



HAL
open science

Les chevaux des Rèmes selon Lengyel: une approche structuraliste d'une image monétaire

Jean-Marc Doyen, Charlotte van Eetvelde

► To cite this version:

Jean-Marc Doyen, Charlotte van Eetvelde. Les chevaux des Rèmes selon Lengyel: une approche structuraliste d'une image monétaire. Eugène Warmenbol; Julie Cao-Van. Les Celtes et le cheval. Archéologie et mythologie (de l'âge du Bronze à l'époque contemporaine), Société Belge d'Etudes Celtiques, pp.93-107, 2020, Carnyx I, 978-2-87285-192-8. hal-04431981

HAL Id: hal-04431981

<https://hal.science/hal-04431981>

Submitted on 2 Feb 2024

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.

Les Celtes et le cheval

Archéologie et mythologie (de l'âge du Bronze à l'époque contemporaine)

Édité par

Eugène Warmenbol & Julie Cao-Van

Actes des journées de Contact de la Société Belge d'Études Celtiques (SBEC)

Bruxelles, 31 mars 2018 et 23 mars 2019

Musée des Celtes/SBEC éditions
Libramont

Table des matières

Avant-propos - Eugène WARMENBOL	5
Introduction - Julie CAO-VAN	7
De l'indo-européen au celtique : les noms du cheval en gaulois et dans l'onomastique - Xavier DELAMARRE	9
Le rôle du cerf dans l'âge du Bronze européen. Le mythe et la réalité : une deuxième approche - Eugène WARMENBOL	19
Métamorphoses et jeux de sens : analyses et réflexions autour des représentations du cheval et de l'oiseau - Manon VALLÉE	33
New light on the chariot burials of Eastern Yorkshire - Peter HALKON	45
Les dépôts de chevaux sur le site du Mormont (Vaud, vers 100 av. notre ère) - Patrice MÉNIEL	57
La question de l'hippophagie en Gaule à l'âge du Fer - Charlotte VAN EETVELDE	67
Au-delà de l'épigraphie : le culte d'Épona à Entrains-sur-Nohain (Nièvre) - Alexis STOCKEBRAND	79
Sur la piste d'Épona, d'après les travaux de Claude Sterckx. Réflexions sur plusieurs vestiges de la déesse depuis l'époque celtique jusqu'à l'époque contemporaine - Julie CAO-VAN	87
Les chevaux des Rèmes selon Lengyel : une approche structuraliste d'une image monétaire - Jean-Marc DOYEN et Charlotte VAN EETVELDE	93
Rhiannon à la Saint Michel - Marike VAN DER HORST	109
Métamorphoses en cheval dans le domaine indo-européen - Bernard SERGENT	125
Le Dagda et l'ásvamedha : mythe irlandais, numismatique gauloise et rituel indien - Guillaume OUDAER	135
Les chevaux, les assemblées et la figure de Lug - Gaël HILY	153
Ambiorix et le cheval Bayard - Serge DE FOESTRAETS	165

©Musée des Celtes/SBEC éditions, 2020.

Collection Carnyx - Contributions à l'archéologie, la numismatique et la mythologie du monde celtique

Tous droits réservés (textes et images). Reproduction, même partielle, interdite.

Illustration couverture : photo Stephen Sack (Bruxelles), une création à partir d'une monnaie de sa collection, un bronze des *Ambiani* (S. Scheers, *La Gaule Belgique. Numismatique celtique*, Louvain, 1983, n° 88 et pl. XV, n° 419).

Illustration quatrième de couverture : statère en or des *Nervii* (S. Scheers, *La Gaule Belgique. Numismatique celtique*, Louvain, 1983, n° 29 et pl. VIII, 216-221). Collection Serge de Foestraets. Photo Jean-Marc Doyen (Bruxelles).

Mise en page : Catherine Lorant

Relecteur principal : Anne Cahen-Delhay

Comité de relecture : Greta Anthoons, Anne Cahen-Delhay, Julie Cao-Van et Eugène Warmenbol.

Musée des Celtes, place Communale 1 - B6800 Libramont-Chevigny

Dépôt légal : D/2020/4848/1 - ISBN : 978-2-87285-192-8

Printed in EU

Avant-propos

Voilà quelques années (en 2013) que Claude Sterckx me proposait de reprendre la présidence de la Société Belge d'Études Celtiques. Je m'en trouvais très honoré, et un peu embarrassé, parce qu'il s'agissait de lui faire honneur, et à la Société, et à celui qui en est le fondateur. Bien encadré par un conseil d'administration actif et efficace, j'espère ne pas avoir déçu.

Les Journées Belges d'Études Celtologiques et Comparatives ont toujours constitué l'un des fleurons de la Société (qui, ne l'oublions pas, est aussi la Belgisch Genootschap voor Keltische Studies) et nous en sommes en 2020 à leur 33^{ème} année, sachant qu'il y a une session de printemps et une session d'automne. Les Journées réunissent depuis toujours des chercheurs de haut vol, des doctorants brillants et des étudiants prometteurs, présentant des contributions toujours originales, qui sont le fruit de recherches parfois novatrices.

Il m'a semblé qu'il sera utile et intéressant, voire même qu'il est de notre devoir, que la Société Belge d'Études Celtiques publie systématiquement les actes des Journées Belges d'Études Celtologiques et Comparatives, dans une série propre, bien illustrée, afin de mieux mettre en exergue les contributions à celles-ci, et les rendre plus largement accessibles aux scientifiques et aux amateurs.

La Journée du samedi 31 mars 2018, c.-à-d. la session de printemps des 31^{ème} Journées (fig. 1), et celle du samedi 23 mars 2019, c.-à-d. la session de printemps des 32^{ème} Journées (fig. 2), l'une et l'autre consacrées aux « Celtes et le cheval », réunissaient à l'évidence la matière d'un volume riche et varié. Comme le lecteur s'en rendra rapidement compte, les contributions s'y complètent et s'y répondent, offrant une rare approche holistique de la relation si particulière qu'avaient les Celtes avec le cheval.



Fig. 2. L'image de l'affichette de la Journée du 23 mars 2019 (réalisée par Nathalie Bloch, Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine, Université libre de Bruxelles) : l'Uffington White Horse (Oxfordshire, âge du Bronze final ou début de l'âge du Fer) (www.discoveringbritain.org : Britain from the Air).



Fig. 1. L'image de l'affichette de la Journée du 31 mars 2018 (réalisée par Serge de Foestraets, Vice-président de la Société Belge d'Études Celtiques) : détail de la statue équestre de Vercingétorix (Frédéric Auguste Bartholdi, inaugurée en 1903), place de Jaude à Clermont-Ferrand (Wikimedia Commons, cliché Mamjodh, Flickr).

Je suis moi-même archéologue, mais aussi historien de l'art, puisque telle est la formation que nous donne l'Université libre de Bruxelles, où j'ai été étudiant, et où je suis maintenant professeur. J'ai donc voulu que ce volume soit richement illustré, une image pouvant expliciter ce que les mots rendent difficilement, et j'ai voulu qu'il ait une couverture attrayante, résumant en une création artistique le contenu du volume.

Il s'agit d'une création de l'artiste-photographe Stephen Sack, « an American in Brussels », à partir d'une monnaie de sa collection, un bronze des *Ambiani*, un des peuples belges rencontrés par César, une monnaie rare (S. Scheers, 1983, *La Gaule Belgique. Numismatique celtique*, Louvain, n° 88 et pl. XV, n° 419) (fig. 3), dont un exemplaire a été retrouvé dans le lointain Lincolnshire, non loin du Yorkshire, « cadre » d'un des articles publiés ici.



Fig. 3. La monnaie en bronze des *Ambiani* de la couverture de ce volume, mais en excellent état (L.-P. Delestrée & M. Tache, 2002, *Nouvel atlas des monnaies gauloises. I. De la Seine au Rhin*, Saint-Germain-en-Laye, série 52, n° 478 – avec nos remerciements à Louis-Pol Delestrée).

« Le cheval : la plus noble conquête que l'homme ait jamais faite est celle de ce fier et fougueux animal, qui partage avec lui les fatigues de la guerre et la gloire des combats », écrivait le comte de Buffon. Il me semble que les plus nobles conquêtes de l'homme sont dans le domaine des sciences, et j'espère que le lecteur de ce volume, avec les contributions (en ordre alphabétique) de Julie Cao-Van, Serge de Foestraets, Xavier Delamarre, Jean-Marc Doyen, Peter Halkon, Gaël Hily, Patrice Méniel, Guillaume Oudaer, Bernard Sergent, Alexis Stockebrand, Manon Vallée, Marike van der Horst, Charlotte Van Eetvelde et le soussigné, y trouvera autant de confirmations de cette affirmation.

Eugène Warmenbol

Président de la Société Belge d'Études Celtiques

Introduction

Le Centre de Recherches Archéologiques en Ardenne (CRAA), créé en 1985, a mis au jour, notamment lors de fouilles de nécropoles, des vestiges datant du second âge du Fer. La quantité mais surtout la singularité du matériel découvert ont permis, en 1998, la création du Musée des Celtes, en plein en cœur de l'Ardenne belge, à Libramont. Ce matériel archéologique guide nos recherches scientifiques. Toutefois, les populations de La Tène ne peuvent pas se résumer à du mobilier. Derrière chaque vestige se cache une histoire, un périple, un quotidien, une croyance. Pour retrouver le sens de ces objets, l'archéologie a tout intérêt à s'enrichir auprès des sciences voisines : épigraphie, linguistique, mythologie, zoologie ...

Ces études pluridisciplinaires prennent de la valeur lorsqu'elles sont communiquées au public. La Société Belge d'Études Celtiques (SBEC) et le Musée des Celtes/CRAA partagent un intérêt commun pour la transmission du savoir. C'est ainsi qu'en nous associant, d'une part le Musée élargit son champ d'investigation en soutenant d'autres pistes que l'archéologie, d'autre part, il intensifie la diffusion de son travail scientifique.

C'est pourquoi, ensemble, nous avons décidé de publier cet ouvrage qui reprend, sous forme d'articles, les communications présentées à l'occasion de deux Journées de Contact publiques, coordonnées par la SBEC, qui se sont déroulées à Bruxelles en 2018 et en 2019. Par ailleurs, la documentation développée dans cet ouvrage sera à nouveau exploitée, cette fois par le Musée des Celtes, à l'occasion d'une exposition temporaire, qui suivra sa réouverture après d'importants travaux de rénovation, probablement en 2022.

Cette publication reflète ce dialogue entre différentes disciplines œuvrant pour une même cause : la compréhension des Celtes et, dans cet ouvrage, leur vision du cheval.

Soulignons que cet animal emblématique a su marquer les populations de l'âge de Fer : enterré avec certains défunts dans le Yorkshire, figuré sur des pièces de monnaie, fantasmé à travers les traits d'une déesse qui porte son nom, etc. Son emprise traverse le temps, depuis les ancêtres des Celtes à l'âge du Bronze, en passant par les Celtes insulaires de l'époque médiévale et jusque dans le folklore récent des îles Hébrides.

Je vous souhaite beaucoup de plaisir lors de cette chevauchée intellectuelle, autrement dit, bonne lecture !

Julie Cao-Van

Commissaire de l'exposition Les Celtes et le cheval - Musée des Celtes

De l'indo-européen au celtique : les noms du cheval en gaulois et dans l'onomastique

XAVIER DELAMARRE¹

Abstract : The name of the horse is one of the best assured in the reconstruction of Indo-European linguistics, lexically, in phraseology (collocation of lexemes), but also in personal onomastics, to the point that one can consider the horse as the "most" Indo-European animal, with the dog and the wolf.

This continues in Celtic, and especially in Old-Celtic (Gaulish), which has a great variety of denominations for the horse, probably pertaining to different "varieties" of the animal: race horse, war horse, workhorse, steed, nag (bad horse), poney, mare, foal, etc.

A thorough analysis of Celtic anthroponomy and theonymy thus allows to approach the world representation of the ancient Celtic civilization.

Le nom du cheval est un des mieux assurés dans la reconstruction linguistique indo-européenne, au plan lexical, dans la phraséologie (collocation de lexèmes), et dans l'onomastique personnelle, à tel point qu'on peut considérer le cheval comme l'animal indo-européen *par excellence*, avec le chien et le loup.

Il se continue en celtique et particulièrement en vieux-celtique (gaulois) qui présente une grande variété de dénominations du cheval, correspondant probablement à des variétés différentes de l'animal : cheval de course et de guerre, cheval de trait, coursier, rosse (mauvais cheval), poney, jument, poulain, etc.

Le vocabulaire du gaulois nous est connu par quelques textes (dont très peu de bilingues), des gloses anciennes et médiévales assez corrompues, mais surtout par l'onomastique que l'on possède en abondance : noms de personnes physiques (anthroponymes), noms de personnes virtuelles (théonymes), noms de personnes morales (ethnonymes) et par la toponymie, elle-même largement dérivée de noms de personnes. On peut reconstituer, grâce à l'analyse de ces noms propres, une partie importante du vocabulaire gaulois.

Les différents noms du cheval en gaulois contribuent à une part importante des noms de personnes et des noms de lieu de la *Celtica*. Par exemple, on isole un thème *Epotso-* qu'il faut restituer **ekwo-sth₂-o-* littéralement 'qui se tient à cheval' et qui signifie probablement 'chevalier', une des deux classes sociales importantes de la Gaule selon César ; un thème *Epo-rēdo-* peut se traduire 'coursier' par la comparaison avec le gallois *ebrwydd* 'rapide'. La célèbre déesse *Epona*, dont on a des dédicaces attestées dans toute l'Europe, est plus probablement une 'Maîtresse-des-Chevaux', avec le suffixe « de domination » *-no-*, qu'une simple jument. Le nom du sabot *callio-* a, dans quelques cas, servi par métonymie à désigner le cheval : le dieu *Riocalatis* de Grande-Bretagne est à analyser **Riyo-call-ati-* 'Celui-aux-Chevaux-Sauvages' (**riyo-* 'libre') auquel répond, en composé inverse, le *Deus Silvanus Callirius* de Colchester (**Calli-riyo-*) 'libres sabots', c.-à-d. 'Cheval-Sauvage'.

En l'absence de textes littéraires suivis, une analyse fine de l'anthroponymie et de la théonymie celtiques autorise donc, dans une certaine mesure, un accès aux représentations de la civilisation celtique ancienne.

Le cheval dans la reconstruction linguistique indo-européenne

Le nom du cheval est un des mieux assurés dans :

la reconstruction lexicale indo-européenne (Pokorny 1959 : 301, Wodtko, Irslinger, Schneider 2008 : 230, Watkins 2011 : 23) :

1. skr. *ásva-* ; 2. avest. *aspa-*, v.perse *asa-*, ossète *æfsæ* ; 3. grec ἵππος, mycén. *i-qa* ; 4. armén. *ēš* ; 5. thrace (Βετ)-εσπιος (NP) ; 6. latin *equus* ; 7. vénète *ekvon* acc. ; 8. gaulois *Epo-* (NP), irl. *ech* ; 9. got. *aihva(-tundi)*, v.isl. *jór* (issu de germ. **eχwaz*), vieil-anglais *eoh* ; 10. v.lituan. *ešva* ; 11. toch. B *yakwe* ; 12. louvite *azuwa-*, lycien *esbe-*. Manque en

¹ Chercheur associé au CNRS, fondateur de la maison d'édition "Cent chemins", xavier.delamarre@neuf.fr

slave et en albanais. Prototype PIE : **(h₁)ekwo-s*, probablement co-radical de l'adjectif **ōku-s* 'rapide (grec ὠκύς, skr. āśú-).

L'onomastique personnelle

Le nom du cheval est, avec celui du loup, un des éléments de composés les plus fréquents dans la formation des noms de personnes de différentes langues indo-européennes. Ce sont en général des noms de guerriers ou de seigneurs, ce qui indique bien que la possession du cheval était un élément important du statut social des guerriers :

par ex. : grec *Philippos*, *Hippomédōn*, *Hippolutos*, *Hippias*, *Hippokratos*, vieux-perse *Aspačana*, *Vištaspā*, thrace *Esbenuš*, *Betespios*, gaulois *Epedorix*, *Epomeduos*, *Eposognatus*, *Eppius*, *Eppa*, vieil-anglais *Eohric*, *Eomær*, *Eahfrid*, vieil-islandais *lógerr*, *lófrið*, *lósteynn*, etc.

la phraséologie

L'importance du cheval est reflétée par le grand nombre d'expressions dans lesquelles il est employé et que l'on peut reconstruire pour l'époque indo-européenne (Calin 2017 : 122-127, Schmitt 1967 : 238-244) :

- (qui possède de) bons chevaux : **(h₁)su-ekwo-* (grec εὐππο-, skr. *svasvāh*)
- cheval rapide : **(h₁)ekwos ojúš* (grec, sanskrit)
- cheval bien-aimé : **priHos *(h₁)ekwos* (grec, skr., vieil-anglais)
- les chevaux du soleil (grec, skr., letton, hittite)
- chevaux et hommes : **(h₁)ekwōs + wiHrōs* (ou *Hnéres*) (grec, skr., latin, norrois, letton), etc.

Seul le nom du loup, grec Λυκο-, skr. *Vrka-*, germanique *Wulf-*, *Ulf-* (remplacé par *Cuno-* 'chien' en gaulois² par métonymie) a une productivité comparable à celle du cheval dans la formation des noms de personnes.

L'onomastique. Son importance pour la connaissance du lexique gaulois.

L'onomastique gauloise est notre source principale de connaissance du lexique gaulois.

