataïques, A Nicoclès, Nicoclès, Evagoras, Archidamos*, Paris, CUF.

CAMPBELL (D. A.) 1991 : *Greek Lyric Poetry : Volume III. Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others*, Cambridge, Harvard university press, Loeb classical library.

CARRIÈRE (Jean-Claude) – MASSONIE (Bernard) 1991 : *La Bibliothèque d'Apollodore*, Besançon Paris, Université de Besançon – Les Belles Lettres.

CARY (EARNEST) – SPELMAN (Edward) 1943-1962 : *The Roman antiquities of Dionysius Halicarnassus*, 7 vols., Cambridge, Harvard university press, Loeb classical library.

CHAMBRY (Émile) – DIES (Auguste) 1933-1943 : *Platon. La République*, 3 vols, Paris, CUF.

CHANTRAINE (Pierre) 1968-1970 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2 vols., Paris, Klincksieck.

CROISET (Alfred) – MOREL (Pierre-Marie) 1997 : *Platon. Protagoras*, Paris, CUF.

CURTIS (Paul) : *Stesichoro's « Geryoneis »*, Leyde, Brill.

DAVIES (Malcolm) 1993 : *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

DINDORF (Wilhelm) – MAASS (Ernst) 1875-1888 : *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, 6 vols., Oxford, Clarendon press.

DRACHMANN (Anders B.) 1997 : *Scholia vetera in Pindari carmina*, 3 vols., Stuttgart, B. G. Teubner, 2<sup>e</sup> tirage.

FLACELIÈRE (Robert) *et al.* 1968 : *Plutarque. Vies*, tomes III-IV, Paris, CUF.

\_, 1993 : *Plutarque. Vies*, tomes I-II, Paris, 3<sup>e</sup> tirage.

FOWLER (H. G.) – FOWLER (F. G.) 1905 : *The Works of Lucian*, 8 vols., Oxford, Clarendon press.

- HUMBERT (Jean) 1976 : *Homère. Hymnes*, Paris, CUF, 6<sup>e</sup> tirage.
- IRIGOIN (Jean) *et al.* 1993 : *Bacchylide. Dithyrambes - Epinicies - Fragments*, Paris, CUF.
- JACOBY (Felix) *et al.* 1923 – : *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 16 vols., Berlin *et al.*, Weidmann *et al.*
- JONES (Horace L.) – SITLINGTON STERRETT (John R.) 1917-1932 : *The Geography of Strabo*, 8 vols., Londres – New York, Heinemann – G. P. Putnam's sons, Loeb classical library.
- LEGRAND (Phillippe-Ernest) 1955-1968 : *Hérodote. Histoires*, Paris, CUF.
- MAIR (Alexander W.) 1928 : *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, Londres – New York, Heinemann – G. Putnam's sons, Loeb classical library.
- MAZON (Paul) 1984 : *Eschyle. Les Suppliantes ; Les Perses ; Les Sept contre Thèbes ; Prométhée enchaîné*, Paris CUF.
- \_, 1993 : *Hésiode. Théogonie - Les travaux et les jours - Le bouclier*, Paris, CUF, 14<sup>e</sup> tirage.
- MAZON (PAUL) *et al.* 1961-1967 : *Homère. Iliade*, 4 vols., Paris, CUF.
- MERKELBACH (Reinhold) – WEST (Martin L.) 1967: *Fragmenta Hesiodica*, Oxford, Oxford university press.
- MÜLLER (Carl) 1974 : *Geographi graeci minores, tome II*, Hidelshheim, Georg Olms Verlag, 2<sup>e</sup> tirage.
- OLDFATHER (CHARLES H.) *et al.* 1946-1967 : *Diodorus Siculus. The Library of History*, 12 vols., Cambridge, Harvard university press, Loeb classical library.
- PAGE (Denys) 1962 : *Poetae Melici graeci*, Oxford, Clarendon Press.
- PEDECH (Paul) *et al.* 1969-1995 : *Polybe. Histoires*, 10 vols., Paris, CUF.
- PONTANI (Fillippomaria) 2007-2010 : *Scholia graeca in Oddyseam*, 2 vols. Rome, Edizioni di storia e letteratura.
- PUECH (Aimé) 1967 : *Pindare. Odes*, Paris, 4 vols., CUF, 2<sup>e</sup> tirage.
- RADT (Stefan) 1985 : *Tragicorum graecorum fragmenta, Vol. 3 : Aeschylus*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht.
- REINACH (Théodore) – PUECH (Aimé) 1937 : *Alcée. Sappho*. Paris, CUF.
- RICARD (Dominique) 1844 : *Oeuvres morales de Plutarque*, Paris, Lefèvre.
- RIVAUD (Albert) 1985 : *Platon. Timée, Critias*, Paris, CUF, 4<sup>e</sup> éd.
- ROQUES (Denis) – AUBERGER (Janick) 2015 : *Procopé de Césarée. Histoire des Goths*, Paris, Les Belles Lettres, collection La Roue à Livres.

VIAN (Francis) 1976-2006 : *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, 19 vols, Paris, CUF.

VIAN (Francis) – DELAGE (Émile) 1976 – 1980 : *Apollonios de Rhodes. Argonautiques*, 2 vols., Paris, CUF.

WYCHERLEY (Richard E.) 1933-1955 : *Pausanias. Description of Greece*, 5 vols., Cambridge, Harvard university press, Loeb classical library.

SCHWARTZ (Eduard) 1887-1891 : *Scholia in Euripidem*, 2 vols., Berlin, Georgi Reimer.

ZWICKER (Ioannes) 1934-1936 : *Fontes historiae religionis celticae*, Beroline, De Gruyter.

### **Sources latines :**

AGNANT (A.) 1847 : *Solin. Polyhistor*, Paris, Panckoucke.

ARNAUD-LINDET (Marie-Pierre) 1991 : *Orose. Histoire*, Paris, CUF.

BARDON (Henry) 1948-1961 : *Quinte-Curce. Histoires*, 2 vols., Paris, CUF.

BAYET (Jean) *et al.* 1940-1984 : *Tite-Live. Histoire romaine*, 34 vols., Paris, CUF.

BORIAUD (JEAN-YVES) 1997 : *Hygin. Fables*, Paris, CUF.

COLLART (Jean) 1954: *Varron. La langue latine. Livre V*, Paris, CUF.

COMBES (Robert) 1995-1997 : *Valère Maxime. Faits et dits mémorables*, 2 vols, Paris, CUF.

CONSTANS (Léopold A.) 1967 : *César. Guerre des Gaules*, Paris, CUF, 2<sup>e</sup> éd.

DE LABRIOLLE (Pierre) *et al.* 1996 : *Juvénal. Satires*, Paris, CUF.

DE SAINT-DENIS (E.) 1926 : *Virgile. Géorgiques*, Paris, CUF.

\_, 1942 : *Virgile. Bucoliques*, Paris, CUF.

DUFF (J. D.) 1962 : *Lucan. The Civil War (Pharsalia)*, Cambridge, Harvard university press, Loeb classical library.

ERNOUT (A.) *et al.* 1951-2008 : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle*, 37 vols., Paris, CUF.

FONTAINE (Jacques) *et al.* 1968-1999 : *Ammien Marcellin. Histoires. Livres XIV-XXXI*, 6 vols., Paris, CUF.

FREYBURGER (Gérard) – SCHEID (John) 1992 : *Cicéron. De la divination*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection La Roue à Livres*).

GUITTARD (Charles) 1997 : *Macrobe. Saturnales. Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection La Roue à Livres*).

JAL (Paul) 1967 : *Florus. Œuvres*, Paris, CUF.

LAFAYE (G.) 1925-1930 : *Ovide. Les Métamorphoses*, 3 vols., Paris, CUF

LE BOEUFFLE (A.) 1983 : *Hygin. L'Astronomie*, Paris, CUF.

LE BONNIEC (H.) 1990 : *Ovide. Fastes*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection La Roue à Livres*).

LINDSAY (Wallace) 1913 : *Sexti Pompei Festi de Verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Lipsiae, B. G. Teubner.

MARTIN (Paul M.) 2016 : Pseudo-Aurélius Vicor. Les hommes illustres de la ville de Rome, Paris, CUF.

MEHEUST (J.) 1971 : *Stace. Achilléide*, Paris, CUF.

MONAT (P.) 1992-1997 : *Firmicus Maternus. Mathesis*, 3 vols., Paris, CUF.

PERRET (Jacques) 1936-1977 : Virgile. *Énéide*, 3 vols., Paris, CUF.

SILBERMAN (Alain) 1988 : *Pomponius Mela. Chorographie*, Paris, CUF.

THILO (Georg) – HAGEN (Hermann) 1878-1902 : *Servianorum in Vergili Carmina Commentariorum*, Leipzig, Editio Harvardiana.

VIARRE (Simone) 2005 : *Propertius. Élégies*, Paris, CUF.

ZORZETTI (Nervio) – BERLIOZ (Jacques) 1995 : *Le Premier mythographe du Vatican*, Paris, CUF.

### **Sources indiennes :**

AUFRECHT (Theodor) 1877 : *Die Hymnen des Rigveda*, Berlin, Ferd-Dümmler's Verlagsbuchhandlung.

BANDHAKAR ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE BOARD OF SCHOLARS 1919-1966 : *Critical Edition of the Mahābhārata*, 19 vols., Poona, Bandhakar Oriental Research Institute.

BIARDEAU (Madeleine) 1999 : *Le Rāmāyana de Vālmīki*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

DESHPANDE (N. A.) 1988-1992 : *The Padma Purāṇa*, 10 vols., Delhi, Motilal Banarsidass.

KANE (Pandurang V.) 1968-1975 : *History of Dharmasāstra*, 5 vols., Poona, Bhandakar Oriental Research Institute.

MOTILAL BANARSIDASS BOARD OF SCHOLARS 1985-1986 : *The Brahmā Purāṇa*, 4 vols., Delhi, Motilal Banarsidass.

KENNEDY (Vans) 1831 : *Researches in the Nature and Affinities of Ancient and Hindu Mythology*, Londres, Longman, Rees, Orme, Brown, and Green.

OLIVELLE (Patrick) 2004 : *Manu's Code of Law : A Critical Edition and Translation of the Mānava Dharmasāstra*, Oxford, Oxford university press.

ROTH (RUDOLF VON) –WHITNEY (William D.) 1856 : *Atharvavedasamhita*, Berlin, Duemmler.

SHASTRI (J. L.) 1973 : *Brahmavaivarta Purāṇa*, Delhi.

SINGH (Nag) 1983 : *Matsyamahāpurāṇa*, 2 vols, Delhi, Nag publishers.

TAGARE (G. V.) 2007 : *The Skanda-Purana*, 23 vols., Delhi, Motilal Banarsidass.

THIBAUT (Georges) 1890 : « Vedānta-Sūtra », in Max MÜLLER (dir.), *The Vedānta-Sūtra with the commentary by Sankarākārya (Sacred Books of the East, vol. 34)*, Oxford, Oxford university press.

VARENNE (Jean) 1982 : *Cosmogonies Védiques*, Paris, Les Belles Lettres.

WEBER (Albrecht) 1964 : *The Śatapatha Brāhmaṇ*, Varanasi, 2<sup>e</sup> éd.

ZAEHNER (Robert C.) 1969 : *The Bagavad-Gītā*, Oxford, Oxford university press.

### **Sources iraniennes :**

DARMESTER (James) 1880 : « The Vendidad », in Max MÜLLER (dir.), *The Zend-Avesta, Part I (Sacred Books of the East, vol. 4)*, Oxford, Oxford university press.

\_, 1882 : « The Yasts », in Max MÜLLER (dir.), *The Zend-Avesta. Part II : The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis (Sacred Books of the East, vol. 23)*, Oxford, Oxford university press.

HEYWORTH MILLS (Lawrence) 1887 : « *The Yasna* », in Max MÜLLER (dir.), *The Zend-Avesta III : The Yasna, Visparad, Âfrînagân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments (Sacred Books of the East, vol. 31)*, Oxford, Oxford university press.

MOHL (Jules) 1871 : *Le livre des rois par Abou'lkasim Firdousi*, Paris, Imprimerie nationale.

MOLE (Marijan) 1967 : *La légende de Zoroastre*, Paris (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes III).

WEST (William E.) 1880 : « The Yasts », in Max MÜLLER (dir.), *The Bundahish, apud Pahlavi Texts (Sacred Books of the East, vol. 5)*, Oxford, Oxford university press.

### **Sources arméniennes :**

FEYDIT (Frédéric) – ORBÉLI (Joseph) 1964 : *David de Sassoun. Epopée en vers*, Paris, Gallimard.

MAHÉ (Annie) – MAHÉ (Jean-Pierre) 1993 : *Moïse de Khorène. Histoire de l'Arménie*, Paris, Gallimard.

### **Sources germano-scandinaves :**

BOYER (Régis) 1992 : *L'Edda poétique*, Paris, Fayard.

DILLMANN (François-Xavier) 1991 : *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturlusson*, Paris, Gallimard.

FAULKES (Anthony) 1987 : *Snorri Sturluson. Edda*, Londres, Dent.

KRATZ (Dennis M.) 1984 : *Waltharius and Ruodlieb*, New York & Londres, Garland Publications.

SIMEK (Rudolf) 1996 : *Dictionnaire de la mythologie germano-scandinave*, 2 vols., Paris, Édition du Porte-Glaive.

TROADEC (Jean-Pierre) – DILLMANN (François-Xavier) 1995 : *La Geste des Danois par Saxo Grammaticus, livres I-IX*, Paris, Gallimard.

### **Sources slaves :**

IVANOV (Jordan) 1976 : *Livres & légendes bogomiles (aux sources du catharisme)*, Paris, Maisonneuve et Larose.

IVANOV (Viatceslav) – TOPOROV (Vladimir) 1970 : « Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le dragon : reconstitution et schéma », in Jean POUILLON et Pierre MARANDA (dir.), *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire*, La Haye, Mouton, vol. II, 1180-1205.

LAJOYE (Patrice) – LAJOYE (Viktorya) 2016 : *Sadko et autres chants mythologiques des slaves de l'Est (Biélorussie-Russie-Ukraine)*, Lisieux, Lingva.

### **Source hittite :**

BECKMAN (Gary) 1982 : « The Anatolian Myth of Illuyanka », *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, XIV, 11-25.

### **Études :**

AHYAN (Stépan) 1998 : « Indo-European Mythical Theme of the Final Battle in the 'History of the Armenians' by Movses Khorenatsi », *JIES*, XXVI, 447-458.

\_, 2000 : « A New Mythical Theme in the Saga of Hervör and King Heidrekr and the Armenian "Epic of Sasoon" », *JIES*, XXVIII, 373-384.

AITCHISON (Nicholas B.) 1994 : « Kingship, society, and sacrality: rank, power, and ideology in early medieval Ireland », *Traditio*, XLIX, 45-75.

\_, 1996 : « Votive deposition in Iron Age Ireland: an early medieval account », *Emania*, XV, 67-75.