- Alors que l'on a peu de longs textes (plus de 10 mots) écrits en gaulois proprement dit, l'on a une abondance de noms propres (plusieurs dizaines de milliers), répartis dans tout l'Empire sur près de dix siècles.
- Les noms propres gaulois sont « motivés » : ils veulent dire quelque chose, contrairement à la pratique gentilice (noms de famille) latine dont nous avons hérité.
- On peut donc récupérer des lexèmes en les analysant, c'est-à-dire en comparant les thèmes (mot moins la désinence) soit au vocabulaire du celtique médiéval insulaire (irlandais, bretonique), soit à des mots semblables d'autres langues de la famille indo-européenne, mais qui n'ont pas laissé de traces en néo-celtique.
- La nomination personnelle gauloise est de type indo-européen : idionyme + patronyme à l'inverse de la nomination gentilice (noms de famille immotivés), celle des *tria nomina* latins qui s'est imposée historiquement. L'idionyme, souvent mot composé à deux ou trois termes (mais pas toujours) est un nom qui a un sens, à valeur propitiatoire, répondant aux attentes des parents, qualifiant ou disqualifiant (dans le cas des sobriquets, *nicknames*), et dont le sens était immédiatement perçu par les locuteurs d'une langue donnée. Il est probable, comme le montre la tradition, qu'une personne pouvait facilement changer de nom au cours de sa vie en fonction des circonstances : *Ver-cingeto-rīx* 'Chef Suprême des guerriers' ne s'est probablement pas toujours appelé ainsi ; en effet, le *nom* c'est d'abord l'*apostrophe* par laquelle les autres vous définissent et vous appellent. Sur une tombe d'Afrique du Nord, on trouve une inscription funéraire pour un enfant nommé *Maportulip* c.-à-d. *Mapo-r(i)tu-lip(us)* 'fils abandonné sur un passage', et une autre concernant un *Magu-lipus* 'Expositus'.³

² Sur le remplacement en gaulois du nom du loup par celui du chien, voir Delamarre 2015 : 136-137.

³ Delamarre à paraître. La conséquence importante, c'est que ces noms qui parlent d'eux-mêmes ont été nécessairement donnés sur place par des personnes, les parents adoptifs, qui parlaient gaulois ou au minimum comprenaient le sens des noms gaulois, sinon ils les eussent appelés autrement, *Expositus* par exemple. Il y a donc eu des communautés gauloises d'Afrique qui ont parlé leur langue un certain temps.

- Le patronyme (exclusivement nom du père, jamais de la mère) est un idionyme au génitif ('de X'), par ex. *Doiros Segomari* 'Do(v)iros Fils de Segomarus' ou une dérivation adjectivale ('Celui de X'), faite avec différents suffixes : en gaulois suffixe *-io-*, par ex. *Cassic-ios* 'Fils de Cassicos', *Smertu-rīg-io-s* 'Fils de Smerturix', *Blandovicunia* 'Fille de Blandovicū', suffixe *-āco-*, par ex. *Vindiācos* 'Fils de Vindos', *lugilliācos* 'Fils de lugillios', ou quasi-suffixe *-cno-*, *-gno-*, par ex. *Adressicnos* 'Fils d'Adressos', *Versicnos* 'Fils de Versos', *Ollognos* 'Fils d'Ollos'. Cette situation est d'époque indo-européenne puisque l'on peut reconstruire la question **k^wis ési*, **k^wosio ési* 'qui es-tu ? De qui es-tu (le fils)', c'est-à-dire 'comment t'appelles-tu ? qui est ton père ?', en comparant le grec et l'aveistique, sur quoi voir Schmitt 1967 : 136.

L'onomastique se compose de deux grandes catégories :

Les noms de personnes, elles mêmes divisées en :

- Noms de personnes physiques : anthroponymes, hommes et femmes.
- Noms de personnes virtuelles : théonymes et hydronymes (les rivières sont, dans la pensée traditionnelle, des divinités). La nomination des dieux est exactement semblable à la nomination des humains : il y a chez eux des hommes, des femmes, des enfants et même des groupes (par ex. les *Lugov-es*, *Matronae*, *Cantismertae*) ; un même nom peut servir à nommer un dieu ou un humain : *Catu-rīx*, *Bitu-rīx*, *Camulos*, *Ate-smertus* sont attestés à la fois comme dieux dans les dédicaces et comme personnes physiques.
- Noms de personnes morales : ethnonymes, attestés au pluriel, divisés en 1/ auto-ethnonymes ou auto-désignations, en général laudatives et même ronflantes, par ex. *Catu-vellauni* 'les Chefs de Bataille', *Rēmi* 'les Princes', *Orgeno-mesci* 'Ivres de Meurtres' !, *Ar-avi-sci* 'Ceux du Grand Ancêtre' et 2/ hétéro-ethnonymes ou désignations données par les autres, parfois sous forme dépréciative, par ex. *Allo-brog-es* 'les Étrangers', gallois *allfro* même sens (il est en effet douteux qu'un peuple se soit nommé de lui-même 'Les Étrangers'), *Cambo-lectri* 'les Traînarde-Boîteux', mais aussi 3/ simplement descriptives, par ex. *Are-mori-ci* 'les Côtiers', litt. 'Ceux (qui sont) Devant la Mer', *Petru-corii* 'les Quatre Troupes', *A(t)-treb-ates* 'Les Habitants'.

Les noms de lieux, divisés en :

- Toponymes descriptifs, en général à valeur religieuse, politique ou économique : *Medio-lānon* 'le Point-Central', *Nemeton* 'le Sanctuaire', *Brīvo-dūron* 'le marché du pont'.
- Toponymes personnels. La majorité des noms de lieux celtiques d'Europe sont faits sur un nom de personne mis au neutre ou doté d'un suffixe (*-āco-*, *-yo-*, *-āno-*, *-ati-*, *-inco-*, etc.). Le nom de lieu signifie alors 'domaine' ou 'établissement de X'. Un nombre important de noms de lieux d'origine gauloise sont faits sur des noms de personnes qui ne sont pas attestés ailleurs ; dans le cas qui nous occupe, et pour honorer le Benelux qui nous accueille, le nom de la ville luxembourgeoise d'*Echternach*, donné *Epternacus* au 7^e siècle est un domaine personnel en *-āco-* fait sur un nom de personne non attesté **Epo-tarino-s*, à comprendre plus ou moins 'Lancier-Monté, Piqueur-à-cheval' (le nom de personne *Tarinus* est attesté à Carlisle en Grande-Bretagne, racine **tar-* 'percer'), mais on peut aussi poser un prototype **Epo-ter-ino-s*, avec un thème nominal **Epoter-* qui recouvrirait l'opposition qu'on a en sanskrit entre *ásva-* 'cheval' et *ásva-tar-* 'mulet' (« l'autre [du genre] cheval ») ; **Epoterinos* serait alors un 'Muletier' et **Epoterīnācon-Echternach* 'la ville du muletier' ou 'la Muletière'.

Les noms du cheval en gaulois et dans les langues celtiques

On connaît plusieurs noms du cheval en gaulois :

(voir les thèmes et les noms qui s'y réfèrent dans l'annexe 1 qui suit)

- *epo-* (Delamarre 2003 : 163) : attesté dans l'onomastique ; continuation du vieux mot indo-européen. sens : 'cheval' (attelé ?), terme générique.

dérivés :

- *epo-rēdo-* (glose de Plin, onomastique) 'course, coursier (cavalier)'
- *epo-cal(l)ium* (glose) 'ungula caballina'

→ *epo-tso-*, prob. de **(h₁)ekwo-sth₂-o-* ‘qui se tient à cheval’ = ‘chevalier’, (voir Delamarre 2015 : 193).

- *caballos* (Delamarre 2003 : 96) : passé au latin *caballus*, mais en fait issu probablement d’un « Wanderwort », de provenance inconnue (le mot se retrouve jusqu’en iranien) ; la reconstruction à partir des langues insulaires donne **cappalos*.

sens : ‘cheval de labour’, ‘rosse’, ‘mauvais cheval’ (?).

- *marco-* (Delamarre 2003 : 216) : attesté dans une glose de Pausanias μάρκων et dans l’onomastique. Isoglosse celto-germanique (anglais *mare*).

sens : cheval de monte, cf. le verbe *marcosior* ‘que je sois monté(e)’ (*sensu obsceno*).

dérivés :

→ *callio-marcos* (*Marcellus*) ‘tussilage’ (« pas-d’âne »)

→ *marcosior* (*inscr. Autun sur peson de fuseau*) ‘que je chevauche’ ou ‘que je sois chevauchée’ (*sensu obsceno*).

→ *tri-markisia* (*τριμαρκισία*, Pausanias) ‘groupe de trois combattants, un à cheval et deux prêts à le remplacer’ s’il est abattu.

- *verēdo-* (Delamarre 2003 : 315) : passé au latin *uerēdus*, d’un plus ancien **uo-rēdos* (< **upo-reid^h-*), cf. gallois *gorwydd* ‘cheval’.

sens : ‘coursier, cheval de poste’.

- *rēdo-* (Delamarre 2003 : 256) : thème fréquent de l’onomastique (*Rēdones* ‘charrioters, conducteurs de chars’, *Epo-rēdia* ‘la Cavalerie’, *Epo-rēdo-rīx* ‘Roi-des-Cavaliers’).

sens : ‘aller à cheval, voyager’ (allemand *reiten*). Isoglosse celto-germanique.

- *mandu-* (Delamarre 2003 : 215) : passé au latin *mannus* et thème *-mandu-* bien présent dans l’onomastique (par ex. *Viro-mandui*, *Mandu-bracius*, etc.). Cf. le NP *Riomanus* à Leicester, de **Riyo-mandu-* ‘Poney-Sauvage’ (‘libre’).

sens : ‘poney, petit cheval’.

- *cassica* (Delamarre 2003 : 110) : thème de l’onomastique (NP *Cassicia*, NL *Cassiciate*, etc.) que l’on retrouve dans le celtique insulaire, gall. *caseg* < **cassicā*). Étymologie incertaine.

sens : ‘jument’.

- *callio-* (Delamarre 2003 : 99) : gloses *callio-marcos*, *epo-cal(l)ium* et onomastique.

sens : ‘sabot’ et par métonymie (désignation du tout par la partie), ‘cheval’ cf. les théonymes *Callirius* (Colchester) de **Calli-riyo-* littéralement ‘Libres-Sabots’ = ‘Cheval Sauvage’ et *Riocalatis* (Cumberland Quarries) de **Riyo-call-ati-* ‘(dieu) au libres-chevaux, au Chevaux Sauvages’ et sans doute aussi le NP lusitanien *Reucalius Turoli* (*Corpus Inscriptionum Latinarum* : II 420), de **Riyo-call-io-* (Delamarre 2015 : 145-146).

Joseph Loth (1925), étudiant la différence d’emploi entre *marco-* (cheval monté) et *epo-* (cheval attelé) propose que l’usage du char a précédé celui du cheval monté pour des raisons de facilité et que ce n’est qu’après la disparition du char de combat que le premier mot a pris une importance prépondérante sur le second, mais sans pouvoir l’évincer, comme en témoigne sa persistance dans l’onomastique et la tradition religieuse représentée par *Epona*. Mais les éléments avancés par Loth ne sont pas décisifs, à mon avis pour chronologiser les deux emplois de l’animal : monte et attelage.

En conclusion, l’onomastique vieille celtique montre que la civilisation des Celtes continentaux était profondément ancrée dans la culture indo-européenne, en particulier celle du cheval, que l’on peut exhumer grâce aux études comparatives. L’appui fourni par la culture des Celtes insulaires médiévaux, Irlande et Bretagne, est certes essentiel, mais celle-ci expose une situation postérieure de près d’un millénaire, après la christianisation. C’est le travail de comparaison, ce va-et-vient entre les formes attestées et les formes reconstruites, qui permet de jeter quelques lumières sur une civilisation qui a été engloutie par l’Empire Romain. Le corpus des formes, c’est aussi le corpus des représentations ; c’est un accès mineur, mais c’est le seul accès direct que nous ayons, en l’absence de textes religieux ou mythologiques gaulois.

ANNEXE 1

Extraits du *Dictionnaire des thèmes nominaux du gaulois*.

epo-

epađ-, *epas-* (*epots-* ?)

P. : *Epađ-atex̄to-rix* (Aquit., Nérès-les-Bains, L-6) ; *Epađe[χto-rix]* ? (Orléans) ; *Epas-nactus* (Hirtius, BG), **Epađ-nacto-* ; *Epasius* (Belg., Brimont) ; *Epaxia*, *Eppaxia* (Sablon) = **Epađ-io-*.

- Et. : le vocalisme *a* d’*epađ-* semble bien assuré, mais son analyse est incertaine : le rapprochement avec **epo-sto-* < **ek^wo-sth₂-o-* ? dont le sens serait ± ‘qui se tient à cheval’ = ‘chevalier’, est possible si l’on part de **epō-sto-* > **epātso-* ; *Epađ-atex̄to-rīx* serait alors ‘roi-du-domaine-des-chevaliers’, vel sim. Voir **epođđo-**. Mais cette longue de **Epo-sto-* est *ad hoc* et morphologiquement étrange et il doit s’agir d’un autre thème que *epo-* ‘cheval’.

epo-, *eppo-*, *epi-* (**ep-**) ‘cheval’ / ‘horse’

P. : *Epos* (M-167, Arvernes) ‘Cheval’ ; *Epa* ‘Jument’, nom plus fréquemment attesté dans sa forme à gémée *Eppa* ; *Epa-dumnaca* (monn. belge, M-162), semble être un juxtaposé féminin **Epa Dumnācā*, ± ‘Jument Ténébreuse’ (le *a* de *Epa* est bien distinct), mais cf. le *Eppuduno* de M-334) ; *Epamaigi* ou *Epannaigi* gén. (St-Bertrand de Com.), deuxième membre obscur ; *Epmagu-rix* (Aquincum), ‘Roi-des-Palefreniers’ si **Epo-magu-rīx* avec *magu-* ‘servant’, sobriquet plaisant ; *Epo-amonius* (Lusit., Norba), ± ‘Patience-de-Cheval’ (voir **ammonio-**), ou ‘Qui-Aime-les Chevaux’ (voir **amo-**), ‘Φίλιππος’ ; *Εππα* (monn.), *Eppa* (Bibracte, L-82f), *Eppia* ; *Eppius* (Cahors, Lectoure), *Eppius Gallus* (Aix-les-Bains) ; *Επο* (G-42, G-90, etc.) ; *Epiu(s)* (fréq.) ; *Epo-meduos* (M-166, Arvernes), **Epo-med-uo-* ‘qui dirige les chevaux’ (G.-J. Pinault) = grec ἵππομέδων ; *Epo-redo-rix* ; *Epo-redi-rix* (Autun ; Bourbon-Lancy), ‘Roi des courses à cheval’ ou plutôt ‘- de la cavalerie’ ; *Eposo-gnatus* ‘Fils de Chevalier’, voir **epođđo-** ; *Eppu-duno* (monnaie aulerque, M-334) < **Epo-dumno-*, cf. *Epadumnaca* ; **Epo-tarinos* → **Epotarinācon* > *Echternach* (Luxemb., *Epternacus* 698, villa gallo-romaine), mais de pas exclure un protot. **Epo-tero-s* → **Epoter-ino-s* ± ‘muletier’, cf. skr. *ásva-* ‘cheval’ → *ásva-tar-* ‘mulet’ (« l’autre cheval ») ; *Ria-ep(us)* (Milan), ‘Cheval-Sauvage’ (« libre », gall. *rhydd*, voir **rijo-**), **Rijo-epo-*.

L. : *in Icenis castello Epocuria* (Londres) ; *Epo-manduo-durum* ‘le marché-aux-pones’ ? ; *Epo-redia* ‘la Cavalerie’ > *Ivrea* au Piémont ; *Epo-sessa* (GB), ‘Horse-Place, le Haras’.

Lp. : **Eppiā* > *Isches* (Vosges), ‘domaines d’Eppios’.

Gl. : *epo-calium* ‘ungula caballina’ ; *epo-rediae* ‘boni equorum domitores’ (Pline).

C. : *en epodore core*, loc. en **-ei* (Châteaubleau II), ± ‘dans l’enceinte du marché aux chevaux’.

→ **epā-to-**

P. : *Epati* (monnaie brit.), *Epatius* (Rome) ; *Epatō* (Vaison) ; *Επατο-ριξ*, (Galatie) : *Ολοριγος θυγάτ[ηρ] Επατοριγου* (Mitchell 1982 : 85).

→ **epāti-co-**

P. : *Epaticcus* (Nîmes, Berthouville), *Epat(i)cus* (pot.).

→ **ep-eno-**

P. : *Epenos*, *Επηνος* (Meldi, M-163).

→ **ep-eto-**

P. : *Epet* (Trèves).

Lp. : *Epetium* (TP, Rav), ‘domaine d’Epetios’,auj. Strobeč (Croatie).

→ **ep-et-ino-**

P. : *Epetinus*, *Epetina* (Salona), ‘originaire d’Epetium’.

→ **ep-iāco-**

Lp. : *Επιακον* (Ptol., GB) = sur le continent *Eppig*, *Ichy*, cf. Delamarre 2012.

→ **ep-p-iāno-**

Lp. : *Eppianum fundum* (Veleia).

→ **epi-dio-**

E. : *Επίδιοι* (Ptol.), Écosse.

P. : *Epidius* (Narb., Aquit., GB), *Eppidius* (Afr.).

→ **epi-lo-**

P. : *Epilus / Voronantos* (monn. rème, M-164) ; *Epillos* (M-114, Lémovices) ; *Eppillus* (Aquit., Lugd., Belg.).

→ **epi-mo-**

P. : *Eppimus* (Bordeaux).

→ **epo-nā** ‘déesse Maîtresse des chevaux’.

D. : *Epona* (*Dea, Regina, Augusta, Victoria*) (très fréq., Belg. : Naix-aux-Forges, Hinzerath, Til Châtel, Trèves ; Bétique : Andujar ; GB : Alcester, Carvoran ; Dacie : Apulum ; Dalm. : Doclea ; GS : Andernach, Augst, Strasbourg, Mayence, Soleure ; Hisp. : Duraton, Segontia ; Lugd. : Alise, Boissy, Entrains ; Més. : Abrittus ; Narb. : Saint-Rémy ; Nor. : Virunum, Maribor, Solva ; PI : Aquincum, Ulcisia) ; Rétie : Kempten, Weissenburg ; Rome ; Vénét. : Guidizzolo).

P. : *Eppo* (Wiesbaden ; Aquincum ; Emona) ; *Επονη* (Galatie) ; *Epponus* (Lectoure) ; *Eponi-cnos* (Chartres).

→ **eppon-iāco-**

Lp. : *Appoigny* (Yonne, *Epponiacus* 9^e s.), ‘domaine d’Épona’ ou ‘d’Eponios’.

→ **epon-ino-**

P. : *Eponina uxor* (Bordeaux).

→ **epo-ss-**

Voir **epodō-**.

→ **epo-tero-**

Lp. : *Echternach* (Luxembourg) < *Epternacus* (698, villa gallo-romaine) < **Epoterināco-* ‘domaine d’*Epoterinos, c.-à-d. **Epo-ter-ino-* avec **Epo-ter(o)-* à comparer à skr. *aśva-tara-* ‘mulet’. **Epoter-ino-s* serait un ‘muletier’, mais voir plus haut la possibilité d’un composé **Epo-tarino-s*.

→ **epo-tio-**

L. : *pagus Epotius* (*Vocontiorum*) (Narb., Gatier 2002 : 911) > *Upaix* (Htes-Alpes), *locus Epoti* (Rome).

• Et. : irl. *ech*, v.bret. *eb* ‘cheval’, etc., latin *equus*, grec ἵππος, skr. *aśva-*, etc., i.-e. **ek̑o-s*. Delamarre 2003 : 164, Ellis Evans 1967 : 197.

epo-rēdo-, -iā ‘cavalier, cavalerie’ / ‘rider, cavalry’

P. : *Epo-redo-rix* ; *Epo-redi-rix* ‘chef des cavaliers’ (Autun) ; *Eparedillus* (Luna).

L. : *Epo-redia* > *Ivrea* ‘La Cavalerie’.

Gl. : *epo-rediae* ‘boni equorum domitores’ (Plinie).

Et. : irl. *echrad* ‘coursier’, gall. *ebrydd* ‘rapide’ (**epo-rēdis*) ; même composé dans le vieil-islandais *jó-reið* ‘cavalerie’ (Delamarre 2003 : 62).

epodō-, epotso-, eposso- ‘chevalier’ / ‘knight, horseman’

P. : *Eposognatus* (Tite-L.), *Εποσόγνατος* (Polybe), **Epotso-gnato-* ‘Fils-de-Chevalier’ ; *Epotsorovidus* (Saintes), **Epotso-ro-uidus*.

Lp. : *Epossium* < **Epotsion* ‘domaine d’*Epotsios’, ancien nom de Carignan.

• Et. : **epo-sto-* < **ek̑o-sth₂-o-* ± ‘qui se tient à cheval’ = ‘chevalier’, une des deux classes sociales importantes en Gaule selon César. Fait comme le véd. *ratheṣṭā-*, avest. *raθaēštā-* ‘guerrier’ = ‘qui se tient sur un char’ (**roth₂oi-sth₂-o-*).

epont-

P. : *Epont()* *Sex()* (Lugd., Brionne), si pas *L]epont()*.

• Et. : **EṣÔ(o)-(p)ont-* ‘Horse-Way’, mais peut-être sans lien avec le th. nominal *Epo-* ‘cheval’.

caballo-

caballo- ‘cheval, rosse’ / ‘horse, nag’

P. : *Caballos* (M-82), *Καβαλλ[* (M-81), monnaies carnutes ; *Caballus Batavi filius* (Virunum), etc. ; *Rocaballus* (Bourbonne-les-Bains), ‘Grande-Rosse’.

→ **cabal-āco-**

P. : *Cabalacius* (Brescia).

→ **cabal-ion-**

P. : *Nammo Cabalionis filio* (Nor., Eggersdorf).

L. : *Caballiō* > *Cavaillon* (Vaucluse).

• Et. : irl. *capall* ‘cheval de trait’, gall. *ceffyl* (**kappallo-*), latin *caballus* > fr. *cheval*, etc., grec *καβάλλης* ; mot voyageur : emprunt ancien à une troisième langue ? (Delamarre 2003 : 96).

marco-

marco- ‘cheval’ / ‘horse’

E. : *Marco-manni*.

P. : *Ati-marcus* (Dertona) ; *Coni-marc[* (pot., Whatmough 1970 : 531 ?) ; *Marcipius* (Quimper), **Marci-h₂p-io-* ‘qui ressemble à un cheval’ (ou ‘œil de cheval’) ; *Marco-sena* (Trieste).

Gl. : *μάρκων* (Pausanias), nom galate du cheval.

C. : *marcosior Maternia* (peson de fuseau, L-117), verbe déponent **marco-sio-r* : ‘je chevaucherai avec Materna’.

L. : *Marco-lica* (Hisp.) ; *Marco-magos* auj. *Marmagen* ‘marché aux chevaux’ ; *Marco-durum*, auj. Düren, même sens ; *Marco-taxon* (GB).

→ **marci-mo-**

P. : *Marcimi m(anu)* (Tours).

• Et. : irl. *marc*, gall. *march* ‘cheval’, etc. (Delamarre 2003 : 217).

mandu-

mandu- ‘poney, petit cheval’

D. : *Deo Saromando* (Dacia), **Saro-mandu-* ? Celticité incertaine.

R. : *Milmandra fluvius* (7^e s.) > la *Marmande*, si protot. **Mīlo-mandu-rā* ‘rivière aux poneys’ ?

E. : *Viro-mandui* ‘les Hommes-Chevaux’ (sortes de Centaures) ?

P. : *Madu-reus* (Lusit.), si pour **Mandu-rījo-* ‘Poney-Sauvage’ ; *Mandu-benos*, monn. ? : *Mandu-bilus* (Dijon) ; *Mandubli* gén. (Ambert, CAG-63-02) ; *Mandu-bracius* (César, BG), ‘Cul-de-Poney’ ? ; *Manduorix Vastini filia* (GB, Vindolanda tab.) ; *Mandui manu* (Vaison, CAG-84-01), *Manduo-* ; *Silvester Rio-mandus* (GB, Leicester, AE 2008-793) ‘Libre-Poney’, ‘Poney-Sauvage’, cf. *Riaep(us)* ‘Libre-Cheval’ à Milan ; *Viro-manduus* (Clermont-F.).

L. : *Dormans* (Marne) < *Duromannensis* (11^e s.) qui implique un NLP. **Duro-mannum* ← NP **Dūro-mandu-* ‘Poney-d’Acier’ (cf. *Dorepus* < **Dūr(o)-epo-* ‘Cheval-d’Acier’) : *E(pom)anduoduro* (GS, Meikirch) ; *Mandu-essedum* (IA, en GB), auj. *Mancetter* ; **Manduo-duron* ‘marché aux poneys’ > *Mandeure* (Doubs) ; *Sextan-manduus pagus* (Rennes), ‘Pays des Sept-Poneys’ ; **Mandu-ialon* > *Manduel* (Gard).

Gl. : *mannus* ‘poney’ (Consentius, gaulois) < **mandu-*.

→ **mandu-āco-**

Lp. : *Mandach* (Suisse, Aargau).

→ **mandu-co-**

P. : *Manduccus* (Afr. proc., Tebessa).

→ **mandu-ilo-**

P. : *Manduilus* (Rodez, CAG-12, Lyon, CAG-69-02) ; *Manduilus* Limoges, Bavay) ; *Manduillus* (Arles) ; *Manduilla* (Milan).

→ **mandu-isso-**

P. : *Manduissa* (Arlon).

→ **mandu-lo-**

P. : *Mandulius* (Hisp., Barcelone).

• Et. : GPN 222, (Delamarre 2003 : 215). Voir aussi **mannu-**.

verēdo-

ve-rēdo- < **uo-redo-** ‘coursier’ / ‘steed’

P. : *Veredus Quintus* (Bavay) ; *Veredu()* *m(anu)* (GB, Londres).

L. : *Voreda* (GB).

Gl. : lat. ← gaul. *verēdus* ‘cheval de poste’.

Cr. : fr. *palefroi*, allem. *Pferd* < bas-lat. *para-verēdus*.

→ **uo-rēdo-n-**

P. : *Varedo f(ecit)* (Bavay) ; *Varedonius* (Trèves).

- Et. : gall. *gorwydd* ‘cheval’ (**uorēdo-*) (Delamarre 2003 : 315).

callio-

calli(o)- ‘sabat’ / ‘hoof’

D. : *Deus Silvanus Callirius* (Colchester), **Calli-rijo-* ‘Libres-Sabots’ = en composé inverse *Rio-calat(is)*, voir plus bas.

P. : *Calli m(anu)* (GB, Colchester) ; *Callia* (GB, Londres) ; *Reucalius Turoli* (Lusit.), si de **Riĵo-callio-* ‘Libres-Sabots’ (= ‘Cheval-Sauvage’), cf. *Rio-mandus* ‘Libre-Poney’.

Gl. : *epo-callium*, *calio-marcus* ‘ungula caballina, pas-d’âne, tussilage’.

→ **call-(i)ati-** ?

D. : *Rio-calat(is)* (GB, Cumberland Quarries), si de **Riĵo-call-ati-* dieu ‘aux libres chevaux’ (par méton. *callio-* ‘sabots’ = ‘cheval’, cf. le NP *Reucalius*).

C. : *uocaliati* (Grauf., RIG II-2, p. 114), vase ‘doté de pieds (sabots)’.

- Et. : **k̑lno-* > **calno-* > *callo-* ‘sabat’, latin *callum* ‘cal, durillon’, (Delamarre 2003 : 99).

ANNEXE 2

Extrait du livre *Une généalogie des mots. De l’indo-européen au français : Introduction à l’étymologie lointaine. 100 racines et 800 mots français*. Errance-Actes Sud, Arles 2019. Ici, ch. 29, p. 74.

eḱwos ‘cheval’

Le nom indo-européen du cheval **eḱwos* apparaît dans toutes les branches de la famille à l’exception du slave curieusement, et de l’albanais, langue évoluée et attestée tardivement : latin *equus*, grec *hippos* (ἵππος) ; sanskrit *ásvas* ; vieux-perse *Aspa-*, vieil-islandais *jór* (< **ehwaz*) ; gaulois *Epo-* dans les noms de personnes, cf. la déesse *Epona* ‘la Jument’, irlandais *ech* ; vieux-lituanien *ešva* ; tokharien *yakwe* ; lycien *esbe-*, etc.⁴

Le cheval était, avec le loup, l’animal indo-européen par excellence et il était un des centres de préoccupation essentiels de l’aristocratie guerrière qui mettait toute sa fierté dans sa possession. Cette prédilection pour le cheval est reflétée par la grande fréquence dans les noms propres composés de diverses langues anciennes d’un élément *eḱwo-* : grec *Hippolutos*, *Hippias*, *Hippokratos*, *Philippos*, vieux-perse *Aspačana*, *Vištaspā*, thrace *Esbenus*, *Betespios*, gaulois *Eporedorix*, *Epomeduos*, *Eposognatus*, *Eppius*, *Eppa*, vieil-anglais *Eohric*, *Eomær*, *Eahfrid*, vieil-islandais *lógerr*, *lófrið*, *lósteynn*, etc. On note aussi, dans le formulaire poétique reconstruit, plusieurs expressions qualifiant le cheval : **eḱwos oḱús* ‘cheval rapide’, **su-eḱwos* ‘bon cheval’, **priyo-eḱwos* ‘cheval bien-aimé’. Les Indo-Européens ont probablement domestiqué très tôt le cheval comme le montre la découverte sur les sites archéologiques du 5^e millénaire, au nord et à l’ouest de la Mer Noire de mors en corne, incurvés et perforés pour laisser passer les brides. C’est probablement l’usage du cheval associé au char de guerre qui a assuré, par la supériorité militaire qu’il procurait à l’époque, l’expansion et le succès des tribus indo-européennes hors de leur territoire originel.

La plupart des langues modernes n’ont pas conservé le vieux nom indo-européen du cheval. Les langues romanes tirent leur désignation (français *cheval*, italien *cavallo*, etc.) d’un mot du latin vulgaire *caballus* d’origine inconnue nommant le cheval de trait (noter cependant l’espagnol *yegua* ‘jument’). L’allemand *Pferd* et le français *palefroi* viennent d’un latin tardif *paraverēdus* ‘cheval de poste’, lui-même emprunté au gaulois *vo-rēdo-* ‘coursier’.

Du latin *equus*, le français a conservé des dérivés dans les emprunts savants *équestre*, *équin*, *équitation*. Un cas intéressant est représenté par le mot *zèbre*, emprunté à l’espagnol ou au portugais *zebra*, forme abrégée d’*ezebra* ‘âne sauvage’, issu par l’intermédiaire d’un bas-latin *eciferus* du latin *equifērus* ‘cheval sauvage’.

⁴ La reconstruction algébrique **h₁eḱwo-* avec une laryngale initiale ne s’impose pas. Biblio. : (Watkins 2011 : 23, Darling Buck 1949 : 168, Pokorny 1959 : 301, Wodtko, Irslinger, Schneider 2008 : 230, Bjorvand et Otto Lindeman 2000 : 369, Schmitt 1967 : 239-244, Mallory et Adams 1997 : 273, Calin 1967 : *horse* 122-127. Sur le cheval indo-européen, voir le recueil d’articles : Hänsel, Schlerath, Zimmer : 1994.

Le grec *hippos*, qui phonétiquement fait difficulté (on attend **épos*), se retrouve dans les emprunts directs *hippique*, *hippodrome*, etc., et dans la formation des mots savants en *hippo-* : *hippophage*, *hippomobile*, etc. Le prénom *Philippe* qui a été celui des rois de Macédoine signifie ‘qui aime les chevaux’ (*philein* ‘aimer’).

Les nom de personnes gaulois *Epos* ‘Cheval’, *Epa* ‘jument’ et avec gémiation familière *Eppos*, *Eppa* sont attestés dans de nombreuses inscriptions. Sous la forme gentile ou patronymique *Eppius*, il a formé le dérivé toponymique *Eppiācon* ‘domaine d’Eppios’ que continuent *Epfīg* (Bas-Rhin), *Epy* (Jura) et probablement *Ichy* (Seine-et-Marne). Ptolémée mentionne même un *Epiacum* (Επίακον) en Grande-Bretagne, capitale des Brigantes. Les habitants de Carignan dans les Ardennes s’appellent les *Yvoisiens*. Ils ont gardé témoignage de l’ancien nom de la ville, *Yvois*, rebaptisée Carignan au 17^e siècle. L’ancien nom d’Yvois est *Eposium* chez Grégoire de Tours, nom de domaine fait sur un nom gaulois *Epotso* ‘le Chevalier’ (<**eḱwo-sth₂-o-* ‘qui se tient à cheval’).

Bibliographie

BJORVAND Harald et OTTO LINDEMAN Fredrik, 2000, *Våre Arveord. Etymologisk Ordbok*, Oslo, Novus Forlag.

CALIN Didier, 2017, *Dictionary of Indo-European Poetic and Religious Themes*, Paris, Les Cent Chemins.

DARLING BUCK Carl, 1949, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.

DELAMARRE Xavier, à paraître, « Enfants abandonnés gaulois et la souche *Lēp-*, *Lip-*, *Lippo-*, *Lēp-ont-*’, prob. », *Études Celtiques*.

DELAMARRE Xavier, 2019a, *Dictionnaire des thèmes nominaux du gaulois - A Dictionary of Gaulish Nominal Stems*, vol. 1, Ab- / l̥s(o)-. Le Cent Chemins.

DELAMARRE Xavier, 2019 b, *Généalogie = Une généalogie des mots - De l’indo-européen au français: introduction à l’étymologie lointaine. 100 racines et 800 mots français*, Arles, Errance-Actes Sud.

DELAMARRE Xavier, 2017, *Les noms des Gaulois*, Paris, Les Cent Chemins.

DELAMARRE Xavier, 2015, « Affranchis, chevaux sauvages, libérateurs et mercenaires : le mot gaulois pour «libre» », *Études Celtiques*, 41, p. 129-144.

DELAMARRE Xavier, 2012, *Noms de lieux celtiques de l’Europe ancienne*, Arles, éditions Errance.

DELAMARRE Xavier 2003, *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2^e éd. Paris, Errance réimpr. 2018.

ELLIS EVANS David, 1967, *Gaulish Personal Names*, Oxford, Oxford At the Clarendon Press.

GAITZSCH Torsten, 2011, *Das Pferd bei den Indogermanen*. Sprachliche, kulturelle und archäologische Aspekte, Berlin, LIT Verlag.

GATIER Pierre-Louis, et al., 2005, *L’année épigraphique*, 2002, Paris, Presses Universitaires de France.

HAMP Eric Pratt, 1990, « The Indo-European Horse », dans MARKEY et GREPPIN, 1990, p. 211-226.

HÄNSEL Bernhard et ZIMMER, Stefan éd., 1994, *Die Indogermanen und das Pferd*, Budapest, Archaeolingua.

LOTH, Joseph: ‘Les noms du cheval chez les Celtes en relation avec quelques problèmes archéologiques’, *Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XLIII (1925), p. 113 ss.

MALLORY James Patrick et ADAMS Douglas Quentin, 1997, *The Encyclopedia of Indo-European Culture*, Londres et Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers.

MARKEY et GREPPIN éd., 1990, *When Worlds Collide : The Indo-European and the Pre-Indo-Europeans*, Lake Como, Ann Arbor.

MITCHELL Stephen, 1982, *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II: The Inscriptions of North Galatia*, Oxford, British Archaeological Reports.

MOMMSEN Theodor et al. (dir.), 1863b -, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum (CIL)*, Berlin et New York.

POKORNY Julius, 1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vol., Berne, Francke.

SCHMITT Rüdiger, 1967, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, Harrassowitz.

WATKINS Calvert, 2011, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, 3^e éd., Boston New-York, Houghton Mifflin Harcourt.

WHATMOUGH Joshua, 1970, *The Dialects of Ancient Gaul*, Harvard, Harvard University Press.

WODTKO Dagmar, IRSLINGER Britta, SCHNEIDER Carolin, 2008, *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Heidelberg, Carl Winter.