- ALBERRO RODRÍGUEZ (Manuel) 2009 : « Milesians and Alans in the northwest of the Iberian Peninsula and the mythical invasion of Ireland », *PHCC*, XXIII, 1-20.
- ALLEN (Nicholas J.) 1987 : « The ideology of the Indo-Europeans: Dumézil's theory and the idea of a fourth function » *International Journal of Moral and Social Studies*, II, 23-39.
- \_, 1991 : « Some gods of pre-Islamic Nuristan », *RHR*, CCVIII, 141-168.
- \_, 1996 : « Romulus and the fourth function », in Edgar C. POLOME (dir.) *Indo-European religion after Dumézil*, Washington, Institute for the Study of Man, JIES Monograph Series n°16, 13-36.
- \_, 1999 : « Hinduism, structuralism and Dumézil », in Edgar C. POLOME (dir.) *Miscellanea Indo-Europea*, Washington, Institute for the study of Man, JIES Monograph Series n°33, 241-260.
- \_, 2000a : « Cúchulainn's women and some Indo-European comparisons », *Emania*, XVIII, 57-64.
- \_, 2000b : « Imra, pentads and catastrophes », *Ollodagos*, XIV, 278-308.
- \_, 2005a : « The articulation of time : some Indo-European comparisons », *Cosmos*, XVII, 163-178.
- \_, 2005b : « Romulus et Bhishma : structures entrecroisées », *Anthropologie et sociétés*, XXIX, 21-44.
- \_, 2005c : « Asceticism in some Indo-European traditions », *Studia Indo-Europæa*, II, 37-51.
- \_, 2005d : « Thomas McEville: the missing dimension », *International Journal of Hindu Studies*, IX, 59-75.
- \_, 2007 : « The Heimdall-Dyu comparison revisited », *JIES*, XXXV, 233-247.
- \_, 2009 : « Early Rome and Indo-European comparison: Dominique Briquel on two crises », *JIES*, XXXVII, 489-508.
- \_, 2012 : « Idéologie indo-européenne et conflits des chefs dans le *Mahābhārata* », in Hélène MÉNARD *et al.* (dir.), *La pomme d'Éris, Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, 187-200.
- \_, 2014 : « Heroes and pentads; or how Indo-European is Greek epic? », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, LVII, 1-19.
- \_, 2015 : « Cyavana Helps Ásvins, Prometheus Helps Humans : a Myth about Sacrifice », *Comparative Mythology*, I, 13-22 (url : <http://compmyth.org/journal/> ISSN 2409-9899).
- ALLEN (Nicholas J.) – WOODARD (Roger D.) 2013 : « Hermes and Ghandarvas », *NMC*, I, url : <http://nouvellemythologiecomparee.hautetfort.com/media/01/00/3717306063.pdf>

- ANDERSON (Marjorie O.) 1980 : *Kings and kingship in early Scotland*, Edimbourg, Scottish Academic Press, 2<sup>e</sup> éd.
- ARBOIS DE JUBAINVILLE (Henri, d') 1883 : *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande : précédé d'une étude sur les manuscrits en langue irlandaise conservés dans les Iles Britanniques et sur le continent*, Paris, Thorin.
- \_, 1884 : *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, Thorin et Fontemoing.
- \_, 1886 : « La procédure de jeûne en Irlande », *RC*, VII, 245-249.
- ARCHAN (Christophe) 2007 : *Les chemins du jugement. Procédure et science du droit dans l'Irlande médiévale*, Paris, De Boccard.
- \_, 2011 : « Amairgin et ses héritiers: les poètes-juges de l'ancienne Irlande », in Andréas HELMIS *et al.* (dir.), *Vertiges du droit : Mélanges franco-helléniques à la mémoire de Jacques Phytillis*, Paris, L'Harmattan.
- ARTHURS (John B.) 1952-1953 : « Macha and Armagh », *Bulletin of the Ulster Place-Names Society*, I, 25-44.
- BANKS (Mary M.) 1938 : « Na Tri Mairt, the Three Marts and the Man with the Withy », *ÉC*, III, 131-143.
- BARBIERI (François P.) 1983-1984 : « Le dieu scandinave Váli », *Ogam-Études indo-européennes*, XXXV-XXXVI, 81-87.
- BARTRUM (Peter C.) 1968-1970 : « Was There a British *Book of Conquests* », *BBCS*, XVIII, 229-252.
- BATS (Michel) 2004 : « Les graffites sur céramique aux sources de l'écriture en Gaule méridionale (II<sup>e</sup> – I<sup>e</sup> s. av. J. C.) », *Gallia*, LXI, 7-20.
- BAUMGARTEN (Rolf) 1984 : « The geographical orientation of Ireland in Isidore and Orosius », *Peritia*, III, 189-203.
- BECK (Noémie) 2012 : « Les cheveux de la Morrígain », *ÉC*, XXXVIII, 229-257.
- BELTRÁN LLORIS (Francisco) 2002 : « Les dieux des Celtibères orientaux et les inscriptions », in Charles Marie TERNES et Hartmut ZINSER (dir.), *Dieux des Celtes. Götter der Kelten. Gods of the Celts*, Luxembourg, Études luxembourgeoises d'histoire et de science des religions, 39-67.
- BENVENISTE (Emile) 1969 : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Paris, Les Éditions de Minuit.
- BENVENISTE (Emile) – RENOU (Louis) 1934 : *Vr̥tra et vr̥thragna : étude de mythologie indo-iraniennne*, Paris, Imprimerie Nationale.



- BERNHARDT-HOUSE (Philip A.) 2012 : « Divine deformity: the Plinian races (via Isidore of Seville) in Irish mythology », *SCF*, IX, 5-11.
- BHREATHNACH (Edel) 1996 : « *Temoria: caput Scotorum?* », *Ériu*, XLVII, 37-45.
- BIARDEAU (Madeleine) 1981 : *Études de mythologies hindous, tome I : Cosmogonies purāniques*, Paris-Pondichéry, Ecole française d'Extrême-Orient.
- Études de mythologies hindous, tome II : bhakti et avatāra*, Paris-Pondichéry, Ecole française d'Extrême-Orient.
- BINCHY (Daniel A.) 1958a : « The date and the provenance of *Uraicecht Brecc* », *Ériu*, XVIII, 44-54.
- \_, 1958b : « Fair of Tailitu and the Feast of Tara », *Ériu*, XVIII, 113-138.
- \_, 1961 : « The background of early Irish literature », *SH*, I, 7-18.
- \_, 1982 : « A pre-Christian survival in mediaeval Irish hagiography », in Dorothy Whitelock *et al.* (dir.), *Ireland in early medieval Europe: studies in memory of Kathleen Hughes*, Cambridge, Cambridge University Press, 165–178.
- BISAGNI (Jacopo) 2011 : « A note on the end of the world: Tírechán's *dies erdathe* », *ZCP*, LVIII, 9-18.
- \_, 2012 : « *Leprechaun: a new etymology* », *CMCS*, LXIV, 47-84.
- BLAIVE (Frédéric) 2005 : « Fébruus et Dispater », *Ollodagos*, XIX, 141-154.
- BLAŽEK (Václav) 2006 : « Celtic-Slavic parallels in mythology and sacral lexicon », in Maxim FOMIN et Séamus MAC MATHÚNA (dir.), *Studia Celto-Slavica 1. Parallels between Celtic and Slavic: proceedings of the First International Colloquium of Societas Celto-Slavica held at the University of Ulster, Coleraine, 19–21 June 2005*. Coleraine, The Stationery Office, 75-85.
- BLOOMFIELD (Maurice) 1893 : « The Story of Indra and Namuci », *Journal of the American Oriental Society*, 143-163.
- BLUSTEIN (Rebecca) 2007 : « Poets and pillars in *Cath Maige Tuired* », in Joseph Falagy Nagy (dir.), *Myth in Celtic literatures*, Dublin, Four Courts Press, 22-38.
- BONDARENKO (Grigory) 2014 : *Studies in Irish mythology*, Berlin, Curach-Bhán.
- BORSJE (Jacqueline) 1999 : « Omens, ordeals and oracles: on demons and weapons in early Irish texts », *Peritia*, XIII, 224-248.
- BRAY (Daniel) 2000 : « The End of Mythology : Hesiod's 'Theogony' and the Indo-European Myth of the Final Battle », *JIES*, XXVIII, 359-371.
- BREATNACH (Liam) 2005 : *A companion to the Corpus iuris Hibernici*, Dublin, DIAS.
- BRIGGS (Katharine M.) 1976 : *An Encyclopedia of Fairies : Hobgoblins, Brownies, Bogies, and Other Supernatural Creatures*, New York, Pantheon Books.

BRIQUEL (Dominique) 1978 : « *Mahābhārata*, Crépuscule des dieux et mythe de Prométhée », *RHR*, CXCIII, 165-185.

\_, 1983-1984 : « Les adversaires de Zeus : Titans, Géants, Typhée, Prométhée », *Ogam-Études indo-européennes*, XXXV-XXXVI, 43-56.

\_, 1997 : *Le Regard des autres : les origines de Rome vues par ses ennemis : début du IV<sup>e</sup> siècle-début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris-Besançon, CUF-Faculté des Lettres (*Institut des sciences et techniques de l'Antiquité, Histoire ancienne* n°158).

\_, 2007 : *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles (Collection Latomus, n° 308).

\_, 2009 : « Les rois de Rome selon Georges Dumézil : corrections et compléments », in François DELPECH et Marco V. GARCIA QUINTELA, *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986) – Veinte años después de Georges Dumézil (1898-1986)*, Budapest, *Archaeolingua*, 21-44.

BRENNEMAN (Walter J. Jr.) 1989 : « Serpents, Cows, and Ladies : Contrasting Symbolism in Irish and Indo-European Cattle-Raiding Myths », *History of Religions*, XXVIII, 340-354.

BROUN (Dauvit) 1999 : *The Irish identity and the kingdom of the Scots in the twelfth and thirteenth centuries*, Woodbridge, Boydell Press.

BROWN (Arthur C. L.) 1901 : « Barintus », *RC*, XXII, 339-344.

BRUGGER (Ernst) 1903-1909 : « L'enserrement de Merlin », *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur*, XXIX, 53-160, XXX, 169-239, XXXI, 239-289, XXXIII, 145-194, XXXV, 1-55.

BYRNE (Francis J.) 1971 : « Tribes and tribalism in early Ireland », *Ériu*, XXII, 128-166.

\_, 1974 : « *Senchas*: the nature of Gaelic historical tradition », *HS*, IX, 137-159.

\_, 2001 : *Irish kings and high-kings*, Dublin, Four Courts Press, 2<sup>e</sup> éd.

CAMPANILE (Enrico) 1985 : « *Old Irish Boand* », *JIES*, XIII, 477-479.

CAREY (John) 1981 : « The name *Tuatha Dé Danann* », *Éigse*, XVIII, 291-294.

\_, 1982a : « Where is Hell », *Béaloides*, L, 42-43.

\_, 1982b : « The location of the Otherworld in the Irish tradition », *Éigse*, XIX:1, 36-43.

\_, 1983a : « Notes on the Irish war-goddess », *Éigse*, XIX:2, 263-275.

\_, 1983b : « Irish parallels to the myth of Odin's eye », *Folklore*, XCIV, 214-218.

\_, 1984b : « Suibne Geilt and Tuán mac Cairill », *Éigse*, XX, 93-105.

\_, 1984c : « Nodons in Britain and Ireland », *ZCP*, XL, 1-22.

\_, 1986 : « Time, space, and the Otherworld », *PHCC*, VII, 1-27.

\_, 1987a : « The Irish vision of the Chinese », *Ériu*, XXXVIII, 73-79.

- \_, 1987b : « Origin and development of the Cesair legend », *Éigse*, XXII, 37-48.
- \_, 1988 : « *Fir Bolg*: a native etymology revisited », *CMCS*, XVI, 77-83.
- \_, 1989-1990 : « Myth and Mythography in *Cath Maige Tuired* », *SC*, XXIV-XXV, 53-69.
- \_, 1990a : « The two laws in Dubthach's judgment », *CMCS*, XIX, 1-18.
- \_, 1990b : « The ancestry of Fénius Farsaid », *Celtica*, XXI, 104-112.
- \_, 1991-1992 : « A British Myth of Origins ? », *History of Religions*, XXXI : 24-38.
- \_, 1993 : *A new introduction to Lebor gabála Éirenn, the Book of the Taking of Ireland, edited and translated by R. A. Stewart MACALISTER*, Londres (ITS subsidiary series I).
- \_, 1992a : « The testimony of the dead », *Éigse*, XXVI, 1-12.
- \_, 1995a : « On the interrelationships of some *Cín Dromma Snechtai* texts », *Ériu*, XLVI, 71-92.
- \_, 1995b : « Native elements in Irish pseudohistory », in Doris EDEL (dir.), *Cultural Identity and Cultural Integration. Ireland and Europe in the Early Middle Ages*, Dublin, Four Court Press, 45-60.
- \_, 1996 : « Saint Patrick, the druids, and the end of the world », *History of Religions*, XXXVI, 42-53.
- \_, 1999a : *A single ray of the sun: religious speculation in early Ireland*, Andover – Aberystwyth, Celtic studies publications.
- \_, 1999b : « Varia: I. *Ferp Cluche* », *Ériu*, L, 165-168.
- \_, 2002b : « Werewolf in medieval Ireland », *CMCS*, XLIV, 37-72.
- \_, 2005 : « *Lebor gabála* and the legendary history of Ireland », in Helen FULTON (dir.), *Medieval Celtic literature and society*, Dublin, Four Courts Press, 32-48.
- \_, 2006 : « Russia, cradle of the Gael », in Maxim FOMIN et Séamus MAC MATHÚNA (dir.), *Studia Celto-Slavica 1. Parallels between Celtic and Slavic: proceedings of the First International Colloquium of Societas Celto-Slavica held at the University of Ulster, Coleraine, 19–21 June 2005*. Coleraine, The Stationery Office, 149-161.
- \_, 2007 : « *In tenga bithnua* and the days of Creation », *Apocrypha*, XVIII, 231-246.
- \_, 2010 : « Donn, Amairgin, Íth and the prehistory of Irish pseudohistory », *JIES*, XXXVIII, 319-341.
- \_, 2015 : « In Search of Mael Muru Othna », in Emer PURCELL *et al.* (dir.), *Clerics, Kings and Vikings: Essays on Medieval Ireland in Honour of Donnchadh O Corrain*. Dublin, Four Courts Press, 429-439.
- CARNEY (James) 1955 : *Studies in Irish Literature and History*, Dublin, DIAS.
- \_, 1963 : « Review of Carl SELMER (ed.), *Navigation sancti Brendani Abbatis* », *Medium Ævum*, XXXII, 37-44.

- \_, 2005 : « Language and literature to 1169 », in Dáibhí Ó CRÓINÍN (dir.), *A new history of Ireland*, vol. 1: *Prehistoric and early Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 451–510.
- CHARLES-EDWARDS (Thomas M.) 1993 : *Early Irish and Welsh kinship*, Oxford, Clarendon Press.
- \_, 2000 : *Early Christian Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_, 2004 : « The making of nations in Britain and Ireland in the early middle ages », in Ralph EVANS (dir.), *Lordship and Learning. Studies in memory of Trevor Aston*, Woodbridge, Boydell Press, 11-38.
- CLANCY (Thomas O.) 1993 : « Fools and adultery in some early Irish texts », *Ériu*, XLIV, 105-124.
- CLARKE (Michael) 2012 : « The lore of the monstrous races in the developing text of the Irish *Sex aetates mundi* », *CMCS*, LXIII, 15-49.
- \_, 2013 : « Linguistic education and literary creativity in medieval Ireland », *Cahiers de l'ILSL*, XXXVIII, 39-71.
- \_, 2015 : « The *Leabhar gabhála* and Carolingian origin legends », in Pádraic MORAN et Immo WARNTJES, *Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship; a Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín*, Turnhout, Brepols, 441-479.
- CLASTRES (Pierre) : *Mythologie des Indiens Chulupi*, Louvain, Peeters.
- COLEMAN (Janet) 1992 : *Ancient and medieval memories : studies in the reconstruction of the past*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONTRENI (John J.) 1989 : « The Egyptian origins of the Irish : two ninth-century notes », in Klaus WITTSTADT (dir.), *St. Killian : 1300 Jahre Martyrium der Frankenapostel*, Würzburg, Bistum Würzburg, 51-54.
- COOMARASWAMY (Ananda K.) 1935 : *The Rig Veda as Land-Nâma-Book*, Londres, Luzac & Company.
- CORMIER (Raymond J.) 1969 : « Early Irish Tradition and the Memory of the Norsemen in the *Wooing of Emer* », *SC*, IX, 65-75.
- CORNELL (T J.) 1995 : *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (C. 1000-264 BC)*, Londres, Psychology Press.
- CROSSLEY-HOLLAND (Peter) 1981 : « The Dagda's Magical Crot : Myth and Music in Ancient Ireland », *MQ*, XXI, 337-391.
- CUNNINGHAM (Bernadette) 2000 : *The world of Geoffrey Keating: history, myth and religion in seventeenth-century Ireland*, Dublin, Four Courts Press.
- CZARNOWSKI (Stefan) 1919 : *Le culte des héros et ses conditions sociales : saint Patrick, héros de l'Irlande*, Paris, F. Alcan.