Le rôle du cerf dans l'âge du Bronze européen Le mythe et la réalité : une deuxième approche¹

EUGÈNE WARMENBOL²

Abstract : *Antler is widely used to manufacture horse-bits until the end of the Bronze Age. It seems to us there might not just be practical reasons to that.*

This paper explores the special relations between the horse, as a "domestic" animal, and the deer, as its "wild" double. Deer spend their day out of sight, deep in the woods, but can be seen in the open at the fall of the night, getting out of the shadows. The question we will try to answer is whether we cannot consider that a deer is seen, during the Bronze, but also the Iron Age, as a "horse of the night".

The desire to transform a horse into a deer, going from day to night, from life to death, is indeed present among Indo-European "barbarians", as can be spectacularly illustrated by Iron Age finds in the Scythian domain, as in Pazyryk, in the Altai, where sacrificed horses wearing false antlers, made of wood, leather and felt, have been discovered. This will lead us to some provisional conclusions.

Introduction

L'archéologue est, de réputation, un matérialiste. Il n'aurait accès qu'à la culture matérielle des Hommes dont il étudie les vestiges que Ceux-ci ont abandonné, accidentellement ou délibérément. À travers l'observation des gestes et des coutumes, oserions-nous dire, l'archéologue, pourtant, peut se faire historien, voire historien des religions. Il s'agit d'abord d'apprendre à voir mais ensuite, et surtout, de vouloir aller plus loin.

Notre point de départ prend la forme d'un mors de cheval en bois de cerf (fig. 1), découvert en 1980 au « Trou de Han » à Han-sur-Lesse (prov. de Namur), c.-à-d. dans le secteur articulant extérieur et intérieur de la Grotte de Han. Il provient des fouilles subaquatiques menées ici entre 1978 et 1983 par l'équipe de Marc Jasinski (le CRAF) (Warmenbol 2014 ; Jasinski & Warmenbol 2017 ; Delaere & Warmenbol 2019). Nous avons publié cet objet en



Fig. 1. Le mors de cheval en bois de cerf C80-176 découvert au Trou de Han à Han-sur-Lesse (Namur). Préhistohan, collection Société des Grottes de Han et de Rochefort, Han-sur-Lesse. Photo © Pierre Cattelain - Dessin Rose Fey†.

détail ailleurs (Warmenbol 1996 : fig. 12.3 ; Id. 2009 : p. 629 et fig. 1 ; voir aussi Van Eetvelde 2017). Il s'agit d'un des plus anciens témoins, datable du Bronze final atlantique 3 (950-800 av. n. ère), témoin indirect il est vrai, de l'utilisation du cheval dans nos régions (Hüttel 1981 : p. 117-121). Le dépôt de Petigny (prov. de Namur), mis au jour en 2016, a par ailleurs livré au moins un élément métallique, un peu plus ancien, datable du Bronze final atlantique 2 récent (1050-950 av. n. è.), qui appartiendrait à un char, témoin indirect de son utilisation comme animal tracteur (Genvier, Nicolas & Warmenbol 2019a, Id. 2019 b).

¹ Nous avons abordé le sujet à deux reprises déjà (Warmenbol 2008 ; Id. 2016). Il s'agit ici d'une variante, revue, corrigée et augmentée de notre deuxième contribution (Warmenbol 2016), qualifiée de « première approche », la présente étant donc par définition une « deuxième approche ».

² Président de la Société Belge d'Études Celtiques, Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine, Université libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt, 50, CP 133/01, 1050 Bruxelles, ewarmenb@ulb.ac.be

Cheval et cerf à l'âge du Bronze

Le bois de cerf est une matière utilisée avec prédilection pour la confection de mors de chevaux, jusqu'à la fin de l'âge du Bronze, lorsqu'on lui préférera peu à peu le métal. Sans doute qu'il y avait des raisons pratiques à l'utilisation du bois de cerf, mais il nous semble qu'il y avait peut-être des raisons symboliques également, le métal n'étant pas moins accessible aux Hommes de l'âge du Bronze qu'à Ceux de l'âge du Fer.

L'examen de quelques documents, souvent exceptionnels, nous permettra de formuler des hypothèses, qui ne seront, évidemment, que des hypothèses de travail.

Le disque doré tracté par un cheval de bronze, mis au jour à Trundholm (Seeland, Danemark), l'un et l'autre montés sur un châssis à six roues, ainsi, passe à juste titre pour une des images-clés de l'âge du Bronze européen (fig. 2) (Kaul 2010, parmi bien d'autres).



Le disque représente le soleil, doré sur l'avant, qui symbolise sa face « diurne », mais non sur le revers, qui se rapporte à sa face « nocturne ». Le cheval figure l'animal « divin » tirant l'astre diurne d'un horizon à l'autre (Kaul 1998 : 30-35 et 199-215). À Trundholm, il ne s'agirait toutefois pas, à proprement parler, de la reproduction d'un char solaire, à la manière de celui de l'Hélios hellène, dont le char fut malmené par son fils Phaéon. Les roues ne servent ici, en effet, qu'à assurer la mobilité de l'ensemble dans le théâtre religieux (Kaul 2002 : 143-154). La découverte de Trundholm témoigne, ni plus ni moins, et de manière explicite, de l'existence d'un ou de plusieurs systèmes cosmologiques, mythologiques, voire philosophiques dans l'âge du Bronze européen. Le monde nordique associe par ailleurs le soleil à d'autres animaux, dont le cerf (mais aussi le cachalot : Warmenbol 2015), qui remplacerait à l'occasion le cheval comme tracteur (fig. 3) (Gelling & Davidson 1969 : 87-96 et 167-174).

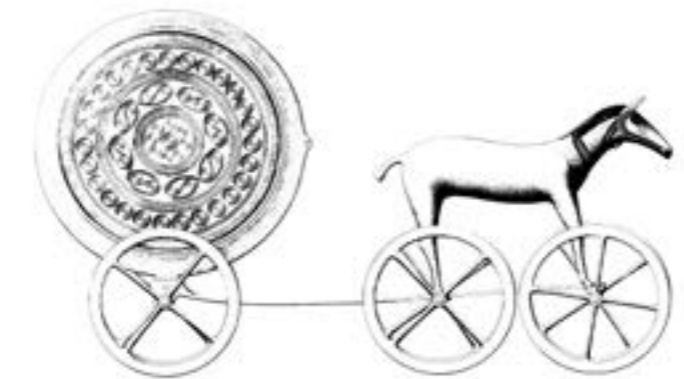


Fig. 2. Le « chariot » de Trundholm (Seeland) (National Museum of Denmark, Copenhagen). Fig. 2 a : photo dans Kaul 2010 ; fig. 2 b : dessin d'après Ekkehard Aner & Karl Kersten dans Kaul 1998, fig. 24

La question qui se pose est celle de savoir si le cheval de Trundholm ne pouvait être « transformé » en cerf, par l'adjonction de quelques pièces adventives (on notera, *a contrario*, que la queue de l'animal, tel qu'il nous est parvenu, semble fort courte pour être celle d'un cheval, mais est d'une taille tout à fait normale pour être celle d'un cerf) lorsqu'il s'agissait d'évoquer la course « nocturne », dont le cheval n'est en aucun cas le tracteur. Pourquoi le cerf ?

Citons François Poplin, étudiant les animaux sauvages et domestiques « s'organisant en couples » pour, en quelque sorte, reposer la question. « Dans le tableau classique, écrit-il, celui que brosse la tradition culturelle plus que millénaire [certes], le cerf est sauvage et sans contrepartie domestique cervine. Quel groupe remplit donc ce rôle ? Les bovins et autres ruminants cavicornes qui viennent se ranger en regard des cervidés, et qui n'ont plus, eux, de représentants sauvages (en quoi le cerf et le bœuf sont idéaux). Voilà pour une part. Il en est une autre, importante et plus subtile, née de l'affrontement de la chasse et revenant au cheval » (Poplin 1993 : 538). On aurait aimé que ce chercheur incomparable, développe cette idée (voir aussi Poplin 1996 : 414-415). Nous essayerons de le faire dans ce qui suit.



Fig. 3 a



Fig. 3 b

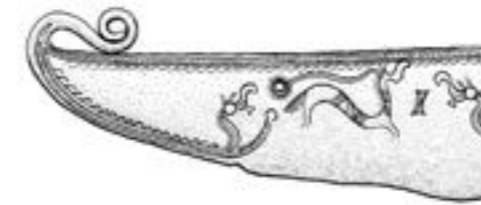


Fig. 3 c



Fig. 3 d

Fig. 3. Cerfs et chevaux tracteurs. Fig. 3 a : cerf (ou cheval ?) tractant le soleil, dans un bateau (Bohuslän, Suède, *in situ*). Dessin dans Gelling & Davidson 1969 : fig. 44 c ; fig. 3 b : cerf associé au soleil (?), dans un bateau (Bohuslän, Suède, *in situ*). Dessin dans Gelling & Davidson 1969 : fig. 44 g ; fig. 3 c : cheval tractant le soleil, s'élançant d'un bateau, figuré sur un « rasoir » en bronze (Neder Hvolris (Jutland) (National Museum of Denmark, Copenhagen). Dessin de Bjorn Skaarup dans Kaul 1998 : 99, n° 243 ; fig. 3 d : *idem* (objet sans provenance). Dessin de Bjorn Skaarup dans Kaul 1998 : 156, n° 381.

Le cerf passe la journée à l'abri, au fond des bois, mais se retrouve aux gagnages la nuit, émergeant des frondaisons ténébreuses. La question que nous nous posons concrètement est celle de savoir si le cerf n'est pas, à l'âge du Bronze, en quelque sorte, le cheval de la nuit (on notera aussi que le pelage du faon (Bambi !) est constellé -le verbe n'est pas choisi au hasard- de petites taches blanches évoquant la voûte céleste, nocturne bien sûr...

La coupe en or de Zürich-Altstetten (Suisse alémanique), dont la datation au Bronze final paraît assurée (Armbruster 2000 : 160-161), pourrait venir le confirmer (fig. 4). Le document nous semble d'autant plus intéressant que le monde nord-alpin est bien plus avare en images que le monde nordique, signifiants et signifiés restant apparemment, souvent, les mêmes. Près du pied, nous découvrons sept fois ce qui nous semble avoir de fortes chances d'être le croissant lunaire. Près du bord, nous trouvons, alternativement, quatre croissants et quatre disques : lunes et soleils ou lunes en croissance et pleines. L'ambiance semble plutôt nocturne ! Le décor principal de la coupe, encadré par les motifs précédemment décrits, cependant, propose sept quadrupèdes, malheureusement pas tous aisément identifiables (Furger & Müller 1991 : pl. I et II ; Menghin & Schauer 1983 : 125-126. Voir aussi Nagy 1992 ; Fasnacht 2003). Il n'empêche que l'un d'entre eux est incontestablement un cerf adulte et qu'au milieu des autres animaux figure sans doute un sanglier (Pömer & Straub 1980 : fig. 10.14). Ils appartiennent vraisemblablement l'un et l'autre à la Lune, à la Nuit (voire à la Mort ?).



Fig. 4. La coupe en or de Zurich-Altstetten (Musée national suisse, Zurich). Fig. 4 a : photo in Fasnacht 2003 : fig. 2 ; fig. 4 b : photo de détail (le cerf) dans Furger & Müller 1991 : pl. I.

C'est ici que nous noterons que lors du festival d'Artémis Laphria à Patrae, la prêtresse incarnant Artémis, divinité lunaire s'il en est, circulait dans un char tiré par des cerfs (cf. Pausanias, I. VII 18, 12). Les quatre « cerfs » tirant d'ordinaire le char de la déesse sont par ailleurs explicitement décrits comme des biches portant des ramures, à la manière des chevaux décrits plus haut ! D'aucuns notent que cette ambiguïté va fort bien à une divinité androgyne (Läzlo Vajda, cité dans Pauli 1983 : 475). Rappelons que le malheureux Actéon, chasseur devant l'éternel, est instantanément métamorphosé en cerf, voire en biche, après avoir vu Artémis nue (et ce bien malgré lui), ce qui lui vaut d'être dévoré par ses propres chiens (Frontisi-Ducroux 2003 : 109).

Le char tiré par des cerfs apparaît également dans la numismatique romaine (fig. 5) (Van Eetvelde 2019), mais l'image la plus ancienne associant char, cheval et cerf, appartient en fait au début du premier âge du Fer, du moins en termes transalpins. Il s'agit d'une double représentation sur le trône en bois découvert dans la « Tomba del Trono » de Verucchio (prov. de Rimini), techniquement la « tombe 89/1972 Lippi », Villanovienne, de la fin du VIII^e ou des premières années du VII^e siècle av. n. è. (fig. 6) (von Eles 2002). Sur le registre inférieur du dossier du trône, apparaît à gauche un char à quatre roues, transportant un homme, tiré par deux chevaux, et encadré, sur la gauche de trois daguets, et sur la droite d'un seul cerf à belle ramure (qui donc précède le char, tourné vers la droite). À droite, en symétrie apparente, apparaît un autre char à quatre roues, transportant cette fois une femme, toujours tiré par deux chevaux, mais encadré autrement, d'une seule biche sur la droite (elle précède le char, tourné vers la gauche), et de deux (ou trois ? La zone est très lacunaire) biches sur la droite. Les deux cortèges flanquent une scène centrale très difficile à interpréter (les lectures en sont multiples et variées : von Eles 2002 : 248-272 et Mazzoli & Pozzi 2015 : 89-98, avec bibliographie). Cependant, comme le char est par excellence un moyen de transport du soleil, la question se pose si les deux scènes ci-décrites ne pourraient (aussi ?) évoquer la course solaire, diurne et à connotation masculine d'un côté, nocturne et à connotation féminine de l'autre.

Une autre découverte intéressante pour notre propos est celle du dépôt de Fårdal (Jutland, à nouveau au Danemark) (Bronsted 1962 : 206-207 ; Levy 1981 : 149, n° 290 et pl. 19). Parmi les éléments figurés, nous retiendrons les deux protomés zoomorphes, identifiés par Flemming Kaul comme des chevaux cornus, ce qui pourrait être parfaitement pertinent (Kaul 1998 : 29-30). Ne s'agirait-il pas, comme à Trundholm, d'un animal qui tient à la fois du cheval et du cerf ? Le jeune cerf ou dague, est, en effet, un animal cornu, puisqu'il porte pendant les deux premières années de sa vie, non pas une ramure, mais deux dagues qui ont la forme d'une épée courbée. Les animaux cornus seraient les figures de proue et de poupe d'un navire « cultuel » (fig. 7) (Glob 1962 : 9-18), tel que nous pouvons également en voir gravés sur des rasoirs illustrant la course solaire, le navire signifiant navigation. Certains de ces navires sont dextrogyres, d'autres sénestrogyres (Kaul 1998 : *passim*), les premiers liés au Jour, et, sans doute, à la Vie, les autres à la Nuit, et, sans doute, à la Mort (Bradley 2006 : 372-389 ; Warmenbol 2015). Les figures de proue de ces navires-là sont habituellement identifiées comme des protomés de chevaux, mais cela ne semble pas évident dans tous les cas, et encore moins pour les figures de poupe. Notons encore, ne fut-ce que parce que cela nous permettra de citer un autre très bel article de François Poplin, que le motif de la vague sur ces rasoirs pourrait, à son tour, renvoyer au cheval (Poplin 1990 : 18, citant Léo Ferré dans « Comme à Ostende » (1960) : *On voyait les chevaux de la mer / Qui fondaient la tête la première / Et qui fracassaient leur crinière / Devant le casino désert*). Mais ne nous éloignons pas trop de notre sujet...

Une espèce de chanfrein en bronze et en or pourvu de deux cornes en bronze trouvée anciennement à Hagendrup (Seeland) (fig. 8) nous permet d'aller plus loin. L'objet a été rapproché, à juste titre, pensons-nous, quoique habituellement daté du Bronze ancien, des découvertes de Fårdal (Kaul 1998 : fig. 23). Il s'agirait tout simplement d'une coiffe permettant, justement, la transformation du cheval ou de son image, en animal cornu, aux cornes déjetées vers l'arrière. Pour autant qu'il y ait la volonté de représenter un animal réel, nous pensons qu'il n'est pas impossible qu'il s'agisse justement du cerf ou, plus exactement, du dague, le jeune mâle, dont les premiers bois ont bien le dessin des « cornes » de Fårdal et de Hagendrup. Il nous semble que le « chanfrein » de Torrs Farm (Kirkcudbrightshire, Écosse) pourrait être un « équivalent » celtique de cet objet danois (Briggs 2014). Le cheval peut devenir cerf.



Fig. 5 a



Fig. 5 b

Fig. 5. Denier en argent de la République romaine (émission anonyme, 143 a. n. è.). Fig. 5 a : tête casquée de Rome, à droite ; fig. 5 b : la déesse Diane (Artémis) debout dans un bige de cerfs, à droite. A l'exergue : ROMA. Photos et © Jean-Marc Doyen.



Fig. 6 a

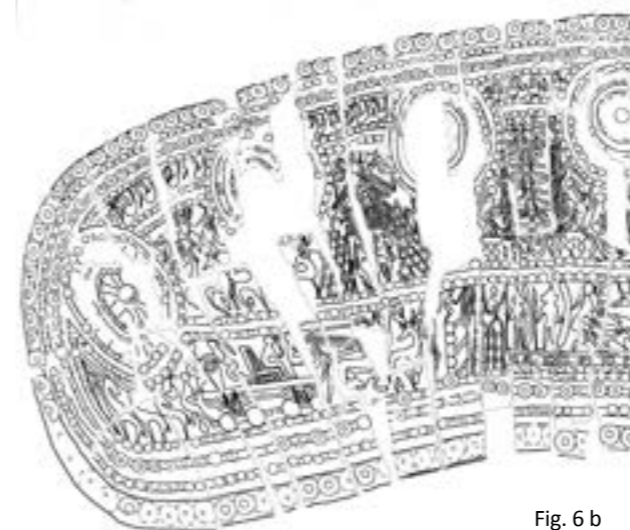


Fig. 6 b

Fig. 6. Détails du dossier du trône de Verucchio (tombe 89/1972 Lippi ; Museo Civico Archeologico di Verucchio). Fig. 6 a : le char portant un homme, tourné vers la droite, précédé d'un cerf. Photo dans von Eles 2002 : pl. VI, 2 ; fig. 6 b : la même scène, flanquée aussi de trois cerfs sur la gauche, dans son contexte. Dessin in von Eles 2002 : fig. 129.



Fig. 7. Les animaux cornus (des dague?) à la proue et à la poupe du navire (?) de Fårdal (National Museum of Denmark, Copenhagen). Photo in Eluère 1999 : fig. 4.



Fig. 8 a

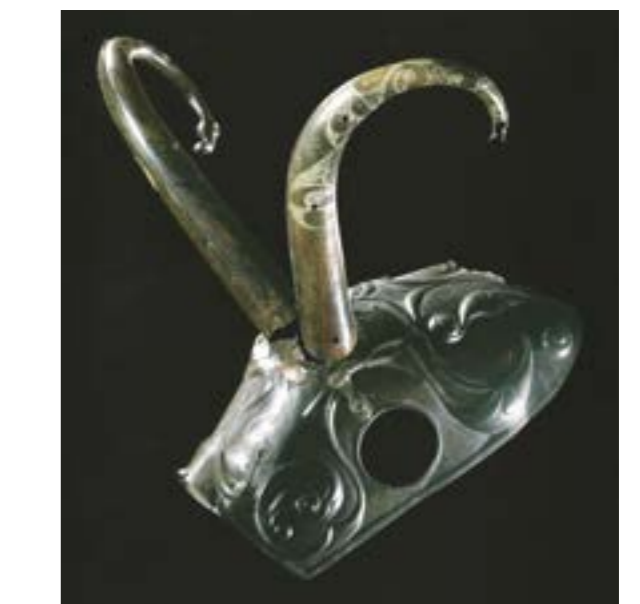


Fig. 8 b

Fig. 8 a. Chanfrein cornu de Hagendrup (Seeland) (National Museum of Denmark, Copenhagen). Photo dans Kaul 1998 : fig. 23 ; fig. 8 b : Chanfrein cornu de Torrs Farm (Kirkcudbrightshire) (National Museum of Scotland, Edinburgh). Photo in Müller 2009 : fig. 306.

Que la transformation du cheval en cerf ait effectivement été une (pré)occupation des « barbares » indo-européens est, de fait, spectaculairement démontré par les découvertes réalisées dans le domaine scythe, datant, certes, de l'âge du Fer. Ainsi à Pazyryk, dans l'Altaï, les tombes 1, 2 et 5, datant de la fin du V^{ème} et de la première moitié du IV^{ème} siècle avant notre ère, ont produit des chevaux qui étaient pourvus de coiffes reproduisant des bois de cerf, en bois, en cuir et en feutre (fig. 9) (Rolle 1980 : 62-65 et 102-117 ; Alexeev *et al.* 2001 : ill. 68). Certes il s'agit là d'exemples lointains, pour nous, mais qui ne nous éloignent pas du rite, ni du mythe, chez les Indo-Européens (Jacobson 1993 : 62-69 et pl. III, b et d ; Lebedynsky 2011 : 229-238).



Fig. 9. La coiffe cervine du cheval n° 10 du kourgane 1 de Pazyryk, dans l'Altaï (Musée de l'Ermitage, Saint-Petersbourg). Photo et © The State Hermitage Museum).

Cerf et cheval à l'âge du Bronze

Que le cheval porte parfois des mors en bois de cerf pourrait, nous en sommes finalement convaincu, avoir aussi une raison symbolique, tout comme le fait qu'il porte parfois une ramure. Le cerf peut aussi par ailleurs, à son tour, porter des mors, mais ils ne semblent certes pas en os de cheval (Pauli 1983 : 459-486). Il reste qu'une sépulture d'un cerf harnaché telle celle de Villeneuve-Renneville (Marne) (fig. 10) laisse songeur. Les fouilleurs notent à son propos que « la bête a été sacrifiée d'un coup porté derrière la corne droite » et que « les branches des cornes du cerf ont été rognées [sciées, en fait] de son vivant » (Brisson *et al.* 1972 : pl. XVII, p. 34), le cerf champenois devenant ainsi « autre chose ». Comme le note François Poplin (1993 : 536), « le sujet a été transformé en bête à cornes simples comme les daguets et les antilopes ». Le cerf (re)devenant daguet nous interpelle, le daguet ayant déjà plusieurs fois son apparition dans ce travail. Il s'agit, bien sûr, d'un ensemble du second âge du Fer, mais il y a également des exemples gallo-romains, comme les quatre inhumations de Nogent-sur-Seine (Aube), de « tradition celtique », si on veut (Poplin 1996 : 393-421), mais nous sommes de ceux qui croient aux continuités entre l'âge du Bronze et l'âge du Fer. Qu'à cela ne tienne : à Marolles-sur-Seine « le Grand Canton » (Seine-et-Marne, à une quarantaine de kilomètres en aval du site précédent) trois dépôts de cervidés du Bronze ancien ou du tout début du Bronze moyen ont été mis au jour (fig. 11). Comme le note Rebecca Peake, « dans deux cas, il s'agit d'animaux entiers (un daguet [tiens tiens] et une biche accompagnée de son faon), puis une troisième fosse a livré une carcasse découpée ». Et d'ajouter : « la place particulière occupée par le Cerf dans le registre archéologique ne fait pas de doute, puisque des exemples de « sépultures » de cervidés, exprimant un fort lien avec la sphère spirituelle, sont connus dès le Néolithique » (Peake 2007 : 564-565).

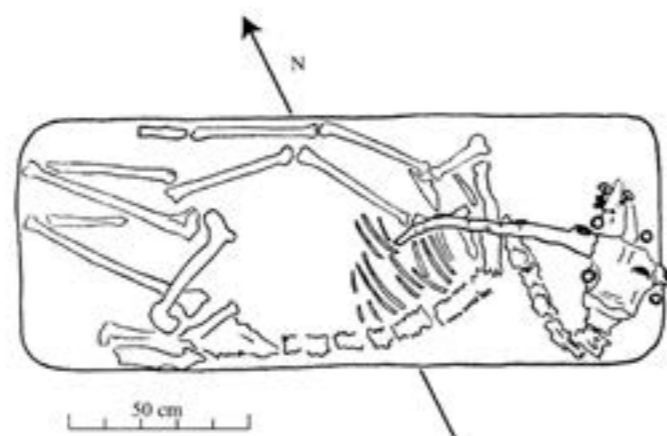


Fig. 10. La tombe d'un cerf harnaché de Villeneuve-Renneville (Marne). Fig. 10 a : le crâne avec les éléments de harnachement conservé au Musée d'Épernay. Photo et © Ville d'Épernay ; fig. 10 b : le relevé de la « sépulture » dans Brisson *et al.* 1971 : pl. XVII).

Que le cheval et le cerf soient complémentaires nous paraît également démontré, certes indirectement, par la présence, exceptionnelle, de ce dernier sur des broches à rôtir articulées, qui comptent parmi les rares objets du Bronze atlantique avec un décor figuré. Ils y sont aussi rares que dans le monde nord-alpin. Une broche décorée d'une tête de cerf a été mise au jour dans le dépôt de Challans (Vendée) (Verney 1990 : 409 et fig. 7.31), tandis que le quadrupède représenté sur une broche du dépôt de Notre-Dame-d'Or (Vienne) (Pautreau 1979 : 224-225, fig. 82.4 et 85.4) est donné pour un cervidé (fig. 12).

L'animal « décorant » habituellement les broches à rôtir est un oiseau, peu caractérisé d'ailleurs (p. ex. Chevillot 1989 : 161-162 et pl. 324). Or nous connaissons bien maintenant le rôle des chevaux comme tracteurs du soleil « du jour », mais aussi celui des oiseaux d'eau, et des cygnes en particulier, comme tracteurs du soleil « de la nuit », entre autres grâce aux travaux de Stefan Wirth (Brun 1996 : 194 ; Wirth 2006 : 72-77 ; Id. 2010 : 501-515). Que le cheval et le cerf soient complémentaires nous paraît également démontré par le fait que, d'une certaine manière, l'oiseau et le cerf sont intervertibles. Quel gibier passait donc à la broche ? Était-ce le cerf ? Le « chariot » de Strettweg (Obersteiermark, Autriche) (fig. 13), datant du premier âge du Fer, passe parfois pour représenter une « chasse » au cerf. Le cerf semble plutôt escorté, mais, en effet, des membres de cette escorte portent une hache, qui n'est par ailleurs pas nécessairement là pour l'abattre (pour Strettweg, voir Egg 1996 et Mele & Modl 2014 : 13-22).



Fig. 11 : Le daguet du Bronze ancien/Bronze moyen déposé intact dans une fosse de Marolles-sur-Seine « le Grand Canton ». Photo dans Demoule 2004 : 96.



Fig. 12 a

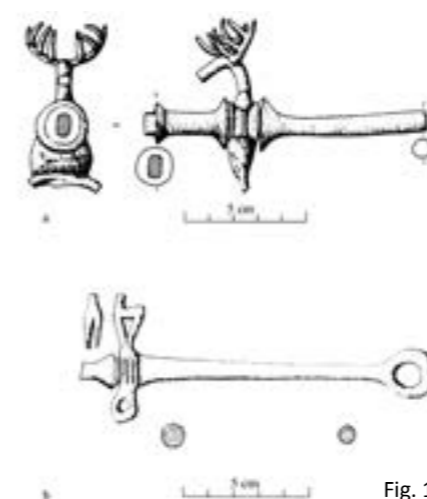


Fig. 12 b

Fig. 12. Les broches à rôtir de Challans (Vendée) (Musée d'archéologie nationale, Saint-Germain-en-Laye) et de Notre-Dame-d'Or (Vienne) (Musée Sainte-Croix, Poitiers). Fig. 12 a : photo de la première dans Perrin *et al.* 2004 : pl. 51 ; fig. 12 b : dessin de la première (en haut) dans Verney 1990 : fig. 7.31 et de la seconde (en bas) dans Pautreau 1979 : fig. 82.4.



Fig. 13. Le « chariot » de Strettweg (Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum, Graz). Fig. 13 a : détail du cerf. Photo et © Landesmuseum Joanneum ; fig. 13 b : photo de ¼ dans Egg 1996 : fig. 13.



Voilà encore un commentaire *ad hoc* de François Poplin : « Le cerf est l'exemple même d'un animal que non seulement nous chassons, mais encore nous n'élevons pas. C'est-à-dire que nous refusons les possibilités de familiarité, de domestication qu'il nous offre, pour mieux le maintenir dans son état sauvage » (Poplin 1993 : 538).

Mentionnons finalement les anses de certaines coupelles villanoviennes (contemporaines du Bronze final III transalpin) avec un motif faisant sans doute allusion au cycle solaire, puisqu'elles proposent, dans une composition circulaire, deux chevaux et deux oiseaux. Le motif semble fort typique de la production de Vetulonia, en face de l'île d'Elbe, un site portuaire grand ouvert sur la Mer Tyrrhénienne (Camporeale 1969 : pl. XV-XVII). L'anneau extérieur n'en est que fort rarement fermé. Gero von Merhart parle, en conséquence, d'anses cornues (« Henkelhörner »), mais ne s'avance pas plus (von Merhart 1969 : 275). Il est parfaitement clair, toutefois, qu'il pense aux cornes du taureau ; il est tout aussi clair, cependant, que l'on peut aussi penser à la ramure du cerf... La coupelle avec l'anse, composée d'un disque et d'un croissant superposés, ne nous donnerait qu'une variante sur le thème. D'autres exemplaires, entre autres de Bologne, représentent un personnage debout entre deux oiseaux, qui « rappelle fortement le récit grec d'Apollon transporté par des cygnes » (fig. 14) (Wirth 2006 : 93-95 et fig. 27). Voilà qui résume l'histoire. Pour autant que notre interprétation soit exacte, nous aurions donc affaire à un motif solaire encadré par une ramure de cerf. Il n'en va pas autrement du crucifix illuminé apparaissant dans la ramure du cerf apparu à Saint-Hubert, « héros de la vie aux dimensions humaines, en attendant de fêter le retour du Soleil, la Nativité, l'avènement d'un nouveau cycle de fertilité » (Dubois-Marquet 1991 : 101).

Rappelons l'existence d'un dieu cornu, dénommé Cernunnos sur le « Pilier des Nautes » de Paris, à l'âge du Fer. Sa représentation la plus célèbre, en compagnie d'un cerf d'ailleurs, se trouve sur le fameux « chaudron de Gundestrup » (fig. 15), mis au jour dans une autre tourbière du Jutland (Olmsted 1979, et bien d'autres). La scène dans laquelle il figure est interprétée de manières très diverses ; le dieu semble cependant avoir un rôle à jouer dans l'eschatologie du (guerrier) défunt, et se trouver dès lors du côté obscur (de la Force, si on veut) (Goudineau & Verdier 2006). Aucun cheval sur le chaudron...



Fig. 14. Anses figurées de coupelles d'époque villanovienne. Fig. 14 a : avec un personnage anthropomorphe la soutenant, de Verucchio (tombe 1/1971 Le Regge). Photo in von Eles 2007 : 35 ; fig. 14 b : provenances diverses (2, 4 et 8 de Vetulonia). Dessin dans von Merhart 1969 : pl. 3.



Fig. 15. Le chaudron de Gundestrup (Museum of Denmark, Copenhagen) : détail de la plaque extérieure n° 5, figurant le dieu Cernunnos, brandissant un torse de la main droite. Photo et © Roberto Fortuna & Kira Ursem, National Museum, Copenhagen.

Conclusion

Les relations entre le cheval et le cerf étaient donc fort étroites lors de la Protohistoire et les décors des éléments de harnachement en bois de cerf portés par les chevaux de l'époque l'attestent à leur tour. L'un des plus anciens exemples de pièces de harnachement d'Europe occidentale a été découvert dans la Grotte des Perrats à Agris (Charente) (fig. 16) (Gomez De Soto 1995 : 71-72 et fig. 25 ; Id. 1996 : 78 et fig. 47 ; Gomez & Picod 2004). Il appartient à la Culture des Duffaits, c.-à-d. à un âge du Bronze moyen assez avancé, les années 1400 avant notre ère. Un disque décoré au compas qui en faisait partie est pourvu d'un motif composé de méandres et de cercles concentriques, dont la parenté avec le motif décorant le deuxième « registre » de la face dorée du disque de Trundholm est tout à fait frappante. Il s'agit bien de la face « solaire » du disque (fig. 17), tout autrement « bouclée » que la face « lunaire », comme l'a démontré Christian Sommerfeld (Sommerfeld 2010 : 537-551). Les disques en bronze portés par certaines jeunes femmes danoises, comme par exemple la célèbre « dame d'Egtved », sont également décorés de motifs de ce type, en des combinaisons qui auraient valeur calendaire, quoique cela soit contesté (Randsborg 2009 ; Wery 2019).

La délicate pièce d'Agris est côté cheval par son décor, côté cerf par sa matière. La nature de l'un est dans l'autre, la lumière de l'un fait l'autre. Ou la lumière brille même dans les ténèbres les plus profondes...



Fig. 16. Éléments de harnachement en bois de cerf de la grotte des Perrats à Agris (Charente) (Musée d'Angoulême). Photo et © José Gomez de Soto.



Fig. 17. Le tracé des spirales sur les faces « diurne » (Schlingband) et « nocturne » (Wendespirale) du disque du « chariot » de Trundholm. Dessin dans Sommerfeld 2010 : fig. 7.

Bibliographie

ALEXEEV Andreï, BARKOVA Ludmilla et GALANINA Ludmilla, 2001, *Nomades des steppes. Les Scythes, VII^e-III^e siècle av. J.C.* Paris, éditions Autrement.

ARMBRUSTER Barbara, 2000, *Goldschmiedekunst und Bronzetechnik. Studien zum Metallhandwerk der Atlantischen Bronzezeit auf der Iberischen Halbinsel*, coll. « Monographies Instrumentum », 15, Montagnac, éditions Mergoïl.

BRADLEY Richard, 2006, « Danish Razors and Swedish Rocks. Cosmology and the Bronze Age Landscape », *Antiquity*, 80, p. 372-389.

BRIGGS Stephen, 2014, « The Torrs *chamfrein* or head-piece : restoring ‘a very curious relic of antiquity’ », dans GOSDEN, CRAWFORD et ULMSCHNEIDER, 2014, p. 341-355.

BRISSON André, HATT Jean-Jacques et ROUALET Pierre, 1971-1972, « Le cimetière gaulois La Tène la du Mont Gravet, à Villeneuve-Renneville (Marne) », *Mémoires de la Société d'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts du département de la Marne*, 86-87, p. 7-48 et pl. 1-23.

BRØNSTED Johannes, 1962, *Nordische Vorzeit. Band 2 : Bronzezeit in Dänemark*, Neumünster, Wachholtz.

BRUN Patrice, 1996, « Représentations symboliques, lieux de culte et dépôts votifs dans l'est de la France au Bronze final et au 1^{er} âge du Fer », dans SCHAUER, 1996, p. 183-201.

BÜSTER L., WARMENBOL E. et MLEKUZ D. éd., 2019, *Between Worlds. Understanding Ritual Cave Use in Later Prehistory*, Cham, Springer International Publishing.

CAMPBELL P.B. éd., 2017, *The archaeology of underwater caves*, Oxford, The Highfield Press Southampton.

CAMPOREALE Giovannangelo, 1969, *I Commerci di Vetulonia in Età orientalizzante*, Firenze, Sansoni.

CHEVILLOT Christian, 1989, *Sites et cultures de l'âge du Bronze en Périgord*, coll. « Archéologies Périgéennes », 3, Vesuna.

DELAERE Christophe et WARMENBOL Eugène, 2019, « The Watery Way to the World of the Dead : Underwater Excavations (Old and New) at the Cave of Han-sur-Lesse, Belgium », dans BÜSTER, WARMENBOL et MLEKUZ, 2019, p. 137-161.