- DANDEKAR (R. N.) 1945 : « Yama in the Veda », in Devadatta R. BANDHARKAR (dir.), *B. C. Law Commemorative Volume*, I, Calcutta, Indian Research Institute, 194-209.
- DAUZAT (Albert) – ROSTAING (Charles) 1963 : *Dictionnaire étymologique des noms de lieux en France* », Paris, Larousse.
- DE BERNARDO STEMPEL (Patrizia) 1997 : « Spuren gemeinkeltischer Kultur im Wortschatz: 3. Von Göttinnen und Frauen », *ZCP*, XLIX-L, 94-96.
- DE CALLATAÿ (Godefroid) 1996 : *Annus Platonicus : a study of world cycles in Greek, Latin and Arabic sources*, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain.
- DELAMARRE (Xavier) 2008 : « 'ΗΠΙΔΑΝΟΣ, Le 'fleuve de l'ouest' », *ÉC*, XXXVI, 75-77.
- 2009 : « *Iria* (\*Īryā) «l'opulente, la fertile» (Ligurie, Galice, Dalmatie) », *Veleia*, XXVI, 355-358.
- DELPECH (François) 1994-1995 : « La motte de terre : symbole juridique et légendes de fondation, *Ollodagos*, VII, 249-292.
- , 2005 : « Arthur en corbeau. La souveraineté guerrière des Celtes », *Iris*, XXIX, 103-128.
- DEONNA (Waldemar) 1959 : *Un divertissement de table : « À cloche-pied »*, Bruxelles (Collection *Latomus* n°40).
- DE VRIES (Jan) 1963 : *La Religion des Celtes* (traduit de l'allemand par L. Jospin), Paris, Payot (*Keltische Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961).
- DE VRIES (Ranke) 2007 : « The Names of Li Ban », in Joseph Falaky NAGY (dir.), *Myth in Celtic Literatures*, CSANA Yearbook 6, Dublin, Four Courts Press, 39–54.
- DEXTER (Myriam R.) 1990 : « Reflections on the Goddess \*Donu », *MQ*, XXX, 45-58.
- DILLON (Myles) 1945 : « Linguistic borrowing and historical evidence », *Language*, XXI, 12-17.
- , 1947 : « The archaism of Irish tradition », *PBA*, XXXIII, 245-264.
- , 1975 : *Celts and Aryans*, Simla.
- DOHERTY (Charles) 2005 : « Kingship in early Ireland », in Edel BHREATHNACH (éd.), *The kingship and landscape of Tara*, Dublin, Four Courts Press, 3-31.
- DONAHUE (Charles) 1950 : « Grendel and the Clanna Cain », *JCS*, I, 167-175.
- DONIGER (Wendy) 1980 : *The Origin of Evil in Hindu Myths*, Berkeley, University of California Press.
- , 1981 : *Śiva : The Erotic Ascetic*, Oxford, Oxford University Press.
- , 1982 : *Women, Androgyns, and Other Mythical Beasts*, Chicago, University of Chicago Press.

- DORSEY (George A.) 1904 : *Traditions of the Arikara*, Washington D. C., Carnegie Institution of Washington.
- DOWD (Marion) 2015 : *The Archaeology of Caves in Ireland*, Oxford, Oxbow Books.
- DUBUISSON (Daniel) 1986 : *La légende royale en Inde ancienne : Rāmā et le Rāmāyana*, Paris, Economica.
- DUFFY (Seán) 2002 : *Robert the Bruce's Irish Wars : The Invasions of Ireland 1306-1329*, Stroud, Tempus.
- DUMÉZIL (Georges) 1924 : *Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Geuthner, Annales du Musée Guimet.
- \_, 1929 : *Le Problème des centaures*, Paris, Geuthner, Annales du Musée Guimet.
- \_, 1940a : « La tradition druidique et l'écriture : le vivant et le mort », *RHR*, CXXII, 125-133.
- \_, 1940b : *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, PUF, 1<sup>e</sup> éd.
- \_, 1941 : *Jupiter : Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard.
- \_, 1943 : *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, Gallimard.
- \_, 1947 : *Tarpeia*, Paris, Gallimard, 6<sup>e</sup> éd.
- \_, 1948 : *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 2<sup>e</sup> éd.
- \_, 1949 : *Le troisième Souverain : essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation mythique de l'histoire de l'Irlande*, Paris, G. P. Maisonneuve.
- \_, 1954a : « Le trio des Macha », *RHR*, CXLVI, 5-17.
- \_, 1954b : « Meretrices et virgines », *Ogam*, VI, 3-8.
- \_, 1955 : « Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens », *Latomus*, XIV, 173-185.
- \_, 1957 : « Remarques sur les armes des dieux de troisième fonction chez divers peuples indo-européens », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII, 1-10.
- \_, 1958 : *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles (*Collection Latomus* n°31).
- \_, 1968-1973 : *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard.
- \_, 1969 : *Idées romaines*, Paris, Gallimard.
- \_, 1974 : *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2<sup>e</sup> éd.
- \_, 1977 : *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard.
- \_, 1982 : *Apollon sonore et autres essais*, Paris, Gallimard.

- \_, 1983 : *La Courtisane et les seigneurs colorés*, Paris, Gallimard.
- \_, 1985a : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, Gallimard.
- \_, 1985b : *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 2<sup>e</sup> éd.
- \_, 1986 : *Loki*, Paris, Flammarion, 2<sup>e</sup> éd.
- \_, 1992 : *Mythe et dieux des Indo-Européens*, Paris, Flammarion.
- \_; 1994 : *Le roman des jumeaux*, Paris, Gallimard.
- DUMVILLE (David N.) 1975-1976 : « 'Nennius' and the *Historia Brittonum* », *SC*, X-XI, 78-95.
- \_, 1993 : « St. Patrick in the *Historia Brittonum*: three texts », in David N. DUMVILLE *et al.* (dir.), *Saint Patrick A.D. 493-1993*, Woodbridge, Boydell Press, 221-232.
- \_, 2001 : « St. Cathróe of Metz and the hagiography of exoticism », in John CAREY *et al.* (dir.), *Studies in Irish hagiography : saints and scholars*, Dublin, Four Courts Press, 172-188.
- DUPRAZ (Emmanuel) 2015 : « La circumambulation de Lug : *Cath Maige Tuired*, § 129 », in Guillaume OUDAER *et al.* (dir.), *Mélanges en l'honneur de Pierre-Yves Lambert*, 123-132.
- DURKHEIM (Emile) – MAUSS (Marcel) 1903 : « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, VI, 1-72.
- EDEL (Doris) 1983-1984 : « Geoffrey's So-Called Animal Symbolism and Insular Tradition », *SC*, XVIII-XIX, 96-109.
- \_, 2001 : *The Celtic west and Europe : studies in Celtic literature and the early Irish church*, Dublin, Four Courts Press.
- ELIADE (Mircea) 1959 : « Structure et fonction du mythe cosmogonique », in Serge Sauneron *et al.*, *La Naissance du Monde*, Paris, Le Seuil, 469-496.
- \_, 1961 : « Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen », *RHR*, CLX, 157-212.
- ETCHINGHAM (Colmán) 2010 : « Bishops, church and people: how Christian was 'early Christian Ireland'? », *L'irlanda e gli irlandesi nell'alto medioevo: Spoleto, 16-21 aprile 2009*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 325-348.
- ETTLINGER (Ellen) 1952-1954 : « The association of burials with popular assemblies, fairs and races in ancient Ireland », *ÉC*, VI, 30-61.
- FERGUSON (William) 1998 : *The identity of the Scottish nation*, Edimbourg, Edinburgh University Press.
- FITZPATRICK (Elizabeth) 2004 : *Royal inauguration in Gaelic Ireland c. 1100–1600: a cultural landscape study*, Woodbridge, Boydell Press.

- FLANAGAN (Marie-Thérèse) 1989 : *Irish society, Anglo-Norman settlers, Angevin kingship : interactions in Ireland in the late twelfth century*, Oxford, Clarendon Press.
- FLOWER (Robin) 1947 : *The Irish Tradition*, Oxford, Clarendon Press.
- 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.
- \_, 1990 : « The blind, the dumb and the ugly: aspects of poets and their craft in early Ireland and Wales », *CMCS*, XIX, 27-40.
- FRAZER (James G.) 1906-1915 : *The Golden Bough*, 12 vols., Londres, Macmillan and Co.
- FREEMAN (Philip) 2001 : *Ireland and the Classical World*, Austin, University of Texas Press.
- FRIEDMAN (John B.) 2000 : *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse, Syracuse University Press.
- FROMAGE (Henri) 2000 : « Proposition de lecture de la légende de saint Honorat », in André CARÉNINI (dir.), *Substitution et actualisation des mythes. XVe congrès de la Société de Mythologie Française, 3-5 septembre 1992, Tende-Vallée des Merveilles mont Bégo*, Turin, Centre d'Ethnologie des Alpes méridionales, Omega Editions, 225-233.
- GALLIOU (Patrick) et al. 2002 : *La légende de la ville d'Ys : une Atlantide bretonne*, Quimper, Musée départemental breton.
- GANTZ (Timothy N.) 1975 : « The Tarquin Dynasty », *Historia*, XXIV, 539-554.
- GERRIETS (Marilyn) 1985 : « Money in early Christian Ireland according to the Irish laws », *CSSH*, XXVII, 323-339.
- GEORGI (David) 2005 : « A stunning blow in the head: literacy and the anxiety of memory in the legend of Cenn Faelad's brain of forgetting », *PHCC*, XVI/XVII, 195-205.
- GILLESPIE (Fergus) 2007 : « Míl Espáine and links between Ireland and Spain », in Felix M. LARKIN (dir.), *Librarians, Poets and Scholars*, Dublin, Four Courts Press, 270–281.
- GIMBUTAS (Marija) 1991 : *The Civilization of the Goddess : The World of Old Europe*, San Francisco, Harper.
- GOETINCK (Glenys W.) 1995 : « Indian Parallels and Belgic Influences in Medieval Welsh Literature », *Ollodagos*, VIII, 157-182.
- GOLDSTEIN (R. James) 1993 : *The matter of Scotland : historical narrative in medieval Scotland*, Lincoln, University of Nebraska Press.



- GONZÁLEZ GARCÍA (Francisco J.) 2014 : « The Legendary Traditions about the Tower of Hercules (A Coruña, Spain) », *Folklore*, CXXV, 306-321.
- GOUGAUD (Louis) 1913 : « Some Liturgical and Ascetic Traditions of the Celtic Church », *IER*, XXXIV, 225-232.
- GRAY (Elizabeth A.) 1981-1983 : « *Cath Maige Tuired* : Myth and Structure », *Éigse*, XVIII, 183-209, XIX, 1-35, 230-262.
- GREEN (Miranda J.) 1991 : « Triplism and Plurality : Intensity and Symbolism in Celtic Religious Expression », in 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.
- \_, 1992 : *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Londres, Routledge.
- \_, 1996 : *Celtic Art, Reading the Messages*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.
- GRICOURT (Daniel) – HOLLARD (Dominique) 2002 : « Lugus et le cheval », *Dialogue d'histoire ancienne*, XXVIII, 121-166.
- \_, 2005 : « Lugus, dieu aux liens : à propos d'une pendeloque du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. trouvée à Vasseny (Aisne) », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXXI, 51-78.
- \_, 2010 : *Cernunnos. Le dioscore sauvage*, Paris, l'Harmattan.
- GRISWARD (Joël) 1979 : « Trois perspectives médiévales », in Jean-Claude RIVIÈRE (dir.), *Georges Dumézil à la recherche des Indo-Européens*, Paris, Copernic, 197-218.
- GRUFFYDD (William J.) 1928 : *Math vab Mathonwy: An inquiry into the origins and development of the fourth branch of the Mabinogi with the text and a translation*, Cardiff, University of Wales Press.
- \_, 1933 : « Donwy », *BBCS*, VII, 1-5.
- GRYPEOU (Emmanouela) – SPURLING (Helen) 2013 : *The Book of Genesis in Late Antiquity : Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Leyde, Brill.
- GUIBERT DE LA VAISSIERE (Véronique) 2004 : *Les Quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*, Crozon, Éditions Armeline.
- GUYONVARCH (Christian-J.) 1961 : « Mediolanum Biturigum », *Actes du Premier Colloque International d'Etudes Gauloises, Celtiques et Protoceltiques*, Rennes, Ogam.
- \_, 1962 : « Gallois *Yspaddaden Penkawr* "le châtré à tête de géant" », *Ogam*, XVI, 482-483.
- \_, 1964 : « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XIX: 80. Irlandais *lia fáil* 'pierre de souveraineté' », *Ogam*, XVI, 436-440.

\_, 1967a : « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XXVIII: 133. Celtique commun \**Letavia*, gaulois *Letavis*, irlandais *Letha* ; la porte de l'Autre Monde », *Ogam*, XIX, 490-494.

\_, 1967b : « Irlandais *Mil*, celtique continental *Miletu-marus* », *Ogam*, XIX, 265-266.

\_, 1970-1973 : « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XXXIII: 164. Le surnom de *Mars Cicolluis* et l'irlandais *Cichol* », *Ogam*, XXII-XXV, 259-264.

\_, 1997 : *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot.

HADFIELD (Andrew) 1993 : « Briton and Scythian: Tudor representations of Irish origins », *Irish historical studies*, XXVIII/CXII, 390-408.

HAMP (Eric P.) 1965 : « Evidence in Keltic », in Werner WINTER (dir.), *Evidence for Laryngeals*, La Hague, Mouton.

\_, 1973 : « Varia: I. 4. *Banba* again », *Ériu*, XXIV, 169-171.

\_, 1978 : « Gwion and Fer Fí », *Ériu*, XXIX, 152-153.

\_, 1982 : « Varia: 10. Irish *síd* 'tumulus' and Irish *síd* 'peace' », *ÉC*, XIX, 141-142.

\_, 1990 : « Varia: 49. The morphology of Celtic \*-sk- adjectives: 5. The root \**bhelgh-* in Celtic », *ÉC*, XXVII, 188-189.

\_, 1991 : « Bouges, Boug(e)y, Bolg, Blatobulgium », *ZCP*, XLIV, 67-69.

\_, 1995 : « *Goidil, Féni, Gwynedd* », *PHCC*, XII, 43-50.

HARBISON (Peter) 1975 : « The Coming of Indo-Europeans to Ireland : the Archaeological Viewpoint », *JIES*, III, 101-120.

HARRIS (Joseph) 1980 : « Folktale and Thattr : The Case of Rognvald and Raud », *Folklore Forum : A Communication for Students of Folklore*, XIII, 158-198.

HART (Henry C.) 1899 : « Notes on Ulster dialect, chiefly Donegal », *Transactions of the Philological Society*, XXIV:1, 86-112.

HATT (Jean-Jacques) 1973 : « Claude et le dieu Lug », *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, XXIV, 465-469.

HAUDRY (Jean) 1989 : « Aspects de la tradition indo-européenne en Grèce : panthéon, mythologie, philosophie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, I, 42-55.

\_, 1990 : « Les âges du monde, les trois fonctions et la religion cosmique des I.-E. », *Études Indo-Européenne*, IX, 99-122.

\_, 1996 : « La cinquième conquête de l'Irlande », *Bulletin de liaison des Amis des Études Celtiques*, XIII, 6-8.

HAWKES (Charles F. C.) « The Zearing of the Brooch : Early Iron Age Dress among the Irish », in B. G. SCOTT (dir.), *Studies on Early Ireland : Essay in Honour of M. V. Duignan*, Dublin, Association of Young Irish Archaeologists, 51-73.

- HEATHER (P. J.) 1940 : « Contrary Beliefs », *Folklore*, LI, 299-306.
- HENRY (Patrick L.) 1958-1959 : « The 'goblin' group », *ÉC*, VIII, 404-416.
- \_, 1982 : « *Furor heroicus* », *ZCP*, XXXIX, 235-242.
- HERMANN (Fritz-Rudolf) 2002 : « Der Glauberg. Fürstensitz, Fürstengräber und Helligtum », in Holger BAITINGER et Bernhard PINSKER (dir.), *Das Rätsel der Kelten vom Glauberg. Glaube – Mythos – Wirklichkeit*, Stuttgart, K. Theiss, 90-107.
- HILLERS (Barbara L.) 2003 : « *In fer fiamach fírglic*: Ulysses in medieval Irish literature », *PHCC XVI-XVII*, 15-38.
- HILLGARTH (Jocelyn N.) 1984 : « Ireland and Spain in the seventh century », *Peritia*, III, 1-16.
- HILTEBEITEL (Alf) 1982 : « Brothers, Friends, and Charioteers : parallel Episodes in the Irish and Indian Epics », in Edgard POLOME, *Homage to Georges Dumézil*, JIES Monography N°3, 85-112.
- HILY (Gael) 2003 : *L'Autre Monde ou la source de Vie*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°18.
- \_, 2008 : « *Le trio Goibne, Lug et Balor: un héritage de la tradition cosmogonique indo-européenne* », *ÉC*, XXXVI, 119-133.
- \_, 2012 : *Le dieu celtique Lugus*, Rennes, TIR.
- \_, 2014 : « Du cycle mythologique au cycle épique: correspondances entre le Dagda et Fergus mac Róech », *ÉC*, XL, 117-143.
- \_, 2015 : « Lug Samildánach et le statut juridique des arts », in Guillaume OUDAER *et al.* (dir.), *Mélanges en l'honneur de Pierre-Yves Lambert*, Rennes, TIR, 405-417.
- HOLLARD (Dominique) 2010 : « Au dieu qui a inventé les routes et les chemins », in Gael HILY *et al.*, *Devogdonion. Mélanges en l'honneur de C. Sterckx*, Rennes, TIR, 349-367.
- HOLLO (Kaarina) 2007 : « The Ulster Cycle, the law-tracts, and the medieval court: the depiction of Senchaé mac Ailella, *Aurlabraid Ulad* », *Aiste*, I, 170-180.
- HOWLETT (David R.) 2005 : « Hiberno-Latin, Hiberno-Latin, and the Irish foundation legend », *Peritia*, XIX, 44-60.
- HUGUES (Kathleen) 1977 : *The Celtic Idea of History and the Modern Historians*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUNTINGDON (Ronald M.) 1960 : « The Legend of *Prthu*, a Study in the Process of Individuation », *Purana*, II, 188-210.
- ISAAC (Graham R.) 1994 : « The end of the world in Welsh and Irish: a common disaster », *SC*, XXVIII, 173-174.

IVANOV (Sergey) 2013 : « Armenia: the cradle of the Gaels and the Amazons? », in Maxim FOMIN *et al.*, *Ireland and Armenia : studies in language, history and narrative*, Washington D. C., Institute for the Study of Man, JIES Monograph Series n°19, 133-138.

JARMAN (Alfred O. H.) 1991 : « The Merlin Legend and the Welsh Tradition of Prophecy », in Rachel BROMWICH *et al.*, *The Arthur of the Welsh. The Arthurian Legend in medieval Welsh Literature*, Cardiff, University of Wales Press.

JACKSON (Kenneth H.) 1953 : *Language and history in early Britain: a chronological survey of the Brittonic languages 1st to 12th c. A.D.*, Edimbourg, Edinburgh University Press.

JASKI (Bart) 2000 : *Early Irish kingship and succession*, Dublin, Four Courts Press.

\_, 2003 : « 'We are of the Greeks in our origin': new perspectives on the Irish origin legend », *CMCS*, XLVI, 1-53.

\_, 2006 : « Aeneas and Fénius: a classical case of mistaken identity », in Richard CORRADINI *et al.*, *Texts and identities in the early Middle Ages*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 15-34.

\_, 2008 : « Early Irish examples of the name 'Arthur' », *ZCP*, LVI, 89-105.

\_, 2009 : « The Irish Origin Legend : Seven Unexplored Sources », in John CAREY (dir.), *Lebor Gabála Éirenn. Textual History and Pseudohistory*, Londres (ITS subsidiary series 20), 48-75.

JOHNSON (Scott F.) 2006 : *The Life and Miracles of Thekla : A Literary Study*, Cambridge, Harvard University Press.

JOHNSTON (Elva) 2013 : *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*, Woodbridge, Boydell Press.

JONES (Griffith H.) 1936 : « Primitive Magic in the Lives of the Celtic Saints », *THCS*, 69-96.

JOYCE (Patrick W.) 1910 : *The origin and history of Irish names of places*, Dublin, Gill.

KALYGIN (Viktor) 2003 : « Some archaic elements of Celtic cosmology », *ZCP*, LIII, 70-76.

KEEFER (Sarah L.) 1989-1990 : « The lost tale of Dylan in the fourth branch of the *Mabinogi* », *SC*, XXIV-XXV, 26-37.

KELLEHER (John V.) 1963 : « Early Irish history and pseudo-history », *SH*, III, 113-127.

\_, 1968 : « The pre-norman Irish genealogies », *Irish Historical Studies*, XVI, 138-153.

\_, 1971 : « The Táin ad the annals », *Ériu*, XXII, 107-127.

KELLY (Fergus) 1988 : *A guide to early Irish law*, Dublin, DIAS.

KEPPIE (Lawrence) 1989 : « The fate of the ninth legion – a problem for the eastern provinces ? », David H. FRENCH et Chris S. LIGHTFOOT, *The Eastern Frontier of the Roman Empire*, Oxford, B. A. R., 247-255.

KERNEIS (Soazick) 2005 : « Les ongles et le chaudron. Pratiques judiciaires et mentalités magiques en Gaule romaine », *Revue d'Histoire du Droit*, LXXXIII, 155-181.

KERNEY WALSH (Micheline) 1982 : « Don Bernardo O Neill of Aughnacloy, Co. Tyrone », *Seanchas Ardmhacha : Journal of the Armagh Diocesan Historical Society*, X :2, 320–330.

KILPATRICK (Kelly A.) : « A case study of *nemeton* place-names », *Ollodagos*, XXV, 3-110.

KOCH (John T.) 1986 : « New thoughts on *Albion*, *Iernē*, and the Pretanic Isles », *PHCC*, VI, 1-28.

\_, 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 », *PHCC*, IX, 1-11.

\_, 1991 : « *Ériu*, *Alba* and *Letha*: when was a language ancestral to Gaelic first spoken in Ireland? », *Emania*, IX, 17-27.

\_, 1995 : « The conversion and the transition from Primitive to Old Irish *c.* 367-*c.* 637 », *Emania*, XIII, 39-50.

\_, 2003 : « Celts, Britons and Gaels: names, peoples and identities », *Trafodion Anhrydeddus Gymdeithas y Cymmrodorion*, IX, 41-56.

\_, 2006 : «

KRAPPE (Alexander H.) 1931 : « Une légende de Coruña, *Bulletin hispanique*, XXXIII, 193-198.

LACROIX (Jacques) 2017 : « Le celtique \*dubno- et \*albio- dans un ensemble de noms de peuples, de dieux, de personnes et de lieux », *ÉC*, XLII, 65-94.

LAJOYE (Patrice) 2003 : « Les navigations et l'âme celte », *Ollodagos*, XVIII, 3-39.

\_, 2004 : « La seconde bataille de Mag Tured dans un conte breton : Alexandre le Grand », *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, CCXIV, 51-52.

\_, 2006 : « Borgne, manchot, boiteux: des démons primordiaux aux dieux tonnants. Une problématique indo-européenne? », *Ollodagos*, XX, 211-245.

\_, 2008a : *Des dieux gaulois*, Budapest, Archaeolingua.

\_, 2008b : « Saint Germain l'Écossais », *Ollodagos*, XXII, 39-48.

\_, 2008c : « Quelques réflexions sur la tête de Balar et l'arbre de l'axis mundi », *Nuntius Antiquus*, I, url :[https://www.academia.edu/1600896/Quelques\\_r%C3%A9flexions\\_sur\\_la\\_t%C3%AAt\\_e\\_de\\_Balar\\_et\\_larbre\\_de\\_laxis\\_mundi](https://www.academia.edu/1600896/Quelques_r%C3%A9flexions_sur_la_t%C3%AAt_e_de_Balar_et_larbre_de_laxis_mundi).

\_, 2010a : « Stallo\* : un nom gaulois du cheval ? », *Ollodagos*, XXIV, 273-275.

\_, 2010b : « A propos de la *Chronique apocryphe bulgare* et du *Livre des conquêtes de l'Irlande*. Le troisième fils et le tiers du peuple », Gael HILY *et al.*, *Devogdonion. Mélanges en l'honneur de C. Sterckx*, Rennes, TIR, 369-380.

\_, 2011 : « *Cath Maighe Tuireadh – Gigantomakhia – Padma Purana* », *Ollodagos*, XXVI, 111-126.

\_, 2012a : *Mythologie celtique et légendaire français*, Lisieux.

\_, 2012b : « Celto-Slavica : essais de mythologie comparée », *ÉC*, XXXVIII, 197-227.

\_, 2013 : « Puruṣa », *NMC*, I, 23-58

\_, 2015a : *Perun, dieu slave de l'orage : Archéologie, histoire, folklore*, Lisieux, Lingva.

\_, 2015b : *Fils de l'orage*, Lisieux, Lingva.

LAMBERT (Pierre-Yves) 1986 : « Les gloses celtiques aux commentaires de Virgile », *ÉC*, XXIII, 81-128.

\_, 1991 : « Le vocabulaire du scribe irlandais », in Jean-Michel PICARD, *Ireland and Northern France*, Dublin, Fourt Courts Press, 157-167.

\_, 2005 : « L'invention de l'écriture d'après les auteurs irlandais du Moyen Âge », in *Langues de l'Histoire, Langues de la Vie, Mélanges offerts à Fañch Roudaut*, Brest, C.R.B.C (Les Amis de Fañch Roudaut), 21-38.

\_, 2010 : « Le Livre des Conquêtes de l'Irlande », in Magali COUMERT *et al.* (dir.), *Histoire des Breagnes, I. Les mythes fondateurs*, Brest, CRBC, 83-95.

\_, 2011 : « L'élaboration d'une langue de culture dans l'Irlande médiévale », *Klask*, X, 131-154.

LAURENT (Donatien) 1990 : « Le juste milieu », in Christian ABRY et Alice JOISTEN (dir.), *Traditions et histoire dans la culture populaire. Rencontres autour de l'oeuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, Musée Dauphinois, 255-292.

LEAVITT (John) 2000 : « The Cow of Plenty in Indo-Iranian and Celtic Myth », in Karlene JONES-BLEY *et al.* (dir.), *Proceedings of the Eleventh Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles June 4-5, 1999*, Washington D. C., Institute for the Study of Man, JIES Monograph Series n°35, 209-224.

\_, 2006 : « Dumézil without the Functions: Some Roads Less Travelled », *JIES*, XXXIV, 55-78.

LECOUTEUX (Claude) 1988 : *Les Nains et les Elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago.

- \_, 1999 : *Histoire des Vampires : Autopsie d'un mythe*, Paris, Imago.
- LEERSSEN (Joep) 1996 : *Mere Irish and Fíor-Ghael. Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, Cork, Cork University Press.
- LELU (Jean-Claude) 1994 : « Deux navigateurs celtiques trop peu connus : saint Mathurin de Larchant et le roi Baco de Nantes », *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, CLXXIII, 2-6.
- LE ROUX (Françoise) 1960 : « Le dieu druide et le druide divin », *Ogam*, XII, 349-382.
- \_, 1961 : « Le guerrier borgne et le druide aveugle. La cécité et la voyance », *Ogam*, XIII, 331-342.
- \_, 1962 : « Les îles au nord du monde », in Marcel RENARD (dir.), *Hommages à Albert Grenier, Bruxelles*, Latomus, 1051-1062.
- \_, 1963 : « Le dieu-roi Nodons/Nuada », *Celticum*, VI, 425-454.
- \_, 1966 : « La mort de Cúchulainn. Commentaire du texte », *Ogam*, XVIII, 365-399.
- \_, 1967 : « Le nom des Tuatha Dé Danaan », *Ogam*, XIX, 517.
- \_, 1968 : « La mythologie irlandaise du Livre des Conquêtes », *Ogam*, XX, 381-404.
- LE ROUX (Françoise) – GUYONVARCH (Christian-J.) 1983 : *Mórrígan-Bodb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes, Ogam-Celticum.
- \_, 1986 : *Les Druides*, Rennes, Éditions Ouest-France, 4<sup>e</sup> éd.
- \_, 1987 : « Fomhoire », in Mircea ELIADE (dir.), *The Encyclopædia of Religions*, New York, vol. V, 385-386.
- \_, 1991 : *La société celtique*, Rennes, Éditions Ouest-France.
- \_, 1995 : *Les Fêtes celtiques*, Rennes, Éditions Ouest-France.
- LE ROUX Pierre (1959) : « Les arbres combattants et la forêt guerrière », *Ogam*, XI, 1-10, 185-205.
- LEWIS (Thimothy) 1940 : « Bolg, Fir Bolg, Caladbolg », in John RYAN (dir.), *Essays and Studies presented to Professor Eoin MacNeill D.Litt. On the Occasion of his Seventieth Birthday, May 15<sup>TH</sup> 1938*, Dublin, At the Sign of the Three Candles, 46-61.
- LINCOLN (Bruce) 1981 : *Priests, warriors, and cattle : a study in the ecology of religions*, Berkeley, University of California Press.
- \_, 1986 : *Myth, cosmos, and society : Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Harvard University Press.
- \_, 1991 : *Death, war, and sacrifice : studies in ideology and practice*, Chicago, University of Chicago Press.