DEMOULE Jean-Paul (dir.), 2004, *La France archéologique. Vingt ans d'aménagements et de découvertes*, Paris, Hazan.

DESSE J. et AUDOIN-ROUZEAU F., 1993, *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps. XIII^e Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. IV^e Colloque international de l'Homme et l'Animal*. Juan-les-Pins, éditions APDCA.

DIERKENS A. et DUVOSQUEL J.-M. éd., 1991, *Le culte de Saint-Hubert au Pays de Liège*, Bruxelles, Crédit Communal de Belgique.

DUBOIS-MARQUET Nadine, 1991, « Essai de lecture calendaire de la fête de Saint-Hubert », dans DIERKENS et DUVOSQUEL, 1991, p. 95-101.

EGG Markus, 1996, *Das hallstattzeitliche Fürstengrab von Strettweg bei Judenburg in der Obersteiermark*, coll. « Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums », 37, Mainz, Römisch Germanisches Zentralmuseum.

ÉLUÈRE Christiane, 1999, « Die Götterwelt der Bronzezeit » dans KRUIZE, 1999, p. 132-136.

ÉVIN J. (dir.), 2007, *Congrès du Centenaire. Un siècle de construction du discours scientifique en Préhistoire. Vol. 3 : « ... Aux conceptions d'aujourd'hui »*. Actes du XXVI^e Congrès préhistorique de France, Avignon, 21-25 septembre 2004, Nanterre, Société Préhistorique Française.

FASNACHT Walter, 2003, « Die Goldschale von Zürich-Altstetten im Lichte neuester werkstoffanalytischer Untersuchungen », dans SPRINGER, 2003, p. 54-63.

FEUGÈRE M. et GÉROLD J.-Cl. (dir.), 2004, *Le tournage, des origines à l'an Mil. Actes du colloque de Niederbronn, octobre 2003*, coll. « Monographies instrumentum », 27, Montagnac, éditions Mergoïl.

FRÉBUTTE Chr. éd., 2014, *Coup d'œil sur vingt-cinq ans de recherches archéologiques à Rochefort, de 1989 à 2014*. Namur, Institut du Patrimoine wallon.

FRONTISI-DUCROUX Françoise, 2003, *L'homme-cerf et la femme-araignée*, Paris, Gallimard.

FURGER Andres et Müller Félix, 1991, *L'or des Helvètes. Trésors celtiques en Suisse*, Zurich, Musée national suisse.

GELLING Peter et DAVIDSON Hilda Ellis, 1969, *The Chariot of the Sun, and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, London, Littlehampton Book Services.

GENVIER Stéphane, NICOLAS Roger et WARMENBOL Eugène, 2019a, « Le dépôt du Bronze final atlantique 2 découvert à Petigny (Couvin, prov. de Namur, Belgique). Présentation », *Lunula. Archaeologia protohistorica*, XXVII, p. 69-74.

GENVIER Stéphane, NICOLAS Roger et WARMENBOL Eugène, 2019 b, « Le dépôt du Bronze final atlantique 2 découvert à Petigny (Couvin, prov. de Namur, Belgique). Notes préliminaires », *Bulletin de l'Association pour la Promotion des Recherches sur l'Âge du Bronze*, 17, p. 79-84.

GLANSDORFF F. éd., 2009, *Liber amicorum Bernard Glansdorff*. Bruxelles, Bruylant.

GLOB Peter Vihelm., 1962, « Kultbåde fra Danmarks Bronzealder », *Kuml*, p. 9-18.

GOSDEN Chr., CRAWFORD S. et ULMSCHNEIDER K. éd., 2014, *Celtic Art in Europe : making connections. Essays in honour of Vincent Megaw on his 80th birthday*, Oxford, Oxbow Books.

GOMEZ DE SOTO José, 1996, *Grotte des Perrats à Agris (Charente), 1981-1994. Étude préliminaire*, Chauvigny, Association des publications chauvinoises.

GOMEZ DE SOTO José, 1995, *Le Bronze moyen en Occident. La Culture des Duffaits et la Civilisation des Tumulus*, coll. « L'âge du bronze en France », 5, Paris, Picard éditeur.

GOMEZ DE SOTO José et PICOD Christophe, 2004, « Utilisation d'un système tournant et du compas au début du Bronze moyen en Extrême Occident : les éléments de harnachement de la grotte des Perrats à Agris (Charente) », dans FEUGÈRE et GÉROLD, 2004, 37-41.

GOUDINEAU Chr. (dir.), 2006, *Religion et société en Gaule*, Paris, éditions Errance.

GOUDINEAU Christian et VERDIER Paul, 2006, « Religion et science », dans GOUDINEAU, 2006, 27-77.

HABJANIČ O. éd., 2014, *The Practical Value of the Wooden Wheel. The Collected Volume of the Symposium 26, 27.9. 2014*, coll. « Museoeurope », 1, Maribor, Regional Museum Maribor.

HOREVOETS M. (dir.), 2017, *Archéologie des lacs et des rivières. Histoire, techniques et apports en Belgique, France et Suisse*, coll. « Guides archéologiques du Malgré-Tout Treignes », Treignes, CEDARC.

HÜTTEL HANS-GEORG, 1981, *Bronzezeitliche Tensen in Mittel- und Osteuropa. Grundzüge ihrer Entwicklung*, coll. « Prähistorische Bronzefunde », XVI, 2, München, C.H. Beck.

JACOBSON Esther, 1993, *The Deer Goddess of Ancient Siberia. A Study in the Ecology of Belief*, coll. « Studies in the History of Religions », 55, Leiden, Brill.

JASINSKI Marc et WARMENBOL Eugène, 2017, « The Trou de Han in Han-sur-Lesse, Belgium », dans CAMPBELL, 2017, p. 163-182.

KARASOVA Z. et LICKA M. éd., 2002, *Figuration et abstraction dans l'art de l'Europe ancienne (VII^e-I^{er} s. av. J.-C.). Actes du Colloque international de Prague, Musée National, 13-16 juillet 2000*, coll. « Acta Musei Nationalis Pragae, Series A, Historia », 56, Prague, National Museum.

KAUL Flemming, 2010, « The Sun-Image from Trundholm ('The Chariot of the Sun') – a Commented History of Research », dans MELLER et BERTEMES, 2010, p. 521-536.

KAUL Flemming, 2002, « The Horse, the Ship, the Sun and the Wheel in the Nordic Bronze Age: Reality and Abstraction, Symbols and Metaphors – Conceiving Figures of Sacred Images », dans KARASOVA et LICKA, 2002, p.143-154.

KAUL Flemming, 1998, *Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*, coll. « Publications from the National Museum, Studies in Archaeology and History », 3, Copenhagen, National Museum of Denmark, Dept. of Danish Collections.

KOSSACK G. éd., 1969, *Gero von Merhart, Hallstatt und Italien. Gesammelte Aufsätze zur Frühen Eisenzeit in Italien und Mitteleuropa*, Mainz, Römisch-Germanisches Zentralmuseum.

KRUZE P., 1999, *Götter und Helden der Bronzezeit. Europa im Zeitalter des Odysseus*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz Verlag.

LEBEDYNSKY Iaroslav, 2011, *Les Scythes. Les Scythes d'Europe et la période scythe dans les steppes d'Eurasie, VI^e-III^e siècles av. J.-C.* Paris, éditions Errance.

LEVY Janet, 1981, *Social and Religious Organisation in Bronze Age Denmark. An Analysis of Ritual Hoard Finds*, coll. « British Archaeological Reports – International Series », 124, Oxford, British Archaeological Reports.

MAZZOLI Marta et POZZI Annalisa, 2015, « I troni di Verucchio tra archeologia e iconografia », dans VON ELES, BENTINI, POLI et RODRIGUEZ, 2015, p. 89-98.

MELE Marko et MODL Daniel, 2014, « The Cult Chariot from Strettweg – and the Wheels Keep on Turning » dans HABJANIČ, 2014, p. 13-22.

MELLER H. et BERTEMES F. éd., 2010, *Der Griff nach den Sternen. Wie Europas Eliten zu Macht und Reichtum kamen. Internationales Symposium in Halle (Saale). 16.-21. Februar 2005*, coll. « Tagungen des Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale) », 5, Halle, Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt.

MENGHIN Wilfried et SCHAUER Peter, 1983, *Der Goldkegel von Ezelsdorf. Kultgerät der späten Bronzezeit*. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum.

MÜLLER Felix, 2009, *Kunst der Kelten, 700 v. Chr. - 700 n. Chr.* Stuttgart, Belser Verlag, Chr. Gesellschaft.

NAGY Patrick, 1992, « Technologische Aspekte der Goldschale von Zürich-Altstetten », *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte*, 75, p. 101-116.

OLMSTED Garret S., 1979, *The Gundestrup Cauldron. Its Archaeological Context, the Style and Iconography of its Portrayed Motifs, and their Narration of a Gaulish Version of « Táin Bó Cúailnge »*, coll. « Latomus », 162, Leuven, Peeters.

PAULI Ludwig, 1983, « Ein frühkeltische Prunktrense aus der Donau », *Germania*, 61, p. 459-486.

PAUTREAU Jean-Pierre, 1979, *Le Chalcolithique et l'âge du Bronze en Poitou (Vendée, Deux-Sèvres, Vienne)*, Poitiers, Publications du Centre d'archéologie et d'ethnologie poitevines.

PEAKE Rebecca, 2007, « Contextes funéraires et domestiques de l'Âge du Bronze à Marolles-sur-Seine (Seine-et-Marne) : un bilan des connaissances », dans ÉVIN, 2004, p. 561-572.

PEPERSTRAETE S. éd., 2016, *Animal et religion*, coll. « Problèmes d'Histoire des Religions », 23, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.

PERRIN Patrick et al, 2004, *Le musée des Antiquités nationales*, Paris, Réunion des Musées nationaux, Saint Germain en Laye.

PÖMER Karl et STRAUB Dietmar, 1980, *Die Hallstattkultur. Frühform europäischer Einheit*, Steyer, Linz, OÖ Landesverlag.

POPLIN François, 1996, « Les cerfs harnachés de Nogent-sur-Seine et le statut du cerf antique », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140, p. 393-421.

POPLIN François, 1993, « Que l'homme cultive aussi bien le sauvage que le domestique », dans DESSE et AUDOIN-ROUZEAU, 1993, p. 527-539.

POPLIN François, 1990, « Le cheval, le canard et le navire ; et pourquoi pas le lapin ? », *Anthropozoologica*, 12, p. 13-33.

RANDBORG Klavs, 2009, Spirals! Calendars in the Bronze Age in Denmark, *Adoranten*, p. 60-70.

ROLLE Renate, 1980, *Die Welt der Skythen. Stutenmelker und Pferdeboegner : Ein antikes Reitervolk in neuer Sicht*, Luzern / Frankfurt a/Main, C. J. Bucher.

SCHAUER P. éd, 1996, *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der Jüngerer Bronzezeit und Frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse eines Kolloquiums in Regensburg, 4-7 Oktober 1993*, Bonn, In Kommission R. Habelt.

SOMMERFELD Christoph, 2010, « Die Kehrseite. Anmerkungen zur Rolle des Mondes in der Ikonographie der Bronzezeit », dans MELLER et BERTEMES, 2010, p. 537-551.

SPRINGER T. (dir.), 2003, *Gold und Kult der Bronzezeit*, Nürnberg, Nationalmuseum.

VAN EETVELDE Charlotte, 2019, « Les figurations de cerfs attelés et harnachés dans la numismatique romaine », *Bulletin du Cercle d'études numismatiques*, 56/3, p. 6-12.

VAN EETVELDE Charlotte, 2017, « Le plus vieux montant de mors de Belgique », dans HOREVOETS, 2017, p. 211-213.

VERNEY Antoine, 1990, « Le dépôt de Challans (Vendée) », *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 87, p. 396-418.

VON ELES Patrizia, 2007, « Les nécropoles de Verucchio : nouvelles fouilles et nouvelles recherches », *Les Dossiers d'archéologie*, 322, p. 34-39.

VON ELES Patrizia, 2002, *Guerriero e sacerdote. Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio. La Tomba del Trono*, coll. « Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna », 6, Firenze, All'Insegna del Giglio.

VON ELES P., BENTINI L., POLI P. et RODRIGUEZ E. éd., 2015, *Immagini di uomini e di donne dalle necropoli villanoviane di Verucchio. Atti dell Giornate di Studio dedicate a Renato Peroni, Verucchio, 20-22 aprile 2011*, coll. « Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna », 34, Firenze, All'Insegna del Giglio.

VON MERHART Gero, 1969, « Zu einer Etruskischen Henkelschale », dans KOSSACK, 1969, p. 268-279.

WARMENBOL Eugène, 2016, « Le rôle du cerf dans l'âge du Bronze européen. Le mythe et la réalité : une première approche », dans PEPERSTRAETE, 2016, p. 53-66.

WARMENBOL Eugène, 2015, « Nordic Late Bronze Age Razors : 'Very like a Whale' », *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 45/4, p. 487-497.

WARMENBOL Eugène, 2014, « Le «Trou de Han» à Han-sur-Lesse », dans FRÉBUTTE, 2014, p. 68-79.

WARMENBOL Eugène, 2009, « Mors et renaissance à Han-sur-Lesse (Nr.). Quelques réflexions sur le cheval et le cerf à l'âge du Bronze », dans GLANSDORFF, 2009, p. 627-657.

WARMENBOL Eugène, 1996, « L'or, la mort et les Hyperboréens. La bouche des Enfers ou le Trou de Han à Han-sur-Lesse », dans SCHAUER, 1996, p. 203-234.

WERY Aurélie, 2019, *Un disque à décor spiralé au Musée royal de Mariemont. Les ornements de ceinture du Bronze moyen scandinave*. Bruxelles (Mémoire de Maîtrise inédit, présenté à l'Université libre de Bruxelles, sous la direction d'Eugène Warmenbol).

WIRTH Stefan, 2010, « Sonnenbarke und zyklisches Weltbild – Überlegungen zum Verständnis der spätbronzezeitlichen Ikonographie in Mitteleuropa », dans MELLER et BERTEMES, 2010, p. 501-515.

WIRTH S. éd., 2006, *L'âge du bronze final européen : temps mesuré, temps culturel – du matériel à l'idéal*, Dijon (Thèse inédite présentée pour obtenir l'Habilitation à Diriger des Recherches à l'Université de Bourgogne, sous la direction de Claude Mordant).

WIRTH Stefan, 2006, « Sur l'icôneographie de l'âge du Bronze final en Europe centrale : de nouvelles pistes, un autre regard », dans WIRTH, 2006, p. 72-77.

Métamorphoses et jeux de sens : analyses et réflexions autour des représentations du cheval et de l'oiseau

MANON VALLÉE¹

Abstract : *During the Protohistory (Bronze Age and Iron Age), the bird and the horse appear as the two animal species having played an important symbolic part in the belief system of these societies. Through the persistence of their images and their singular iconographic treatment, it is possible to define the symbolic part of these animals, the links that unite them through the sacred life and to understand their wide distribution within protohistoric Europe.*

L'art de la Protohistoire

Les interactions entre les civilisations de la Protohistoire (âge du Bronze et âge du Fer) et les animaux touchent tous les aspects de la vie quotidienne, plus particulièrement dans ce qui relève des domaines de la croyance et du sacré. Au cours de l'âge du Bronze et plus particulièrement au Bronze final (XII^e-VIII^e s. avant n. ère), en Europe, l'imagerie des populations représentait déjà quelques animaux privilégiés comme l'oiseau et le cheval (Warmenbol 2007 : 70-82). Déclinés sous de nombreuses formes et sur tout type de support, ces animaux sont omniprésents dans l'art de cette période et dévoilent une alternance de choix artistiques entre représentations schématiques et représentations naturalistes.

Si chacun des deux animaux est maintes fois représenté dans le répertoire de l'art protohistorique, où ils sont parfois retrouvés associés, ils sont aussi confondus, au moyen d'une « métamorphose plastique » (Duval 1977 : 8-9) et d'un processus de rabattement où l'oiseau devient cheval et le cheval, un oiseau (Reinach, Pottier 1919 : 338-366). Ces jeux de sens altèrent la dimension cognitive de conception et de perception du regardeur qui y verra un animal ou l'autre.

De la sorte, ces sociétés « de tradition orale » ont su élaborer un langage iconographique commun, capable de véhiculer dans l'espace et dans le temps, des symboles et des images, dont le sens est encore difficile à déterminer. L'étude de ces variations de représentations, sur les périodes de l'âge du Bronze et de l'âge du Fer, permet ainsi d'appréhender non seulement les choix artistiques et symboliques, mais aussi les emprunts et la diffusion de motifs iconographiques sur l'ensemble de l'Europe. Le cheval et l'oiseau apparaissent comme deux espèces animales ayant tenu un rôle majeur dans le système de croyances des sociétés protohistoriques. Bien qu'il soit assez difficile de mesurer la part imputable à l'emprunt, l'étude de ces motifs iconographiques permet d'observer quelques variations dans les représentations ou au contraire, la diffusion de certains styles de représentations. Il semble aussi que selon les périodes, les régions ou les peuples, les symboliques associées aux animaux aient pu connaître des adoptions généralisées mais aussi quelques variations stylistiques.

Pour qu'une image apparaisse ou qu'elle soit empruntée avec succès, il faut qu'elle présente une unité réelle ou imaginaire et qu'elle soit compatible avec les autres caractéristiques du système de croyances dans lequel elle prend place. Ainsi, la stabilisation et la persistance de l'image des deux animaux semblent confirmer le caractère résolument religieux de ces derniers ainsi qu'une certaine homogénéité artistique et religieuse dans l'ensemble de l'Europe.

Les représentations naturalistes de l'oiseau et du cheval

L'apport de l'ornithologie et de l'éthologie à l'archéologie permet d'ouvrir un champ d'études inédit sur le choix des oiseaux représentés à l'âge du Bronze puis durant l'âge du Fer. Qu'ils soient liés à la cosmologie ou qu'ils soient les charognards sur les champs de bataille, les oiseaux appartiennent à des conceptions mentales fermement ancrées.