- LITTLETON (C. Scott) 1973 : « Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God », *JIES*, I, 423-440.
- LITTLETON (C. Scott) – MALCOR (Linda A.) 1997 : « Did the Alans reach Ireland? A reassessment of the 'Scythian' references in *Lebor Gabála Éirenn* », in John GREPPIN et Edgar C. POLOME (dir.), *Studies in Honor of Jaan Puhvel, Part Two : Mythology and Religion*, Washington D. C., Institute for the Study of Man, JIES Monograph Series n°21, 161-182.
- LOTH (Joseph) 1914 : « Le dieu Lug, la Terre-Mère et les Lugoves », *Revue Archéologique*, XXIV, 205-230.
- LUDVIK (Catherine) 2007 : *Sarasvatī, Riverine Goddess of Knowledge*, Leyde, Brill.
- LYLE (Emily B.) 1982 : « Dumezil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure », *History of Religions*, XXII, 25-44.
- LYNDON (James) 2002 : « The Impact of the Bruce Invasion, 1315-27 », in Seán DUFFY (dir.), *Robert the Bruce's Irish Wars : The Invasions of Ireland 1306-1329*, Stroud, Tempus, 119-152.
- MACBAIN (Alexander) 1885 : *Celtic Mythology and Religion*, Inverness.
- MACCULLOCH John (A.) 1911 : *The Religions of the Ancient Celts*, Edimbourg, T. & T. Clark.
- \_, 1918 : *Celtic Mythology*, Boston, Marshall Jones Company.
- MACDONELL (Arthur A.) 1897 : *Vedic Mythology*, Strasbourg, K. J. Trübner.
- MAC CANA (Proinsias) 1955-1959 : « Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature », *ÉC*, VII, 76-114, 356-413, VIII, 59-65.
- \_, 1958 : *Branwen Daughter of Llŷr*, Cardiff, University Press of Wales.
- \_, 1970 : « The three languages and the three laws », *SC*, V, 62-78.
- \_, 1972 : « Mongán mac Fiachna and *Immram Brain* », *Ériu*, XXIII, 102-142.
- \_, 1975 : « The Influence of the Vikings on Celtic Literature », in Brian Ó CUÍV, *The Impact of Scandinavian Invasions on the Celtic Speaking Peoples c. 800-1100 A.D.*, Dublin, DIAS, 78-97.
- \_, 1980 : *The Learned Tales of Medieval Ireland*, Dublin, DIAS.
- \_, 1986 : « Christianisme et paganisme en Irlande », in Proinsias MAC CANA et Michel MESLIN (dir.), *Rencontres des religions. Actes du colloque du Collège des Irlandais (juin 1981)*, Paris, Les Belles Lettres, 57-74.
- \_, 1988 : « Placenames and mythology in Irish tradition : places, pilgrimages and things », *NACCS*, I, 319-341.
- \_, 2011 : *The cult of the sacred centre : essays on Celtic ideology*, Dublin, DIAS.



- MAC EOIN (Gearóid) 1964 : « On the Irish legend of the origin of the Picts », *SH*, IV, 138-154.
- \_, 1997 : « The *briugu* in early Irish society », *ZCP*, XLIX, 482-493.
- MACLEOD (Sharon P.) 2007 : « The descent of the gods: creation, cosmogony, and divine order in *Lebor gabála* », *PHCC*, XX-XXI, 311-365.
- MACNEILL (Eoin) 1909-1910 : « An Irish historical tract dated A.D. 721 », *PRIA*, XXVIII C, 123-148.
- \_, 1910 : « Celtic Religion », in Cyril C. MARTINDALE, *Lectures on the History of Religions*, Londres, Catholic Truth Society.
- \_, 1911-1912 : « Early Irish population groups : their nomenclature, classification and chronology », *PRIA*, XXVIII C, 59-114.
- \_, 1920 : *Phases of Irish History*, Dublin, Gill & Son.
- \_, 1921 : *Celtic Ireland*, Dublin.
- \_, 1922 : « A pioneer of nations », *Studies*, vol. IX, n°41 et 43, 13-28, 435-446.
- \_, 1923 : « Ancient Irish Laws. The law of status or franchise », *PRIA*, XXXVI C, 1923, 265-316.
- MACNEILL (Máire) 1962 : *The Festival of Lughnasa*, Dublin, Oxford University Press.
- MACQUARRIE (Alan) 1997 : *The Saints of Scotland : Essays in Scottish Church History*, Edimbourg, John Donald.
- MACQUARRIE (Charles) 1997 : « Insular Celtic tattooing : history, myth, and metaphor », *ÉC*, XXXIII, 159-189.
- MAIGNANT (Catherine) 1989 : *La classe sacerdotale païenne d'Irlande face au défi du christianisme (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, 2 vols, thèse non publiée.
- MALAMOUD (Charles) 2012 : « Yama, Yamī et les diverses manières de former une paire », in Samra AZARNOUCHE et Céline REDARD (dir.), *Yama/Yima. Variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Paris, De Boccard, 95-110
- MÂLE (Emile) 1950 : *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, Flammarion.
- MALLORY (James P.) 1992 : « The world of Cú Chulainn: the archaeology of the *Táin bó Cúailnge* », in James P. MALLORY (dir.), *Aspects of the Táin*, Belfast, Queen's University of Belfast, 103-159.
- MALLORY (James P.) – ADAMS (Douglas Q.) 1997 : *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Londres, Taylor & Francis.
- MALLORY (James P.) – McNEILL (T. E.) 1991 : *The archaeology of Ulster from colonization to plantation*, Belfast, Queen's University of Belfast.

MARCO SIMÓN (Francisco) 2002 : « Hispano-Celtic Gods », in Charles Marie TERNES et Hartmut ZINSER (dir.), *Dieux des Celtes. Götter der Kelten. Gods of the Celts*, Luxembourg, Études luxembourgeoises d'histoire et de science des religions, 127-148.

MARKEY (T. L.) 2001 : « A Tale of Two Helmets: The Negau A and B Inscriptions », *JIES*, XXIX, 69-172.

MARTIN (François-Xavier) 1987 : « Diarmait Mac Murchada and the coming of the Anglo-Normans », in Art COSGROVE (dir.), *A New History of Ireland, vol. 2: Medieval Ireland 1169-1534*, Oxford, Oxford University Press, 43–66.

Mc CARTHY (Daniel) 2010 : *The Irish annals : their genesis, evolution and history*, Dublin Four Courts Press.

McCONE (Kim) 1986 : « Werewolves, cyclopes, *diberga*, and *Fíanna*: juvenile delinquency in early Ireland », *CMCS*, XII, 1-22.

\_, 1990 : *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth, An Sagart.

\_, 1992 : « Varia: I. The etymology of Old Irish *déis* 'client(s)' », *Ériu*, XLIII, 193-197.

\_, 1995 : « OIr. *senchae*, *senchaid* and preliminaries on agent noun formation in Celtic », *Ériu*, XLVI, 1-10.

\_, 1996 : « The Cyclops in Celtic, Germanic and Indo-European myth », *SC*, XXX, 89-111.

\_, 2000 : *Echtrae Chonnlai and the beginnings of vernacular narrative writing in Ireland*, Maynooth, An Sagart.

\_, 2002 : « Wolfsbesessenheit, Nacktheit, Einäugigkeit und verwandte Aspekte des altkeltischen Männerbundes », in Rahul P. DAS et Gerhard MEISER (dir.), *Geregeltes Ungestüm: Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*, Brême, Hemen, 43-67.

\_, 2006 : « Greek Κελτός and Γαλάτης, Latin *Gallus* 'Gaul' », *Sprache*, XLVI, 94-111.

\_, 2008 : *The Celtic question : modern constructs and ancient realities*, Dublin, DIAS.

McCORMICK (Finbar) 2009 : « Ritual Feasting in Iron Age Ireland », in Gabriel COONEY *et al.* (dir.), *Relics of Old Decency : Archaeological Studies in Later Prehistory: Festschrift for Barry Raftery*, Dublin, Wordwell, 405-412.

McLAUGHLIN (Róisín) 2008 : *Early Irish satire*, Dublin, DIAS.

McMANUS (Damian) 1991 : *A guide to Ogam*, Maynooth, An Sagart.

MEID (Wolfgang) 1989 : « The Indo-Europeanization of Old European Concepts », *JIES*, XVII, 297-308.

MERONEY (Howard) 1953-1958 : « Review : Medieval and Modern Irish Series, Vols. XIV-XVII. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1953-58 », *The Journal of Celtic Studies*, II, 246-250.

MEULDER (Marcel) 2013a : « Un rapprochement entre deux épisodes du *Mabinogi* de Branwen et du *Mahābhārata* », *Ollodagos*, XXVIII, 219-223.

\_, 2013b : « La Gigantomachie et la quatrième fonction », *Ollodagos*, XIX, 123-140.

MEYER (Kuno) 1906b : *Contribution to Irish lexicography, vol. I (A-C)*, Halle, Max Niemeyer.

\_, 1912a : « Zur Keltischen Wortkunde I. », *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 790-803.

\_, 1914 : *Über die älteste irische Dichtung II. Rhythmische alliterierende reimlose Strophen*, Berlin, Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.

\_, 1919b : « Der irische Totengott und die Toteninsel », *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 537-546.

\_, 1921 : « Partholón mac Sera », *ZCP*, XIII, 141-142.

MIKHAILOVA (Tatyana A.) 2008 : « Ireland's 'five fifths': a new look », in Katja RITARI et Alexandra BERGHOLM (dir.), *Approaches to religion and mythology in Celtic studies*, Newcastle, Cambridge Scholars, 192-204.

MILES (Brent) 2009 : « The literary set piece and the *imitatio* of Latin epic in the *Cattle raid of Cúailnge* », in Brian Ó CATHÁIN et Ruairí Ó HUIGINN (dir.), *Ulidia 2 : proceedings of the Second International Conference on the Ulster Cycle of Tales, National University of Ireland, Maynooth, 24-27 June 2005*, Maynooth, An Sagart, 66-80.

\_, 2011 : *Heroic saga and classical epic in Medieval Ireland*, Woodbridge, Brewer.

MILIN (Gael) 1991 : *Le Roi Marc aux oreilles de cheval*, Genève, Librairie Droz.

MINARD (Antone) 1997 : « Of Horses and Humans : The Divine Twins in Celtic Mythology and Folklore », in Karlene JONES-BLEY *et al.* (dir.), *Proceedings of the Ninth Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles May 23, 24, 1997*, Washington D. C., Institute for the Study of Man, JIES Monograph Series n°16, 158-178.

MOAZAMI (Mahnaz) 2000 : « Millennialism, Eschatology, and Messianic figures in Iranian Tradition », *Journal of Millennial Studies*, III, url : <http://www.bu.edu/mille/publications/winter2000/moazami.PDF>.

MOORE (Sam) 2012 : *The Archaeology of Slieve Donard, co. Down. A Cultural Biography of Ulster's Highest Mountain*, Downpatrick, Down County Museum.

MORRIS (Henry) 1927 : « Where was Tor Inis, the Island Fortress of the Fomorians ? », *JRSAL*, 6<sup>e</sup> série, XVII, n°1, 47-58.

- \_, 1928 : « The First Battle of Magh Turedh », *JRSAL*, 6<sup>e</sup> série, XVIII, n°2, 111-127.
- \_, 1933 : « Dún na mBárc and the Lady Ceasair », *JRSAL*, 7<sup>e</sup> série, III, n°1, 68-87.
- \_, 1937 : « The Partholon Legend », *JRSAL*, 7<sup>e</sup> série, VII, n°1, 57-71.
- MÜLLER-LISOWSKI (Käte) 1948 : « Contributions to a study in Irish folklore : traditions about Donn », *Béaloideas*, XVIII, 142-199.
- \_, 1952 : « Donn Fírinne, Tech Duin, an Tarbh », *ÉC*, VI, 21-29.
- MURDOCH (Brian) 1989 : « From the Flood to the Tower of Babel: some notes on *Saltair na Rann XIII-XXIV* », *Ériu*, XL, 69-92.
- MURPHY (Gerard) 1953-1955 : « Notes on *Cath Maige Tuired* », *Éigse*, VII, 191-198.
- NAGY (Joseph Falagy) 1985 : *The wisdom of the outlaw: the boyhood deeds of Finn in Gaelic narrative tradition*, Berkeley, University of California Press.
- \_, 1986 : « Orality in medieval Irish narrative: an overview », *Oral Tradition*, I:2, 272-301.
- \_, 1997 : *Conversing with angels and ancients: literary myths of medieval Ireland*, Dublin, Four Courts Press.
- \_, 1999 : « The Irish herald », in John CAREY et al. (dir.), *Ildánach ildírech : a festschrift for Proinsias Mac Cana*, Andover et Aberystwyth, Celtic Studies Publications, 121-130.
- NAVEAU (Jacques) 1973 : « L'oppidum de Moulay : fouilles de l'année 1973 », *Bulletin de la Commission historique et archéologique de la Mayenne*, CCXLIV, 5-17.
- NEARY (Michael) 1973 : « The true origin of the Sons of Mil », *Journal of the County Louth Archaeological and Historical Society*, XVIII, 69-83.
- NÍ BHROLCHÁIN (Muireann) 2009 : *An Introduction to early Irish literature*, Dublin, Four Courts Press.
- NÍ DHONNCHADHA (Máirín) 2010 : « The beginnings of Irish vernacular literary tradition », in *L'irlanda e gli irlandesi nell'alto medioevo: Spoleto, 16-21 aprile 2009*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 533-596.
- NÍ LIONÁIN (Clíodhna) 2012 : « *Lebor Gabála Éirenn* : The Use and Appropriation of an Irish Origin Legend in Identity Construction at Home and Abroad », in Russell Ó RÍAGÁIN et Cătălin Nicolae POPA (dir.), *Archaeology and the (De)Construction of National and Supra-National Polities*, *Archaeological Review from Cambridge*, XVII:2, 33-50.
- NICHOLSON (Ranald) 2002 : « A Sequel to Edward Bruce's Invasion of Ireland », in Seán DUFFY (dir.), *Robert the Bruce's Irish Wars : The Invasions of Ireland 1306-1329*, Stroud, Tempus, 153-162.
- NOURRY (Emile) 1934 : *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, E. Nourry.

- O'BRIEN (David) 1932 : « The Féni », *Ériu*, XI, 182-183.
- O'BRIEN (Michael A.) 1923 : « On the Names of Ireland », *ZCP*, XIV, 332-334.
- \_, 1932 : « Banba », *Ériu*, XI, 167-168.
- \_, 1954 : « Irish Origin-Legends », in Myles DILLON (dir.), *Irish Life and Culture*, Dublin, Colm O Lochlainn, 36-51.
- O'BRIEN (Steven) 1976 : « Indo-European Eschatology : a Model », *JIES*, X, 295-320.
- \_, 1982 : « Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythology », *JIES*, IV, 117-136.
- Ó BROIN (Tomás) 1990 : « *Lia Fáil* : Fact and Fiction in the Tradition », *Celtica*, XXI, 393-401.
- Ó BUACHALLA (Liam) 1962 : « The *Lebar gabála* or Book of invasions of Ireland. Notes on its construction », *Journal of Cork Historical and Archaeological Society*, LXVII, 70-79.
- Ó CATHASAIGH (Tomás) 1977-1978 : « The semantics of *síd* », *Éigse*, XVII, 137-155.
- \_, 1983 : « *Cath Maige Tuired* as Exemplary Myth », in Pádraig de BRÚN (dir.) *et al.*, *Folia Gadelica. Essays Presented by Former Students to R.A. Breatnach*, Cork, Cork University Press, 1-19.
- \_, 1984 : « Pagan survivals: the evidence of early Irish narrative », in Próinséas NÍ CHATHÁIN et Michael RICHTER (dir.), *Irland und Europa: die Kirche im Frühmittelalter / Ireland and Europe: the early church*, Stuttgart, Klett-Cotta, 291-307.
- \_, 1989 : « The Eponym of Cnogba », *Éigse*, XXIII, 27-38.
- Ó CONCHEANAINN (Tomás) 1981-1983 : « The three forms of *Dinnshenchas Éirenn* », *JCS*, III, 88-131.
- \_, 1997 : « *Leabhar na hUidhre* : further textual associations », *Éigse*, XXX, 27-91.
- O'CONNELL (Anne-Marie) 1999 : « L'oiseau surnaturel: approche narrative et figurative », *ZCP*, LI, 46-65.
- O'CONNOR (Thomas) 2001 : « Irish migration to Spain and the formation of an Irish College network, 1589–1800 », in Luc FRANÇOIS et Ann K. ISAACS (dir.), *The Sea in European History*, Pisa, Edizioni Plus, 109–23.
- Ó CORRÁIN (Donnchadh) 1972 : *Ireland before the Normans*, Dublin, Gill and Macmillan.
- \_, 1978 : « Nationality and kingship in pre-Norman Ireland », *HS*, XI, 1-35.
- \_, 1986 : « Historical need and literary narrative », in Ellis EVANS *et al.* (dir.), *Proceedings of the 7<sup>th</sup> ICCS, Oxford 1983*, Oxford, 141-158.
- \_, 1987 : « Legend as critic », *Historical Studies*, XVI, 23-38.

\_, 1998 : « Creating the past: the early Irish genealogical tradition », *Peritia*, XII, 177-208.

\_, 2010 : « The church and secular society », in *L'irlanda e gli irlandesi nell'alto medioevo: Spoleto, 16-21 aprile 2009*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 261-321.

Ó CORRÁIN (Donnchadh) – MAGUIRE (Fidelma) 1990 : *Irish Names*, Dublin, Lilliput Press, 2<sup>e</sup> éd.

Ó CRÓINÍN (Dáithí)

\_, 2005 : « Ireland, 400–800 », in Dáibhí Ó CRÓINÍN (dir.), *A new history of Ireland*, vol. 1: *Prehistoric and early Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 451–510.

Ó FIONÚSA (Pádraig) 1932 : « Measgra Dhéiseach », *Bélaoides*, III, 283-289.

Ó GIOLLÁIN (Diarmuid) 1984 : « The leipreachán and fairies, dwarfs and the household familiar: a comparative study », *Bélaoides*, LII, 75-150.

Ó HÓGÁIN (Dáithí) 2006 : *The Lore of Ireland. An Encyclopedia of Myth, Legend and Romance*, Woodbridge, The Boydell Press.

Ó HUIGINN (Ruairí) 1993 : « Fergus, Russ and Rudraige: a brief biography of Fergus mac Róich », *Emania*, XI, 31-40.

Ó MÁILLE (Tomás) 1928 : « Medb Chruachna », *ZCP*, XVII, 129-146.

Ó MAINNÍN (Micheál B.) 2009 : « ‘Co mbeidh a ainm asa’: the eponymous Macha in the place-names Mag Macha, Emain Macha and Óenach Macha », in Brian Ó CATHÁIN et Ruairí Ó HUIGINN (dir.), *Ulidia 2 : proceedings of the Second International Conference on the Ulster Cycle of Tales, National University of Ireland, Maynooth, 24-27 June 2005*, Maynooth, An Sagart, 195-207.

Ó NÉILL (Pádraig) : « The Latin colophon to the *Táin bó Cúailnge* in the Book of Leinster: a critical view of Old Irish literature », *Celtica*, XXIII, 269-275.

O’RAHILLY (Thomas F.) 1935 : « The Goidels and Their Predecessors », *PBA*, XXI, 323-372.

\_, 1942a : « *bolg*, ‘a gap’ », *Ériu*, XIII, 163-166.

\_, 1942b : « Mid. Ir. *lága*, *láige*. *lágan*, *láigen* », *Ériu*, XIII, 152-153.

\_, 1946 : *Early Irish History and Mythology*, Dublin, DIAS.

O’REILLY (Edward) 1820 : *A chronological account of nearly four hundred Irish writers with a descriptive catalogue of their works*, Dublin, Transactions of the Ibero-Celtic Society I.

Ó RIAIN (Pádraig) 1972 : « Boundary Association in Early Irish Society », *SC*, VII, 12-29.

- O'SULLIVAN (William) 1966 : « Notes on the scripts and make-up of the Book of Leinster », *Celtica*, VII, 1-31.
- OLMSTED (Garrett S.) 1994 : *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck
- OLRIK (Axel) 1922 : *Ragnarök*, Berlin-Leipzig, De Gruyter, 2<sup>e</sup> éd.
- OKUMA (Keishiro) 1997 : « Problems of Indo-European mythology : 2. The name of the Tuatha Dé Danann », *ZCP*, XLI-L, 670-681.
- ORCHARD (Andy) 2003 : *Pride and Prodigies : Studies in the Monsters of the Beowulf-manuscript*, Toronto, Toronto University Press.
- OUDAER (Guillaume) 2011-2012 : « Boisson sacrée, axis mundi et source cosmique chez les Scandinaves, les Celtes et dans d'autres traditions indo-européennes. I. L'hydromel de poésie », *Ollodagos*, XXVI, 45-110.
- \_, 2013 : « Les dieux souverains celtiques et leurs alter ego démoniaques dans le *Cath Maige Tuired* », *Ollodagos*, XXIX, 3-121.
- \_, 2017 : « La mort d'Asclépios, celle de Ruadán et leurs conséquences », in Alain MEURANT (dir.), *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, Paris, l'Harmattan, 499-527.
- OUDAER (Guillaume) – STERCKX (Claude) 2014 : « Le feu dans l'eau, son bestiaire et le serpent criocéphale », *NMC*, II, url :  
<http://nouvellemythologiecomparee.hautetfort.com/media/01/02/2550374375.pdf>.
- OUDAER (Guillaume) – LAJOYE (Patrice) 2014 : « *\*Percos/\*Ercos*: an unknown Celtic theonym », *JIES*, XLII, 40-100.
- PEREIRA GONZÁLEZ (Fernando) 2002 : « O Príncipe Gatelo, Fundador de Brigancia : Un «precursor» de Breogan na Historiografía Galega ». *Gallaecia*, XXI, 317–343.
- \_, 2005 : « As Relacións Galiza-Irlanda na Historiografía », *Gallaecia*, XXIV, 281–307.
- \_, 2006 : « Lendas medievais sobre a orixe dos Irlandeses », *Gallaecia*, XXV, 401–426.
- \_, 2007 : « A cuestión das orixes na historia de Galiza », *Gallaecia*, XXVI, 285–312.
- PETIT (Jean-Paul) 1988 : *Puits et fosses rituels en Gaule d'après l'exemple de Bliesbruck (Moselle)*, 2 vols., Sarreguemines, Groupe d'Étude pour le Développement et l'Aménagement du site archéologique de Bliesbruck.
- PICTET (Adolphe) 1877 : *Les origines indo-européennes*, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher.
- PIRART (Eric) 1999 : « Les métamorphoses de Vætøthragana », *Journal Asiatique*, CCLXXXVII, 465-522.

PIRIOU (Yann-Ber) 1992 : « Quelques remarques à propos de l'ancien mystère de saint Gwennoù », in Gwennoù LE MENN et Jean-Yves LE MOING (dir.), *Bretagne et pays celtiques : Langues, histoire, civilisations. Mélanges offerts à la mémoire de Léon Fleuriot (1923-1987)*, Saint-Brieuc-Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 193-211.

POKORNY (Julius) 1917 : « Beiträge zur ältesten Geschichte Irlands [1. Die *Fir Bolg*, die Urbevölkerung Irlands] », *ZCP*, XI, 189-204.

\_, 1956 : « Miscellanea celtica », *Celtica*, III, 306-310.

POLI (Diego) 1990 : « La metafora di Babele e le partizioni nella teoria grammaticale irlandese dell' *Auricept na n-Éces* », in Diego POLI (dir.), *Episteme : in ricordo di Giorgio Raimondo Cardona*, Quaderni Linguistici e Filologici, IV, Macerata, Herder, 179-197.

POLOMÉ (EDGAR C.) 1996 : *Essays on Germanic Religion*, JIES Monograph Series n°6, Washington D. C., Institute of the Study of Man.

RADNER (Joan N.) 1992 : « The combat of Lug and Balor: discourses of power in Irish myth and folktale », *Oral Tradition*, VII, 143-149.

RAFTERY (Barry) 2006 : *L'Irlande celtique avant l'ère chrétienne* (traduit de l'anglais par Patrick Galliou), Paris, Errance.

RANCE (Philip) 2001 : « *Attacotti, Déisi and Magnus Maximus: the case for Irish federates in late Roman Britain* », *Britannia*, XXXII, 243-270.

RAYDON (Valéry) 2011 : « Les trois épreuves du dieu Lugh à son arrivée à Tara : résolution d'un problème de trifonctionnalité », *Ilu*, XVI, 247-257.

\_, 2012 : « La royauté mythique du dieu Lugh: cadre théologique des rituels de la souveraineté irlandaise », *Ollodagos*, XXVII, 3-50.

\_, 2013 : *Le mythe de la Crau : archéologie d'une pensée religieuse celtique*, Marseille, Terre de promesse.

\_, 2015 : *Le chaudron du Dagda*, Marseille, Terre de promesse.

\_, 2016 : « Le *cró Logo* « enclos de Lug » (*Cath Maige Tuired*, § 69) », *ÉC*, XLII, 123-133.

RECIO MORALES (Oscar R.). 2001 : « The political role of the Irish colleges in seventeenth-century Spain », *History Ireland*, IX:3, 48-52.

REES (Brinley) 1978-1980 : « Fintan mac Bóchra », *BBCS*, XXVIII, 248-252.

\_, 1981 : « Georges Dumézil et les traditions celtiques », in Jacques BONNET et Didier PRALON (dir.), *Georges Dumézil. Cahiers pour un temps*, Paris, Pandore-Centre Georges Pompidou, 271-282.

REES (Alwin) et REES (Brinley) 1961 : *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames and Hudson.



- REEVES (Walter) 1854 : « Irish itinerary of Father Edmund McCana », *Ulster Journal of Archaeology*, vol. II, V:8, 44-59.
- REY CASTELAO (Ofelia) 2000 : « Inmigrantes Irlandeses en la Galicia del Periodo Moderno », in María Begoña VILLAR GARCÍA (dir.), *La Emigración Irlandesa en el siglo XVIII*, Málaga, Universidad de Málaga, 183–205.
- RHŶS (John) 1873-1875 : « Etymological scraps », *RC*, II, 115-119.
- \_, 1882 : *Celtic Britain*, Londres, Society for the Promotion of the Christian Knowledge.
- \_, 1886 : *The Hibbert Lectures, on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom*, Londres, Williams and Norgate.
- \_, 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.
- \_, 1903-1904 : « Studies in early Irish history », *PBA*, I, 21-80.
- \_, 1908 : « President's Adress », *Transactions of the Third International Congress of History of Religion*, vol. II, Oxford, Clarendon Press.
- \_, 1910 : « The Coligny Calendar », *PBA*, IV, 207-318.
- RHŶS (John) – JONES (David B.) 1900 : *The Welsh people*, New York, Macmillan.
- RICHTER (Michael) 1995 : *Medieval Ireland. The Enduring Tradition*, Dublin, Gill and Macmillan.
- RIDLEY (Ronald T.) 1975 : « The Enigma of Servius Tullius », *Klio*, LVII, 147-177.
- ROBINSON (Fred N.) 1909 : « Notes on the Irish Practice of Fasting as a Means of Dstraint », Franz Boas (dir.), *Putnam Anniversary volume. Anthropological Essays to Frederic Ward Putnam in Honor of His Seventieth Birthday*, Cedar Rapids, 567–583.
- ROBREAU (Bernard) : 1997 : *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, 2 vols., Chartres, Société archéologique d'Eure-et-Loir.
- \_, 2005 : « L'héritage celte dans l'hagiographie médiévale », *Iris*, XXIX, 9-50.
- RODWAY (Simon) 2010 : « Mermaids, leprechauns and Fomorians: a middle Irish account of the descendants of Cain », *CMCS*, LIX, 1-17.
- ROSS (Alasdair) 1999 : « Pictish matriliney », *Northern studies*, XXXIV, 11-22.
- ROOTH (Anna B.) 1962 : *The Raven and the Carcass : An Investigation of a Motif in the Deluge in Europe, Asia, and North America*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellow Communications n°186).
- ROSE (H. J.) 1932 : « Scots Folklore Scraps », *Folklore*, XLIII, 337-340.
- ROSS (Ann) 1960-1961 : « Esus et les trois “grues” », *ÉC*, IX, 405-438.
- \_, 1967 : *Pagan Celtic Britain*, Londres-New York, Columbia University Press.

- ROSS (Michael) 1994 : « The Knife against the Wave : A Uniquely Irish Legend of the Supernatural », *Folklore*, CV, 83-88.
- SAUZEAU (Pierre) 2005 : *Les Partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris, Belin.
- \_, 2011 : « Des chemins de traverse aux allées du pouvoir », in Alain MEURANT (dir.), *Routes et parcours mythiques, Des textes à l'archéologie*, Bruxelles, Éditions Safran, 251-266.
- \_, 2013 : « Le renard et la quatrième fonction », *NMC*, I, 165-192.
- SAUZEAU (Pierre) – SAUZEAU (André) 2002 : « Le symbolisme des métaux et le mythe des races métalliques », *RHR*, CCXIX, 259-297.
- \_, 2004 : « Pour un élargissement de la théorie dumézilienne », *Europe*, 231-253.
- \_, 2011 : « Une couleur disparue, la couleur chlore », in Marie-France BADIE *et al.* (dir.), *La fabrique du regard*, Paris, Houdiard Michel Editeur.
- \_, 2012 : *La quatrième fonction*, Paris, Les Belles Lettres.
- \_, 2017a : *La bataille finale. Mythes et épopées des derniers temps dans les traditions indo-européennes*, Paris, l'Harmattan.
- \_, 2017b : « Des dieux au service d'un tyran », *Ollodagos*, XXXII, 113-151.
- SAYCE (R. U.) 1942 : « The One-night House and its Distribution », *Folklore*, LIII, 161-163.
- SAYERS (William) 1985 : « Fergus and the cosmogonic sword », *History of Religions*, XXV : 30-56.
- \_, 1986 : « *Mani maidi an nem...*: ringing changes on a cosmic motif », *Ériu*, XXXVII, 99-117.
- \_, 1987 : « Bargaining for the Life of Bres in *Cath Maige Tuired* », *BBCS*, XXXIV, 26-40.
- \_, 1990 : « Úath mac Imomain (*Fled Bricrend*), Óbinn, and why the Green Knight is green », *MQ*, XXX, 307-316.
- \_, 1991 : « *Airdrech, sirite*, and other early Irish battlefield spirits », *Éigse*, XXV, 45-55.
- \_, 1992 : « Soundboxes of the divine: Hœnir, Sencha, Gwalchmai », *MQ*, XXXIII, 57-67.
- \_, 2012 : « Netherworld and Otherworld in early Irish literature », *ZCP*, LIX, 201-230.
- SCHEID (John) 2001 : *Religion et piété dans la Rome antique*, Paris, Albin Michel.
- SCHMIDT (Karl-Horst) 1979 : « Zur Entwicklung einiger indo-germanischer Verwandtschaftsnamen im Keltisch », *ÉC*, XVI, 117-122.
- SCHRIJVER (Peter) 1999 : « On henbane and early European narcotics », *ZCP*, LI, 17-45.
- SCOWCROFT (Richard M.) 1987 : « *Leabhar gabhála*. Part I: the growth of the text », *Ériu*, XXXVIII, 81-142.