¹ Doctorante en art et archéologie protohistorique – Lettres Sorbonne Université, Paris – Centre André Chastel - UMR 8150 - Galerie Colbert - 2, rue Vivienne, 75002 PARIS, manon.vallee@gmail.com

Le choix des animaux et plus particulièrement des oiseaux évoqués sur les objets archéologiques est assez restreint et les oiseaux privilégiés sur ces représentations semblent renvoyer à des critères morphologiques et physiques bien spécifiques, auxquels semblent liés des aspects symboliques plus ou moins précis. Il semble en effet que les civilisations protohistoriques aient retenu ou exclu certains critères selon qu'ils paraissaient compatibles ou non avec les autres éléments du système de croyances au sein desquels ils devaient s'insérer.

Il n'est pas nécessaire de conclure à l'ignorance des artistes en ce qui concerne la réalité zoologique, même si les représentations d'oiseaux ne sont pas tout à fait naturalistes dans leur ensemble, il paraît indéniable qu'il y ait eu de la part de leurs auteurs une volonté de représenter des éléments caractéristiques de certaines espèces. Les représentations qualifiées de « naturalistes » présentent ainsi quelques attributs réels des oiseaux tels que des proportions générales (tête et cou – corps – pattes – queue), des attitudes caractéristiques (port de l'oiseau sur l'eau, attitudes et postures lors des parades, etc.), la figuration d'un plumage caractéristique (ponctuations, lignes de corps, lignes du cou, etc.), des yeux expressifs montrant l'acuité de l'animal, la forme du bec ou de la queue, voire parfois des associations zoologiques.

De ce fait, il apparaît que certains choix esthétiques ont été réalisés pour concilier réalité zoologique et réalité symbolique. Les oiseaux inspirent les artisans qui semblent se plier à des règles spécifiques de composition et de schématisation, parfois en fonction du support de représentation. L'identification ornithologique est en conséquence assez difficile et il est assez rare de retrouver l'ensemble des critères morphologiques en permettant une identification certaine. Quand elle est possible, l'identification de ces espèces aviaires pourrait ainsi permettre de mieux comprendre la symbolique rattachée à chacune d'entre elles.

Ainsi, la question essentielle dans la reconnaissance d'une espèce est l'identification des attributs qui la caractérisent. L'oiseau possède de nombreuses particularités bien marquées qui le différencient des autres ordres animaliers. Le corps de l'oiseau est recouvert de plumes, les membres supérieurs sont devenus des ailes, le front est devenu un bec corné, propre à la famille avienne, les membres antérieurs se sont adaptés au vol avec une atrophie des doigts, devenus inutiles. Le bec semble la caractéristique la plus essentielle pour l'identification d'un oiseau. Bien que les ailes paraissent les éléments anatomiques incontournables de l'oiseau, elles sont pourtant très rarement figurées. Les oiseaux sont très peu représentés en plein vol, les ailes bien visibles, durant la Protohistoire en Europe. Le bec, qu'il soit crochu, courbé, droit ou retroussé, est essentiel pour identifier un genre ou une espèce. Il est le critère morphologique le plus représenté et le plus varié puisqu'il diffère en fonction des régimes alimentaires des oiseaux.

Le cheval est un quadrupède, de la famille des Équidés. Comme chez tous les animaux de cette famille de mammifères, le corps, le cou et la tête du cheval sont allongés et les quatre membres sont terminés par un doigt unique dont la dernière phalange est enchâssée dans un sabot.

La domestication et la propagation du cheval sont des sujets très débattus. Vraisemblablement, cette domestication aurait eu lieu au Néolithique, dans les steppes d'Eurasie, elle aurait également eu lieu parallèlement à différents endroits (Francfort 2003 : 192). La question ne semble pas résolue. Il semble avoir d'abord été utilisé comme animal de boucherie puis sa force aurait été utilisée pour tirer les chariots dès l'âge du Bronze, comme en témoigne le char de Trundholm, tandis que les rares allusions à des chevaux utilisés comme monture paraissent assez controversées (Luise Dietz 1999 : 83), bien que l'on retrouve quelques rares éléments de harnachement au cours du Bronze final (mors et passe-guide notamment). Le cheval semble plus considéré comme un animal domestique (Arbogast *et al.* 2002 : 5). C'est dans les déplacements et le transport, du fait de sa rapidité et de sa puissance, que le cheval révèle véritablement ses atouts. Par son entremise, l'Homme s'arroge une nouvelle maîtrise du temps et de l'espace, précieux atout pour s'imposer à la guerre ainsi que dans les échanges (Bridault *et al.* 2001 : 25-26).

Au VIII^e siècle avant n. ère, en Europe centrale, les chevaux deviennent un symbole de pouvoir pour les élites. Le cheval occupe alors une place importante dans la guerre, les loisirs, les transports et les pratiques agricoles et cette place se retrouve dans l'imagerie et l'imaginaire des représentations de la Protohistoire. Un large nombre d'objets appartenant au domaine de la mobilité, garnitures de char ou de chevaux, présente des représentations d'oiseaux.

Ainsi, la plupart des objets figurant un animal ou l'autre appartient à une certaine élite aristocratique.

L'oiseau et le cheval : traitement iconographique et symbolique

Traitement iconographique

Les nombreuses représentations naturalistes d'oiseaux et de chevaux retrouvées dans l'ensemble de la Protohistoire laissent supposer que les artistes avaient une très bonne connaissance de la faune qui les entourait et étaient tout à fait capables de refléter une réalité zoologique dans leur art. Ainsi, on peut estimer que les représentations métaphoriques et hybrides étaient voulues de la part de ces artisans et/ou commanditaires et que ces choix esthétiques relèvent surtout du domaine de la symbolique. Comme pour les oiseaux, c'est particulièrement la tête seule du cheval qui est représentée, souvent d'une même manière très schématisée, mais avec des détails permettant l'identification d'un animal ou de l'autre. Un autre questionnement dans le traitement du cheval-oiseau ou de l'oiseau-cheval relève des choix des parties anatomiques des deux animaux. A-t-on choisi de représenter la queue ou la crinière du cheval ? Les ailes ou le bec de l'oiseau ? Les artistes ont-ils préféré les quatre pattes du cheval ou les deux de l'oiseau ?

En ce qui concerne le quadrupède, il semble que les représentations de la queue, mais surtout des appendices de la tête du cheval, oreilles et crinière, soient les éléments essentiels à sa distinction des autres quadrupèdes.

L'ajout de ces détails anatomiques (oreilles et crinières) a d'ailleurs permis d'identifier l'oiseau ou le cheval guidant les navires (fig. 1) sur les représentations ambiguës des rasoirs scandinaves datés du Bronze final et du début du premier âge du Fer (Kaul 1998). Ces rasoirs prennent, à de très nombreuses reprises, la forme d'une barque dont les extrémités se replient sous la forme de gracieuses têtes animales : cygnes ou cheval. Comme l'a montré Flemming Kaul, ces rasoirs sont non seulement une source d'informations précieuses concernant les navires de cette période, mais ils ont enregistré, dans leur iconographie des croyances et des rituels dans lesquels, le bateau, le cheval et l'oiseau sont omniprésents (Kaul 1999 : 218). Si les artistes semblent avoir joué sur l'ambiguïté entre l'oiseau et le cheval, représentés simplement par un protomé en forme d'esse, les artisans ont tout de même précisé quelques petits détails anatomiques, tels que la crinière ou encore les oreilles du cheval permettant de différencier un animal de l'autre.



Fig. 1. Rasoir de Fanefjord sogn, île de Møn, Danemark - XI^e - IX^e s. av. n. ère – Alliage cuivreux et or - Musée national du Danemark, Copenhague.

Sur une parure féminine mise au jour à Roga en Allemagne, plusieurs créatures hybrides sont représentées à la suite (fig. 2). L'objet est interprété comme un collier (Sprockhoff 1954 : 106) et daté de la période V de Montelius, soit vers les IX^e- VIII^e s. avant n. ère. La première créature présente trois têtes, toutes identiques mis à part le petit détail de la crinière sur la dernière. Il en est de même sur les deux animaux fantastiques situés à l'arrière de la première. Cet animal peut être identifié comme un cheval cabré, dont la queue se termine en tête d'oiseau.



Fig. 2. Parure de Roga, Allemagne - XI^e - VIII^e s. av. n. ère – Musée archéologique d'État de Mecklembourg-Poméranie occidentale, Schwerin, Allemagne – ©Sarrazin A.

Les ailes de l'oiseau sont très peu représentées, mis à part quelques exemples comme sur une situle d'Este, Italie (fig. 3) (Verger 2010 : 57-59), datée du premier âge du Fer (VI^e s. avant n. ère). Sur l'un des registres de la situle, l'animal fabuleux présente une tête d'oiseau et des ailes sur un corps de quadrupède. L'oiseau est assez stylisé, mais le petit capuchon qui passe au-dessus de l'occiput est bien reconnaissable. La seule espèce avec ce genre de capuchon en Italie est la Mouette rieuse (*Chroicocephalus ridibundus*). Les proportions du corps et de la queue sont correctes même si elles ont été agrandies.

Sur une autre situle mise au jour dans une sépulture à Este en Italie et également datée du premier âge du Fer, la double lecture dans le traitement iconographique de l'oiseau et du cheval est particulièrement saisissante (Kossack 1999 : 75). Une lecture attentive des registres permet de distinguer un oiseau de proie caché dans la scène à tendance fantastique. Cet oiseau, un Hibou moyen-duc (*Asio otus*) est confondu avec les têtes des deux chevaux fabuleux (fig. 4) et occupe une position centrale dans la scène. Les têtes des chevaux ne sont pas nettement visibles, tandis que celle de l'oiseau est grande et ronde et l'on peut apercevoir les longues touffes auriculaires (ou aigrettes) du hibou qui pourraient former chacune l'une des oreilles des chevaux.



Fig. 3. Détail d'oiseau fabuleux, situle d'Este (T. 126), Italie - VI^e s. av. n. ère – Alliage cuivreux – D'après Verger S. 2010, p. 59.

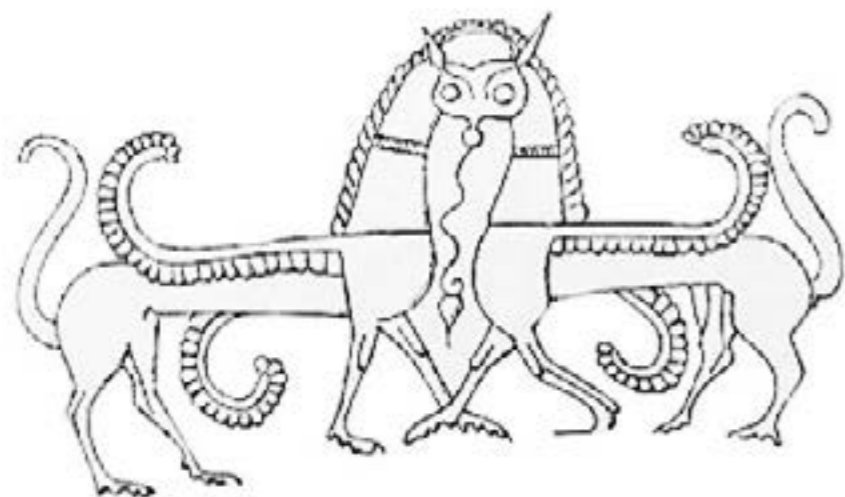


Fig. 4. Détail du Hibou moyen-duc, situle d'Este (T. 53), Italie – Hallstatt – Alliage cuivreux – D'après Kossack 1999 : 75.

C'est tout particulièrement sur le site de Hallstatt, en Autriche, qu'un thème iconographique d'un oiseau-cheval est développé avec quelques résurgences en Allemagne, en Pologne, en République Tchèque et jusqu'en Italie. Cet animal hybride, qui présente parfois en supplément des « cornes », dégage une véritable impression de mobilité : l'animal semble en mouvement ou en train de marcher vers l'avant. Il présente deux pattes écartées, une stature dressée, une queue bifide qui pourrait évoquer celle caractéristique du canard colvert (fig. 5). Il semble que cet être hybride ait été réalisé volontairement puisque certains objets mis au jour sur le site autrichien présentent un cheval, bien identifiable, figurant de petites bossettes évoquant la crinière ou encore un oiseau, sans aucun doute possible.



Fig. 5 – Vaisselle de Hallstatt (T. 607), Autriche - VII^e-VI^e s. av. n. ère – Alliage cuivreux – D'après Kromer 1959 : pl. 119.

Il existe également une ambiguïté particulièrement intéressante sur les mors de chevaux ou les harnais en alliage cuivreux d'époque villanovienne (premier âge du Fer) en Italie du Nord ou en Europe de l'Est (Von Hase 1969 ; Aigner Foresti 1992 : 65 ; Warmenbol 2007 : 79-80). Généralement le cheval - bien défini par ses oreilles et/ou sa crinière - transporte deux oiseaux, sur son dos et/ou sur la jonction de ses pattes. Le cheval est en général associé à deux, voire quatre oiseaux, parfois plus, qui pourraient être identifiés à des anatinés². Quelques représentations arborent un poulain sur le dos du cheval en plus des oiseaux. Parfois l'oiseau et le cheval fusionnent en un animal fantastique, le corps est allongé sur deux pattes, la queue se transforme en boucle d'attache pour le mors, le cou est allongé et se termine par un bec d'oiseau, légèrement retroussé.

Au second âge du Fer, particulièrement durant la période d'expansion (IV^e-III^e s. avant n. ère) (Szabó 1996 : 523-553 ; Duval 1982) l'hybridation des oiseaux avec d'autres animaux est beaucoup plus courante, particulièrement sur les objets d'inspiration orientalisante où les artisans laténiens ornèrent pendant plus de deux siècles et demi les fourreaux ou les éléments de parures masculines et féminines de paires « d'animaux fantastiques aux caractères hybrides et ambigus » (Bulard 1982 : 149). Le fourreau d'épée de Marin-Epagnier, au bord du lac de Neuchâtel en Suisse, daté de la fin du III^e siècle avant n. ère, voire du début du siècle suivant en est un formidable exemplaire. Trois animaux fantastiques sont représentés au niveau de la chape du fourreau (fig. 6). Ils semblent en mouvement, celui du haut paraît presque bondissant. Ils possèdent tous une queue mais pas d'oreilles, ni de crinière et leur tête apparaît comme une fusion entre celle d'un oiseau et d'un cheval. L'animal représenté en bas à gauche présente un bec bien distinct. Les deux animaux du dessous ont quelque chose dans leur bec, peut-être un serpent (?). Leurs yeux sont bien marqués. Ils ont tous trois une sorte de crête ou de plume nucale.



Fig. 6. Fourreau d'épée de Marin-Epagnier, Suisse – fin III^e - début II^e s. av. n. ère – Fer - Laténium Parc et Musée d'Archéologie, Hauterive, Suisse – ©Vallée M.

Chez les Celtes insulaires, le seau d'Aylesford, Royaume-Uni (Stead 1996 : 8-9 ; Evans 1890 : 315-388), daté du I^{er} s. avant n. ère, présente deux animaux en mouvement. Ceux-ci sont représentés dans une conception aspective, la tête regardant vers l'arrière, ajoutant à la dynamique de l'ensemble. Le corps semble une nouvelle fois celui du cheval et la tête celle de l'oiseau. Les deux animaux possèdent une fine crinière, une plume nucale ainsi qu'une queue.

² Les Anatinés (*Anatinae*) forment une sous-famille d'oiseaux de la grande famille des Anatidés (*Anatidae*), et font partie de l'ordre des Anseriformes. Ce sont des oiseaux aquatiques aux pattes palmées et évoquent le canard au sens large du terme.

Sans pour autant être un traitement iconographique majeur, l'hybridation de l'oiseau-cheval se retrouve occasionnellement durant la Protohistoire avec une large prédilection durant le premier âge du Fer et sur son site éponyme, Hallstatt en Autriche. Il semble que sur la plupart des représentations d'animaux fabuleux, le corps privilégié soit celui du cheval, tandis que la tête est celle de l'oiseau. En outre, il semble que le long cou des deux animaux ait particulièrement intéressé et inspiré les artistes. Ainsi, dans l'hybridation, ce sont également les mêmes caractéristiques des deux animaux qui sont représentées : le bec de l'oiseau, les pattes et la queue du cheval avec parfois l'ajout de sa crinière. Les ailes ne sont pratiquement jamais figurées. Aussi, si un seul animal était parfois représenté, il semble qu'une tendance à la symétrie, ou tout du moins à une sorte d'équilibre et de rythme, aurait amené à la création « en miroir » des deux animaux affrontés.

Symbolique

Les oiseaux et les chevaux partagent, à quelques occasions un même corps, mais ce qu'ils partagent avant tout, c'est leur symbolique. L'imagerie des populations protohistoriques matérialise et symbolise un ensemble de structures et de conceptions mentales, une expression intellectuelle, solidement ancrée permettant de rationaliser le monde qui les entourait. Il est admis par de nombreux chercheurs que le développement de l'agriculture, de l'élevage, de la métallurgie et de leurs premières expérimentations a pu entraîner l'épanouissement de mythes et de croyances autour du soleil, de la lune et des astres, leur rythmicité dominant le quotidien des humains (Guillemin *et al.* 2003 : 39). La relation équilibrée entre la lune et le soleil assurant le cycle des saisons et donc la prospérité des ressources agricoles, « en aurait fait un principe vital déifié » (Bridault *et al.* 2001 : 25-26). Les animaux domestiques, particulièrement les Équidés et les Bovidés, participent à l'exploitation agricole et à la subsistance des Hommes et sont associés aux cultes de la terre et de la fertilité.