- \_, 1988 : « *Leabhar gabhála*. Part II: the growth of the tradition », *Ériu*, XXXIX, 1-66.
- \_, 1995 : « Abstract narrative in Ireland », *Ériu*, XLVI, 121-158.
- \_, 2003 : « *Recht fáide* and its gloss in the pseudo-historical prologue to the *Senchus mór* », *Ériu*, LIII, 143-150.
- \_, 2009 : « Mediaeval Recensions of the *Lebor Gabála* », in John CAREY (dir.), *Lebor Gabála Éirenn : Textual History and Pseudohistory*, Londres, ITS, 1-20.
- SEBILLOT (Paul) 1904-1906 : *Le Folk-lore de France*, 3 vols, Paris, Guimoto.
- SERGENT (Bernard) 1976 : « La représentation spartiate de la royauté », *RHR*, CLXXXIX, 3-52.
- \_, 1990a : « Les origines mythologiques de Bavay », in Bernard COUSSÉE (dir.), *Mythologie en Nord. Actes du IVème Congrès international de Mythologie, Lille, août 1989*, Beauvais, Société de Mythologie Française, 247-261.
- \_, 1990b : « L'Or et la mauvaise femme », *L'Homme*, XXX, 13-42.
- \_, 1992 : « De quelques jumeaux indo-européens », *Topique*, L, 205-238.
- \_, 1995a : « Celto-Hellenica VIII : La mort de Karna et de Balor », *Ollodagos*, VIII, 211-237.
- \_, 1995b : *Les Indo-Européens. Histoire, langues et mythes*, Paris, Payot.
- \_, 1995c : « Sur l'inversion mythique : l'exemple de Korê et Baldur », *RHR*, CCXII, 131-143.
- \_, 1995d : *Lug et Apollon*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°3.
- \_, 1997 : *Genèse de l'Inde*, Paris, Payot.
- \_, 1998a : « Les Sères sont les soi-disant "Tokhariens", c'est-à-dire les authentiques Arsi-Kuci », *Dialogues d'histoire ancienne*, XXIV, 1998, 7-40.
- \_, 1998b : « Héraklès, Brian, Vætøthragana : les animaux », in Corinne BONNET *et al.*, *Le bestiaire d'Héraclès : IIIe Rencontre héracléenne : actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Liège, Presse Universitaire de Liège, 173-186.
- \_, 1998- : *Les Trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne. I. De Mycènes aux tragiques*, Paris, Economica.
- \_, 1999 : *Celtes et Grecs. I. Le livre des héros*, Paris, Payot.
- \_, 2000 : « Elcmar, Nechtan, Oengus : qui est qui? », *Ollodagos*, XIV, 179-277.
- \_, 2001 : « La troisième fonction : la fertilité ou l'abondance », *General linguistics*, XLI, 270-288.
- \_, 2004 : *Celtes et Grecs. II. Le livre des dieux*, Paris, Payot.
- \_, 2005 : « Merlin et Zarathustra », *Ollodagos*, XIX, 7-50.

- \_, 2009 : *Jean de l'Ours, Gargantua et le dénicheur d'oiseaux*, La Bégude de Mazenc, Arma Artis.
- \_, 2010 : « Onkhestos et Tara », *Ollodagos*, XXIV, 43-57.
- \_, 2014 : *Une antique migration amérindienne : Les liaisons techniques, sociologiques, mythologiques, anthropologiques entre l'Amérique du Nord et le Chaco sud-américain*, Paris, l'Harmattan.
- \_, 2017 : *Le dieu fou. Essai sur les origines de Śiva et Dionysos*, Paris, Les Belles Lettres.
- SHAW (John) 2006 : « Indo-European Dragon-Slayers and Healers, and the Irish Account of Dian Cécht and Méiche », *JIES*, XXXIV, 153-182.
- SIMOONS (Frederick J.) 1998 : *Plants of Life, Plants of Death*, Madison, University of Wisconsin Press.
- SIMS-WILLIAMS (Patrick) 1990 : « Some Celtic Otherworld Terms », in 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.
- \_, 2011 : *Irish Influence on Medieval Welsh Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- SJOESTEDT (Marie-Louise) 1940 : *Dieux et héros des Celtes*, Paris, PUF.
- SLOTKIN (Edgard M.) 1977-1979 : « Medieval Irish Scribes and Fixed Texts », *Éigse*, XVII, 437-450.
- SMITH (Peter J.) 2002 : « Early Irish historical verse: the evolution of a genre », in Próinséas NÍ CHATHÁIN et Michael RICHTER (dir.), *Ireland and Europe in the early middle ages : texts and transmission*, Dublin, Four Courts Press, 326-341.
- SMYTH (Alfred) 1984 : *Warlords and Holy Men : Scotland AD 80-1000*, Londres, Edward Arnold.
- SPECHT (Franz) 1943 : « Zur Bedeutung des Ariernamen », *Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, LXVIII, 142-152.
- STANFORD (William B.) 1976 : « Monsters and Odyssean echoes in the early Hiberno-Latin and Irish hymns », in Bernd NAUMANN et John J. O'MEARA (dir.), *Latin script and letters A. D. 400-900 : festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, Leyde, Brill, 113-117.
- STERCKX (Claude) 1975 : « Le "panthéon théorique" des Indo-Européens et le nombre cinq », *Latomus*, XXXIV, 3-16.
- \_, 1986 : *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université.
- \_, 1991-1995 : « Le cavalier et l'anguipède », *Ollodagos*, III, 1-107, IV, 1-126, VI, 1-196, VII, 231-239.

- \_, 1992 : « Les sept rois de Rome et la sociogonie indo-européenne », *Latomus*, LI, 52-72.
- \_, 1994a : *Les Dieux protéens des Celtes et des indo-européens*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°4.
- \_, 1994b : « Nûtons, Lûtons et dieux celtes », *ZCP*, XLVI, 39-79.
- \_, 1996a : *Dieux d'eau. Apollons celtes et gaulois*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°6.
- \_, 1996b : « Ballade celte : de Polyphème à Gargantua », *Ollodagos*, IX, 35-58.
- \_, 1996c : « A Celtic Apollo at Navan? », *Emania*, XIV, 75-76.
- \_, 1997 : « Lugus, Lugh, Lleu...: recherche en paternité », *Ollodagos*, X, 5-54.
- \_, 1998 : *Sangliers père et fils : rites, mythes et dieux celtes du porc et du sanglier*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°8.
- \_, 1999a : « 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.
- \_, 1999b : « Fial ou l'Artémis irlandaise », in Hervé BIHAN (ar, dir.), *Breizh ha pobloù Europa. Pennadoù en enor da bPer Denez*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 607-611.
- \_, 2000 : *Des dieux et des oiseaux. Réflexions sur l'ornithomorphose de quelques divinités celtes*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°12.
- \_, 2002 : *Le Fils parfait et ses frères animaux. Lugus, Pan et les Draupadeya*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°15.
- \_, 2003 : « Quand Lugh devient-il roi? », *Ollodagos*, XVIII, 301-305.
- \_, 2005a : *Taranis, Sucellos et quelques autres. Le dieu souverain des Celtes, de la Gaule à l'Irlande*, 2 vols, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, Mémoire n°19.
- \_, 2005b : *Les Mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La tête, les seins, le graal*, Paris, L'Harmattan, 2<sup>e</sup> éd.
- \_, 2007 : « Les eschatologies des Celtes et des Germains », *Ollodagos*, XXI, 31-74.
- \_, 2008 : « Les deux bœufs du déluge et la submersion de la ville d'Is », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, CXV, 15-53.
- \_, 2008-2010 : « Le symbolisme du torque », *Ollodagos*, XXII, 157-160, XXIV, 153-154.
- \_, 2009a : « La théogonie irlandaise : les enfants des dieux », *Ollodagos*, XXIII, 43-145.
- \_, 2009b : « L'*Airne Fhingheine* et la vision préchrétienne de la création du monde », in Jacqueline CESSION-LOUPPE (dir.), *Les Celtes aux racines de l'Europe. Actes du colloque tenu au Parlement de la Communauté française de Belgique et au Musée royal de Mariemont*

les 20 et 21 octobre 2006, Morlanwelz, Monographies du Musée royal de Mariemont n°18, 57-67.

\_ 2009c : « L'œil, la main, le pied: ordales trifonctionnelles », in François DELPECH et Marco V. GARCIA QUINTELA, *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986) – Veinte años después de Georges Dumézil (1898-1986)*, Budapest, Archaeolingua, 169-181.

\_ 2010 : *Mythes et dieux celtes : essais et études*, Paris, l'Harmattan.

\_ 2011a : « Lugus et la neuvième vague », *Klask*, X, 35-81.

\_ 2011b : « Le maître du banquet de l'Autre Monde dans les mythologies celtes », in Sydney H. AUFRÈRE et Michel MAZOYER, *Le banquet à travers les âges. De Pharaon à Marco Ferreri*, Paris, l'Harmattan, 307-325.

\_ 2011c : « Les démons, leurs frères et leurs cousins. Paradoxes des mythologies irlandaises et autres », in Alain MEURANT (dir.), *Les mythes parentaux : voix d'hier, résonances d'aujourd'hui*, Ateliers, XLIV, Lille, Presses du Septentrion.

\_ 2011d : « Les *regalia* des Celtes », *Eurasie*, XXI, 187-232.

\_ 2011e : « La maladie de Tuireann Beaghrean », *Bulletin d'information de la Société belge d'études celtiques*, CCXIII, 69.

\_ 2015a : « Le bichon des déesses », *Ollodagos*, XXXI, 37-39.

\_ 2015b : « D'Fallach ab Beli Mawr au héros sauveur des dieux », in Guillaume OUDAER *et al.* (dir.), *Mélanges en l'honneur de Pierre-Yves Lambert*, Rennes, TIR, 37-50.

STERN (Ludwig-Christian) 1900 : « Ein ossianische Ballade aus dem XII. Jahrhundert », in Kuno MEYER *et al.* (dir.), *Festschrift Whitley Stokes zum siebzigsten Geburtstage am 28. Februar 1900 gewidmet*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 7–19.

STOKES (Whitley) 1872 : « Mythological Notes : I. The Luchorpán », *RC*, I, 250-262, 502.

\_ 1885 : « Sitting Dharna », *Academy*, XXVIII, 169.

SUBRENAT (Jean) 1987 : « Les 'vieux sages' épiques (Nayme de Bavière, Rioul du Mans), dans *Gaydon* », in *Viellisse et vieillissement au Moyen Age*, Aix-en-Provence, Publications du Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix, 413-424.

SWAINSON (Charles) 1885 : *Provincial Names and Folk Lore of British Birds*, Londres, English Dialect Society, publication n°47.

SZERWINIACK (Olivier) 1995 : « D'Orose au *Lebor gabála Érenn* : les gloses du manuscrit Reg. Lat. 1650 », *ÉC*, XXXI, 205-217.

THANISCH (Eystein) 2012 : « Flann Mainistrech's *Götterdämmerung* as a junction within *Lebor gabála Érenn* », *Quaestio Insularis*, XIII, 68-93.

- THURNEYSSEN (Rudolf) 1894 : « Ind. *Prthivi* », *Indogermanische Forschungen*, IV, 84-85.
- \_, 1915 : « Zum Lebor Gabála », *ZCP*, X, 384-395.
- \_, 1923 : « Nachträge und Berichtigungen », *ZCP*, XIV, 421-423.
- \_, 1925 : « Das Fasten beim Pfändungsverfahren », *ZCP*, XIV, 260-276.
- \_, 1936 : « Ir. *aire*, Gen. *airech* », *ZCP*, XX, 353-355.
- TONER (Gregory) 2005 : « Authority, verse and the transmission of *senchas* », *Ériu*, LV, 59-84.
- \_, 2010 : « Macha and the invention of myth », *Ériu*, LX, 81-109.
- TRISTRAM (Hildegard) 1975 : « Der 'homo octipartitus' in der irischen und altenglischen Literatur », *ZCP*, XXXIV, 119-153.
- \_, 1989 : « Early modes of Insular expression », in Donnchadh Ó CORRÁIN *et al.* (dir.), *Sages, Saints and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, Maynooth, An Sagart, 427-448.
- TZATOURIAN (Audrey) 2015 : « Plongeon cosmogonique en Iran ancien », in Michel MAZOYER et Sydney AUFRÈRE (dir.), *Au confluent des cultures : Enjeux et maîtrise de l'eau*, Paris, l'Harmattan, 227-242.
- UTHER (Hans-Jörg) 2004 : *A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*,
- VAN HAMEL (Anton G.) 1915 : « On Lebor Gabála », *ZCP*, X, 97-197.
- \_, 1933a : « Partholon », *RC*, L, 217-237.
- \_, 1934 : « Aspects of Celtic mythology », *PBA*, XX, 207-248.
- \_, 1942 : *Mythe en historie in het oude Ierland*, 2 vols., Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- \_, 1946 : *Primitieve Ierse taalstudie*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- VENDRYES (Joseph) 1918 : *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, Paris (Mémoires de la Société de Linguistique de Paris XX).
- \_, 1925 : « Le bétail numéraire », *RC*, XLII, 391-394.
- VERNANT (Jean-Pierre) 1960 : « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *RHR*, CLVII, 21-54.
- \_, 1966 : « Le mythe hésiodique des races : sur un essai de mise au point », *Revue philologique*, XL, 247-276.
- \_, 1969 : *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, Maspéro, 2<sup>e</sup> éd.

- VIAL (Eric) 1983 : *Les noms de villes et de villages*, Paris, Belin.
- VIAN (Francis) 1952 : *La Guerre des géants. Le mythe jusqu'à l'époque hellénistique*, Paris, Klincksieck.
- \_\_, 1968 : « La fonction guerrière dans la mythologie grecque », in Jean-Pierre VERNANT, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-LA Haye, Mouton, 53-68.
- VIELLE (Christophe) 1988-1990 : « D'un mythe celtique à un roman hagiographique galate », *Ollodagos*, I, 75-109.
- \_\_, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne. Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- WADDELL (John) 1978 : « The Invasion Hypothesis in Irish Prehistory », *Antiquity*, LII, 121-128.
- WAGNER (Heinrich) 1970 : « Studies in the origins of early Celtic civilisation », *ZCP*, XXXI, 1-58.
- \_\_, 1976 : « Beiträge zur vergleichenden Erforschung des Irischen: 1. Eine Etymologie von Féni », *Celtica*, XI, 264-266.
- WALTER (Philippe) 1989 : « L'épine ou l'arbre-fée », *PRIS-MA*, V, 95-108.
- WARNER (Richard B.) 1991 : « The Drumconwell Ogham and Its Implications », *Emania*, VIII, 43-50.
- WARD (Donald) 1968 : *The Divine Twins : an Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley, University of California Press.
- \_\_, 1970a : « The separate functions of the Indo-European divine twins », in Jaan Puhvel (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, University of California Press, 193-202.
- \_\_, 1970b : « The Threefold Death : An Indo-European Trifunctional Sacrifice ? », in Jaan Puhvel (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, University of California Press, 123-142.
- WATKINS (Calvert) 1962 : *Indo-European Origins of the Celtic Verb*, Dublin, DIAS.
- WATSON (Alden) 1981 : « The king, the poet and the sacred tree », *ÉC*, XVIII, 165-180.
- WEDLAKE (William J.) 1982 : *The Excavations of the shrine of Apollon at Nettleton, Wiltshire 1956-1971*, Londres, Society of Antiquaries of London.
- WEISWEILER (Josef) 1943 : *Heimat und Herrschaft : Wesen und Ursprung eines irischen Mythos*, Halle, Niemeyer.
- WIKANDER (Stig) 1947 : « Pândavasagan och Mahâbhâratas mystiska föruttsättningar », in *Religion und Bibel, Nathan Söderblomsällskapets Arsbok*, VI, 27-39.
- \_\_, 1957 : « Nakula et Sahadeva », *Orientalia Suecana*, VI, 66-96.



- \_, 1960 : « Germanische und Indo-iranische Eschatologie », *Kairos*, II, 83-88.
- WILBERT (Joannes) – SIMONEAU (Karin) 1987 : *Folk literature of the Nivaklé Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications.
- WILLIAMS (John) 1854 : « Moel Fenli », *Cambrian Journal*, I, 209-220.
- WILLIAMS (David) 1982 : *Cain and Beowulf: a study in secular allegory*, Toronto, Toronto University Press.
- WILLIAMS (J. E. Caerwyn) – FORD (Patrick K.) 1997 : *The Irish literary tradition*, Cardiff, University of Wales Press, 2<sup>e</sup> éd.
- WOODARD (Roger D.) 2010 : *Indo-European Sacred Space : Vedic and Roman Cult*, Champaign, University of illinois Press.
- \_, 2013 : *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WOOLF (Alex) 1998 : « Pictish matriliney reconsidered », *Innes Review*, XLIX, 147-167.
- 2012 : « Ancient Kindred ? Dál Riata and the Cruthin », article non publié, url : [https://www.academia.edu/1502702/Ancient\\_Kindred\\_Dal\\_Riata\\_and\\_the\\_Cruthin](https://www.academia.edu/1502702/Ancient_Kindred_Dal_Riata_and_the_Cruthin).
- WRIGHT (Archie T.) 2005 : *The Origin of Evil Spirits : The Reception of Genesis 6. 1-4 in Early Jewish Literature*, Londres, Coronet Books Incorporated.
- ZIMMER (Heinrich) 1893 : *Nennius vindicatus. Über Entstehung, Geschichte und Quellen der Historia Brittonum*, Berlin, Weidsmannsche Buchhandlung.
- \_, 1898 : « Matriarchy among the Picts », in George HENDERSON (dir.), *Leabhar nan Gleann*, Edimbourg, Norman Macleod.
- ZIMMER (Stefan) 2003 : « *A uo penn bit pont*: aspects of leadership in Celtic and Indo-European », *ZCP*, LIII, 202-229.
- ZÜRN (H) 1970 : *Hallstattforschungen in Nordwürttemberg*, Stuttgart, Müller & Gräff.

# Table des matières

REMERCIEMENTS.....	1
INTRODUCTION.....	2
PRÉSENTATION CONTEXTUALISÉE DES SOURCES.....	12
1. Les sources principales de la pseudo-histoire irlandaise : la tradition du <i>Lebor Gabála Éirenn</i> .....	13
1. 1. Les manuscrits et les recensions.....	13
1. 2. Le contenu du texte.....	15
1. 3. Les différents auteurs associés à l'élaboration du <i>LGÉ</i> .....	16
1. 4. L'évolution des différentes recensions.....	17
2. Les sources rattachables à la pseudo-histoire irlandaise du <i>LGÉ</i> .....	19
2. 1. Les autres versions des invasions d'Irlande.....	19
2. 2. Les principaux récits faisant référence aux invasions d'Irlande.....	22
3. Les autres sources utilisées dans cette étude.....	26
3. 1. Les autres sources irlandaises.....	26
3. 2. Les autres sources celtiques.....	28
3. 3. Les autres sources indo-européennes.....	30
4. Le contexte historique de la pseudo-histoire des invasions d'Irlande : le haut Moyen Âge irlandais (V <sup>e</sup> -XII <sup>e</sup> siècle).....	30
4. 1. Les origines du contexte culturel du haut Moyen Âge irlandais.....	31
4. 2. La société irlandaise du haut Moyen Âge.....	32
4. 3. Le paysage politique de l'Irlande avant l'invasion anglo-normande.....	33
Chapitre I : les témoins des invasions d'Irlande et la vision irlandaise de l'histoire.....	37
1. Fintan mac Bóchra, Túan mac Cairill et les autres témoins anciens de l'histoire irlandaise.....	37
1. 1. Fintan mac Bóchra : le témoin antédiluvien.....	38
1. 2. Túan mac Cairill : l'autre témoin des invasions canoniques du <i>LGÉ</i> .....	63
1. 3. Les autres témoins historiques au sein de la tradition celtique.....	72
2. Les anciens du monde et le paradigme littéraire chrétien.....	83
2. 1. Le christianisme et les anciens du monde.....	83
2. 2. Le rapport entre l'oralité païenne et l'écrit chrétien.....	85
2. 3. La popularité des traditions concernant l'invention de l'écriture.....	93
3. Fintan, Túan et la notion irlandaise de <i>senchas</i> .....	96
3. 1. Le <i>senchas</i> : une définition.....	96
3. 2. Fintan, Túan et leurs homologues comme incarnations du <i>senchas</i> .....	99
3. 3. Les rapports entre la tradition du <i>LGÉ</i> et cette définition comparée du <i>senchas</i> .....	104
Chapitre II : les peuplements antédiluviens.....	109
1. Les différentes versions des invasions antédiluviennes.....	109
1. 1. La tradition majoritaire : l'invasion de Cessair.....	110
1. 2. La tradition secondaire : les invasions de Banba et d'Ériu.....	122
1. 3. Les traditions minoritaires : les autres invasions antédiluviennes.....	124
2. Analyse et interprétation du peuplement antédiluvien de l'Irlande.....	128
2. 1. La meneuse de l'expédition et ses compagnes.....	129
2. 2. Cessair, Fintan et le déluge cosmique.....	138
2. 3. Fintan et les autres personnages masculins.....	157
Chapitre III : les Fomóire.....	177
1. Les Fomóire dans les textes de la pseudo-histoire irlandaise.....	177
1. 1. Les Fomóire et le premier peuplement de l'Irlande.....	177
1. 2. Les Fomóire face aux Némédiens.....	190
1. 3. Les Fomóire et les Túatha Dé Danann.....	198
2. De la nature des Fomóire.....	214
2. 1. La généalogie biblique de ce peuple et des races parentes.....	214
2. 2. L'étymologie du nom des Fomóire.....	225

2. 3. Les caractéristiques principales de ce peuple.....	226
3. La signification des Fomóire dans la tradition pseudo-historique irlandaise.....	242
3. 1. L'historiographie de cette invasion.....	243
3. 2. La double symbolique de cette invasion vis-à-vis du schéma global des invasions d'Irlande.....	246
Chapitre IV : Partholón.....	252
1. Le meneur de l'invasion : Partholón.....	252
1. 1. Définition du personnage.....	252
1. 2. La vie et l'œuvre de Partholón.....	258
2. Les proches de Partholón.....	266
2. 1. La « compagnie de huit » de Partholón.....	266
2. 2. Les autres membres de la famille de Partholón.....	283
3. Le reste de la compagnie de Partholón et l'interprétation de ce peuplement.....	288
3. 1. L'historiographie de l'invasion de Partholón.....	288
3. 2. Les activités de l'invasion de Partholón.....	289
Chapitre V : les trois premières invasions d'Irlande et le concept de quatrième fonction.....	301
1. Introduction à l'idée d'une quatrième fonction : la définition du groupe des hors classes fonctionnels.....	302
1. 1. Le besoin d'une quatrième classe pour mieux définir la société irlandaise du <i>LGÉ</i> .....	302
1. 2. La définition des exclus de la trifonctionnalité selon C. Sterckx.....	304
2. Définition et approfondissement de la notion de quatrième fonction.....	307
2. 1. La définition de la quatrième fonction par A. et B. Rees.....	307
2. 2. Extension et redéfinition de la quatrième fonction par N. J. Allen.....	311
2. 3. La quatrième fonction selon A. et P. Sauzeau.....	313
3. La triplicité unitaire de F4- et son rapport aux trois premières invasions d'Irlande.....	316
3. 1. L'unité au sein des trois premières invasions irlandaises.....	317
3. 2. L'identité fonctionnelle des trois premières invasions.....	322
Chapitre VI : Nemed et ses fils.....	328
1. Nemed et les siens.....	328
1. 1. Définition du personnage de Nemed.....	328
1. 2. La famille de Nemed.....	331
1. 3. La vie et l'œuvre de Nemed.....	337
2. La destinée des Némédiens après la mort de leur meneur.....	341
2. 1. L'oppression des Fomóire et la révolte des descendants de Nemed.....	341
2. 2. Les Némédiens après la défaite des Fomóire.....	350
3. L'interprétation de l'invasion de Nemed.....	355
3. 1. L'historiographie némédienne.....	355
3. 2. Parallèles et divergences avec le peuplement de Partholón.....	357
3. 3. L'invasion de Nemed et la théorie dumézilienne.....	359
Chapitre VII : les Fir Bolg.....	379
1. Les traditions concernant les Fir Bolg.....	379
1. 1. Les Fir Bolg d'après la tradition principale.....	380
1. 2. Les Fir Bolg d'après la tradition secondaire.....	402
1. 3. D'autres traditions mineures concernant les Fir Bolg.....	409
2. Un peuple complexe à définir.....	412
2. 1. La généalogie des Fir Bolg.....	412
2. 2. Trois peuples en un.....	414
2. 3. La réalité historique des Fir Bolg et leur ethnicité.....	422
3. Une analyse dumézilienne de cette invasion.....	428
3. 1. Les Fir Bolg : les représentants de la fonction guerrière.....	428
3. 3. Les provinces d'Irlande, les fils de Dela et la partition fonctionnelle de l'Irlande.....	459
3. 4. Les Fir Bolg et la quatrième fonction.....	462
Chapitre VIII : les Túatha Dé Danann.....	474

1. De la nature des Túatha Dé Danann.....	475
1. 1. L'étymologie de leur nom.....	475
1. 2. Leur généalogie.....	481
1. 3. La représentation médiévale du peuple des Túatha Dé Danann.....	486
2. Les Túatha Dé Danann avant leur arrivée en Irlande.....	492
2. 1. La tradition principale.....	492
2. 2. Les traditions secondaires.....	493
2. 3. La tradition synthétique.....	494
2. 4. L'analyse de ces traditions.....	497
3. L'arrivée des Túatha Dé Danann en Irlande.....	501
3. 1. Des traditions divergentes.....	501
3. 2. Les îles au nord du monde, leurs druides et leurs trésors : essai d'interprétation.....	503
3. 2. Explication des divergences sur l'arrivée des Túatha Dé Danann.....	513
4. Les Túatha Dé Danann et les deux batailles de Mag Tured : la lutte pour la souveraineté sur l'Irlande.....	521
4. 1. La seconde bataille de Mag Tured : présentation du récit, comparaison des différents textes et recherche d'autres parallèles celtiques.....	522
4. 2. Les deux batailles de Mag Tured entre elles.....	565
4. 3. Les deux batailles de Mag Tured et le mythème indo-européen de la « bataille finale ».....	569
4. 4. Les deux batailles de Mag Tured, le mythème indo-européen de la « guerre synéciste » et la structure sociogonique irlandaise.....	609
4. 5. Règne et déchéance des Túatha Dé Danann après la bataille de Mag Tured.....	626
5. Les Túatha Dé Danann : une invasion sacerdotale.....	655
5. 1. Les traits sacerdotaux des Túatha Dé Danann avant et durant leur conquête en Irlande.....	655
5. 2. La lutte des Túatha Dé Danann contre les Fomóire ou la maîtrise des forces chaotiques de la nature par celles ordonnées de la culture.....	661
Chapitre IX : les origines des Gaels.....	671
1. L'histoire des Gaels des suites du Déluge jusqu'à la conquête de l'Espagne.....	671
1. 1. Les trois ascendances prêtées aux Gaels.....	672
1. 2. De la Tour de Babel au séjour égyptien.....	677
1. 3. De la sortie d'Égypte à la souveraineté sur l'Espagne : la longue errance des Gaels.....	687
2. Un récit façonné d'après des sources judéo-chrétiennes et classiques.....	713
2. 1. Les grands moments de l'histoire des Gaels avant leur arrivée en Irlande.....	713
2. 2. Les grandes figures de l'histoire des Gaels.....	740
3. Causes, conséquences et influences d'une telle construction pseudo-historique.....	777
3. 1. Les causes de la construction d'un tel récit.....	777
3. 2. Le récit des origines gaéliques et celui des invasions d'Irlande : une inspiration réciproque.....	779
3. 3. Les conséquences socio-politiques du récit des origines gaéliques.....	786
Chapitre X : les Fils de Míl.....	795
1. Les sources concernant l'invasion des Fils de Míl.....	795
1. 1. L'invasion des Fils de Míl d'après la tradition du <i>LGÉ</i> .....	796
1. 2. Les autres sources concernant l'invasion des Fils de Míl et les traditions concernant la venue des Cruithne.....	823
1. 3. Deux parallèles continentaux aux récits de l'invasion milésienne.....	853
2. Analyse générale des différents épisodes de l'invasion milésienne.....	857
2. 1. La venue d'Íth en Irlande.....	857
2. 2. La prise de l'Irlande par les Milésiens.....	869
2. 3. L'interprétation (pseudo-)historique globale de l'invasion milésienne.....	899
3. Les différentes figures de cette invasion et son interprétation mythologique.....	909
3. 1. Le(s) premier(s) mort(s) milésien(s) de l'Irlande.....	909

3. 2. Les grandes figures survivantes de l'expédition.....	921
3. 3. L'interprétation mythologique générale de l'invasion milésienne.....	939
Chapitre XI : sociogonie, eschatologie et cosmogonie ou les origines cycliques du mythe des invasions d'Irlande.....	955
1. La sociogonie irlandaise et ses homologues celtiques et indo-européens.....	956
1. 1. Le bilan de la structure sociogonique irlandaise.....	956
1. 2. D'autres mythes sociogoniques celtiques.....	960
1. 3. Des sociogonies indo-européennes analogues.....	965
2. Les traditions eschatologiques et cosmogoniques irlandaises.....	980
2. 1. Les traditions eschatologiques de l'Irlande et des autres terres celtiques.....	981
2. 2. Des eschatologies indo-européennes parallèles.....	991
2. 3. La cosmogonie indigène et les aspects eschatologiques des reflets irlandais de la « Bataille Finale » dans la tradition du <i>LGÉ</i> .....	1000
3. Fintan, Túan et Amairgin ou le cycle cosmique irlandais et sa christianisation.....	1015
3. 1. Fintan, Túan, leurs incarnations et les âges de l'Irlande.....	1015
3. 2. La chronologie des invasions d'Irlande : construction médiévale ou héritage préchrétien ?.....	1024
CONCLUSION.....	1036
ABRÉVIATIONS.....	1040
Concordances des éditions de textes judéo-chrétiens, latins, grecs, indiens et iraniens.....	1043
BIBLIOGRAPHIE.....	1047

## Résumé

Cette thèse a pour objectif d'analyser les origines de la pseudo-histoire mythique des invasions d'Irlande : les sources classiques antiques ou judéo-chrétiennes de ce cycle légendaire, les survivances indigènes, le processus d'élaboration et sa signification socio-politique. La méthodologie utilisée a été de comparer les éléments dont la source pouvait être indigène à d'autres traditions celtiques ou indo-européennes.

## Abstract

The object of this thesis is an analysis of the origins of the mythic pseudo-history of the invasions of Ireland: the classical or judeo-christian sources of this legendary cycle, its native remnants, the elaboration process and its socio-political significance. The methodology we used was to compare the native elements with other Celtic or Indo-European traditions.

## Mots Clés

Pseudo-histoire irlandaise, culture irlandaise médiévale, mythologie irlandaise, mythologie comparée indo-européenne, invasions d'Irlande.

## Keywords

Irish pseudo-history, Irish medieval culture, Irish mythology, Indo-European comparative mythology, Invasions of Ireland.