Dès l'âge du Bronze, le cheval est massivement représenté, tout comme les oiseaux aquatiques. Les motifs figuratifs sont minoritaires et sont fréquemment associés entre eux, si bien qu'ils suggèrent l'existence d'un thème mythologique central (Bridault *et al.* 2001 : 25-26) ou d'une cosmogonie originelle liée au soleil et aux astres. L'ensemble des représentations hybrides sur les objets datant des différentes périodes de la Protohistoire montrent une certaine dynamique, même si le peu d'objets retrouvés les mettant en scène ne permettent pas de l'affirmer. Ce rythme, qui a d'ailleurs valu à la parure de Roga, l'appellation d'« anneau de danse », se retrouve dans la symbolique rattachée aux deux animaux. En effet, l'oiseau et le cheval sont souvent retrouvés associés à de petites figurines de chars ou de barques votives, datées de la fin de l'âge du Bronze ou du début du premier âge du Fer, dont ils sont les conducteurs. Sur ces supports, ils sont régulièrement associés à des cercles concentriques, des ocelles, des triscèles et quadrisèles, souvent interprétés comme des symboles solaires ou astraux (Kruta 2012 : 43-59). Le cheval peut se métamorphoser en oiseau mais aussi en autre animal, en végétal ou même en humain et cette capacité métamorphique suggère une nature divine de l'animal et plus particulièrement solaire (Kruta 2012 : 45-46). Que ce soit l'oiseau ou le cheval, ils ne semblent pas représentés comme des animaux au sens zoologique, mais ils deviennent ainsi les principaux compagnons, avatars ou attributs liés au soleil ou aux astres.

Fréquemment, les petits chars votifs, montés sur des roues sont les supports de récipients et contenants, souvent interprétés comme des objets d'ordre rituels (Bridault *et al.* 2001 : 25-26), potentiellement pour des libations. Joseph Déchelette (Déchelette 1910 : 417-420) envisageait entre le chaudron et le soleil ainsi qu'entre l'oiseau et le cheval, des représentations interchangeables. Le soleil est indispensable à l'agriculture, tandis que le chaudron, contenant de la nourriture ou de la boisson, est également une source de vie et de régénération, comme le suggèrent les nombreux mythes autour d'un chaudron qui ne se vide jamais ou qui permet de ressusciter un être vivant.

Le cheval est un animal terrestre, tandis que l'oiseau est un animal céleste, voire aquatique. De la sorte, dans l'imaginaire, par la présence de ces animaux, le char comme la barque pourrait symboliquement se déplacer sur terre, dans les airs et dans l'eau. Les chevaux permettent au char de parcourir le monde terrestre, quand les oiseaux permettent au char ou à la barque de parcourir les mondes céleste et aquatique (Kaul 1998 : 20-30 ; Warmenbol 2007 : 76-77 ; 2016, p. 55-56 ; Éluère 1999 : 134-135). Les oiseaux et les chevaux sont associés à l'astre solaire ou lunaire qu'ils entourent et dirigent vers l'est puis vers l'ouest, faisant parcourir aux deux astres leur cheminement quotidien et devenant ainsi un symbole de cycle perpétuel. D'autant plus, que de nombreuses représentations de la

lune ont l'apparence d'une barque. Celle-ci prend la forme d'un croissant de lune horizontal, et ce particulièrement aux équinoxes de printemps et d'automne. Il faut aussi préciser que ce ne sont pas n'importe quels oiseaux qui sont représentés, mais principalement des oiseaux migrateurs.

Il semble que la migration des oiseaux, d'hiver ou de printemps, ait eu une symbolique très forte pour les civilisations protohistoriques. En effet, au vu des lieux d'habitation des oiseaux, ces populations ne devaient apercevoir certains oiseaux migrateurs qu'à des périodes de l'année bien définies. Leur départ et leur retour de migrations marquent les saisons et le temps qui passe au même titre que les différentes phases de la lune.

Les différents niveaux de lecture et la création d'images mentales

L'interchangeabilité des deux animaux se retrouve ainsi dans la symbolique et dans l'iconographie, comme se la représente Buffon qui, en 1835, décrit le cheval et en compare la courbure à celle d'un cygne. Il apparaît en effet que l'oiseau et le cheval sont confondus, dans un processus que l'on considérera comme une métamorphose dans la mesure où on y reconnaît une fusion ambiguë entre les deux corps. Ce fait a été analysé par Salomon Reinach et Edmond Pottier (Reinach, Pottier 1919 : 338-366), à propos du « Vogel-Sonnen-Barke », thème iconographique massivement présent à la fin de l'âge du Bronze et au début du premier âge du Fer dans ses variantes de la moitié nord de l'Italie.

Ce thème iconographique du « Vogel-Sonnen-Barke » (Wirth 2006 : 552-563 ; Kossack 1999 : 217-234) est presque systématiquement associé à un motif circulaire, une sorte de disque à rayons ou de cercles pointés. Il existe plusieurs typologies de représentations de ce « disque », établies, entre autres, par Edmond Pottier et Salomon Reinach en 1919. Deux oiseaux encadrent ce motif, leurs corps se rejoignent par le dessous ou le dessus du symbole circulaire créant une « barque », dont les têtes d'oiseaux forment la proue et la poupe et l'ensemble fut ainsi qualifié de « barque solaire » par Joseph Déchelette.

Premièrement, Salomon Reinach et Edmond Pottier développent l'idée que le cercle représenté n'est peut-être pas la représentation du soleil, mais pourrait être la roue du char. Il faut visualiser la représentation sous la forme d'un dessin enfantin. Par le processus de rabattement, selon une certaine perspective, des deux roues qui sont côte à côte, on n'en voit plus qu'une.

Deuxièmement, ils expliquent que l'association fréquente du cheval et de l'oiseau, ainsi que la forme seule du cheval, auraient pu faciliter et contribuer à cette transformation. Ainsi, on pourrait observer une évolution de la transformation et donc de la métamorphose, la tête de l'équidé s'allongeant pour devenir une tête d'oiseau. Les deux auteurs (Reinach, Pottier 1919 : 354-355) expliquent que :

« Pour que le cheval devienne canard, il suffit que la queue pendante soit supprimée [...], ou relevée en l'air, et d'autre part que les deux pattes du quadrupède soient remplacées par la patte unique d'un biseau en profil absolu. »

En somme, comme pour les deux roues du char, qui sont représentées visibles par une seule roue, il en serait de même pour les pattes du cheval qui, par ce processus de rabattement, deviennent les deux pattes arrière de l'oiseau.

Une certaine hiérarchie ?

L'analyse de l'ensemble des objets où l'oiseau est associé à l'équidé ou même à d'autres animaux, permet d'observer que l'oiseau occupe une place centrale, ou se trouve en position de supériorité au premier niveau de lecture de l'objet. C'est particulièrement le cas sur la situle de Vače en Slovénie (Déchelette 1913 : 766-769) ou sur la situle de La Certosa en Italie, toutes deux datées du VI^e s. avant n. ère. Sur ces deux situles, l'oiseau paraît dominer le monde terrestre et ce, pas seulement par sa capacité à voler. Il regarde dans un autre sens, il domine de son corps la scène, notamment par sa taille très exagérée, il se pose sur les autres animaux. Dans l'iconographie thrace

(Alexandrescu 1933 : 725-747), l'oiseau semble tenir un rôle symbolique majeur. Il est également représenté de taille très exagérée, très dominant par rapport aux autres animaux. L'étude approfondie et la comparaison des deux iconographies seraient très intéressantes à développer.

L'oiseau est aussi représenté en position centrale sur les garnitures de char de Fårdal découvertes au Danemark, et datées du VIII^e s. avant n. ère (fig. 7), où le volatile est associé à des animaux hybrides équidé/cervidé et où il pourrait symboliquement conduire l'ensemble de la potentielle barque en bois miniature aujourd'hui disparue. Il est aussi représenté dominant de sa hauteur l'ensemble de l'hydrie de Grächwill, Suisse (fig. 8), datée du VI^e s. avant n. ère ou sur l'agrafe de ceinturon d'Hözlensau, Autriche (Bulard 1982 : 160) datée du début du IV^e s. avant n. ère sur laquelle les deux oiseaux paraissent aider le Maître des animaux à maintenir les deux chevaux. Dans la plupart des représentations où il est associé à d'autres animaux, il apparaît comme un animal libre et indépendant quand les autres animaux sont attachés, tractés, ou plus globalement représentés domestiqués.

L'oiseau est posé sur d'autres animaux à de nombreuses reprises où sa symbolique conductrice prédomine. Cette symbolique, déjà évoquée, se retrouve par exemple sur les petits chars votifs ou sur les mors de chevaux villanoviens. On le retrouve à la fin du second âge du Fer ainsi représenté en sa qualité de conducteur sur le fourreau d'épée de Mihovo, Slovénie (Megaw 2001 : 159) puis sur les monnaies gauloises (Gricourt, Hollard 2002 : 121-166).

Enfin, un dernier point intéressant est le choix des espèces aviaires représentées dans l'art des situles (VI^e-IV^e s. avant n. ère), dont l'iconographie relève de la vie quotidienne comme le retour des champs agricoles, de processions et de rituels religieux ou de faits historiques tels que le *ver sacrum*, l'*auguratio*, mais aussi certains aspects de la vie des guerriers en dehors du champ de bataille (Peyre 2000 : 192-194 ; Kern, Guichard 2008). Sur l'ensemble de ces représentations, les oiseaux relèvent également de la sphère domestique, ce sont des oiseaux qui vivent au contact de l'humain tels que le corbeau ou la corneille (genre *Corvus*), le merle ou la grive (genre *Turdus*) ou l'Étourneau sansonnet (*Sturnus vulgaris*), dont les ponctuations du plumage sont souvent assez fidèlement retranscrites. Aussi, les scènes parfois retrouvées dans l'art des situles se déroulent dans des zones ouvertes, dans des zones cultivées et travaillées qui sont les biotopes de ces animaux. Ces derniers profitent de l'agriculture voire de l'élevage pour se nourrir. Certaines espèces ont prospéré en raison de

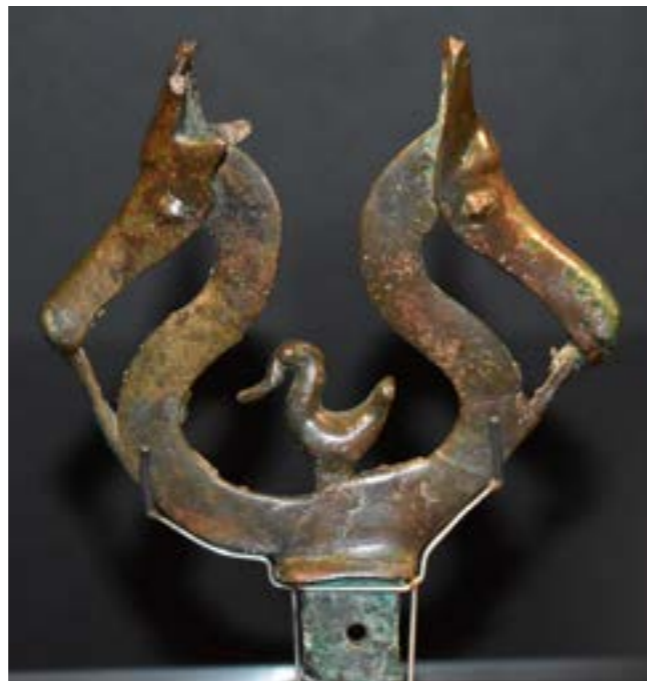


Fig. 7. Garniture de char de Fårdal, Danemark - VIII^e s. av. n. ère – Alliage cuivreux - Musée national du Danemark, Copenhague – ©Vallée M.



Fig. 8. Hydrie de Grächwil, Suisse - vers 570 av. n. ère – Alliage cuivreux - Musée d'histoire de Berne, Suisse – ©Vallée M.

leur adaptation aux modes de vie humains et sont devenues commensales ou synanthropes (Serjeantson 2009 : 374). Dans une grande partie des représentations de scènes où Hommes et animaux sont figurés, le cheval est quant à lui représenté domestiqué (le cheval est attaché), il est parfois monté ou figuré dans sa qualité de tracteur. L'étude d'autres représentations pourrait permettre de confirmer ou non cette hypothèse, mais dans l'ensemble les oiseaux sont plus perçus comme sauvages et puissants tandis que les chevaux sont les compagnons des Hommes.

La mythologie comme support

L'interprétation de cette imagerie repose sur l'exploitation et la synthèse de plusieurs données de nature très différente : les données archéologiques et les sources écrites étrangères incluant les mythes d'origine insulaire - à utiliser avec les précautions requises, puisque plus tardifs - mais aussi la mythologie comparée.

Les mythes sont une précieuse référence pour fournir quelques grilles explicatives, voire pour interpréter les objets présentant des chevaux et/ou des oiseaux. Les données archéologiques illustrent une large représentation du cheval, de l'oiseau et du soleil ou de la lune. Le mythe, selon Miranda Green (Green 1995 : 9-10), peut être défini « comme une histoire symbolique, l'équivalent d'une parabole, un moyen qui permet à l'imagination humaine d'exprimer une notion trop complexe et trop profonde pour être rendue par de simples intitulés ». Les sociétés étudiées ayant eu une tradition exclusivement orale, il est important de regarder et de considérer, d'un point de vue anthropologique, les mythes des sociétés contemporaines pour tenter de tisser quelques liens possibles, symboliques, entre ces animaux.

Les plus anciennes représentations d'un char tiré par des chevaux sont sumériennes (Luise-Dietz 1999 : 83). Au Bronze final, en Europe, les oiseaux jumeaux représentés en proue et en poupe des bateaux sont un motif iconographique récurrent et dominant. Ces oiseaux sont identifiables à de nombreuses reprises à des cygnes (genre *Cygnus*) et il se pourrait « que l'influence soit allée d'Europe centrale vers la Grèce, comme en témoigne le mythe de l'origine d'Apollon dans le Grand Nord hyperboréen, où il se rend en hiver, tandis que les Hyperboréens envoient des jeunes filles avec des présents pour Apollon à Délos. » (Kristiansen, Larsson 2005 : 1003-1004). L'idée du char véhiculant une divinité se montre très présente dans la mythologie grecque, avec Hélios, dieu du soleil, ou Apollon, tous deux souvent représentés conduisant un attelage avec des chevaux ou des cygnes, mais aussi Aphrodite qui elle se sert de colombes. Ainsi, dans l'imaginaire du monde grec, ce sont des oiseaux et des chevaux qui conduisent les chars. L'oiseau et le cheval sont quasiment les seuls éléments figuratifs retrouvés durant le premier âge du Fer en Europe centrale et occidentale et leur place dans le domaine laténien est tout aussi importante.

Dans la mythologie, la déesse Épona pour les Gaulois ou Rhiannon pour les Gallois est représentée assise sur le dos d'un cheval (fig. 9), l'animal qu'évoque son nom et qui lui valut d'être la protectrice des troupes gauloises de cavalerie et qui contribuent à répandre son culte hors de la Gaule (Kruta 2000 : 603 ; Kruta 1992 : 59). Rhiannon est parallèlement associée aux oiseaux à travers différents contes d'origine insulaire tout comme la divinité lumineuse *Lug*, qui se transforme à de nombreuses reprises en cheval ou en oiseau. La triple déesse de la guerre, Morrigan, Badb (Bov), ou Mara, est mentionnée dans le récit de *la razzia des vaches de Regamain* apparaissant au héros *Cûchulainn*



Fig. 9 – Stèle d'Épona, Sarre, Allemagne - II^e s. de n. ère – Grès - Musée de Pré- et de Protohistoire, Sarrebruck, Allemagne – ©Vallée M.

(Sterckx 2000 : 59 ; Chauviré 1995 : 147-152). Elle est décrite comme une femme, vêtue de rouge, se tenant sur un char tiré par un cheval de la même couleur. Lorsque *Cûchulainn* s'élançait, voulant sauter dans le char de la femme, il ne la voit plus, car elle s'était changée en un oiseau noir, perché sur une branche près de lui. Ce dernier mythe évoquerait, entre autres, encore une fois l'aspect conducteur de l'oiseau. L'aspect lunaire et solaire du cheval est également bien présent dans les récits insulaires.

Conclusion

Guidé par des chevaux ou tracté par des oiseaux, le char permet de voyager entre les mondes à l'image des oiseaux migrateurs. Ainsi, le char paraît lié à une symbolique de pouvoir, de contrôle, au sens propre comme au figuré et il permet à son possesseur de parcourir de vastes territoires, comme idéalement de parcourir l'ensemble du monde terrestre (Poplin 1990 : 13-33). Il semble être un symbole privilégié dans de nombreuses civilisations où il fait voyager les dieux. La modélisation de Flemming Kaul (Kaul 1998 : 262) du voyage du soleil au travers de l'étude des rasoirs de l'âge du Bronze nordique a permis de mettre en avant le transport de l'astre par un choix d'animaux très restreint : oiseaux et chevaux bien sûr, mais aussi des poissons et plus rarement des cervidés.

L'interchangeabilité du chaudron et du soleil, du char et de la barque, mais aussi de l'oiseau et du cheval paraît montrer, du point de vue iconographique, des corrélations et des interactions par amalgame de références naturalistes et conceptuelles dans l'iconographie protohistorique. Le cheval et l'oiseau paraissent illustrer des principes d'ordonnance du monde mais sont également des témoins de faits marquants de ces périodes. Ils sont associés à des principes de vie tels que l'eau, le soleil, le feu, la nourriture, la fertilité. Ces animaux semblaient appartenir à des conceptions mentales solidement ancrées puisqu'elles ont perduré durant l'ensemble de la Protohistoire (Kruta 2012 : 58). Les observations naturalistes engendrent une large diversité de représentations et permettent à l'œil moderne d'identifier les espèces animales choisies, les motifs récurrents et de restituer ainsi l'univers visuel des sociétés anciennes. L'identification ornithologique permet de montrer que les oiseaux migrateurs sont privilégiés et qu'ils mettent en avant l'aspect cyclique et saisonnier de cet art protohistorique.

La métamorphose est un processus visuellement descriptible d'assemblage de motifs et permet de véhiculer des symboles ou des images mentales, que l'on suppose à visée religieuse. Les artisans protohistoriques étaient capables de combiner graphiquement et cognitivement ces motifs dans une forme de langage connu de tous, créant ainsi une synthèse iconographique.

Bibliographie

AIGNER FORESTI Luciana dir., 1992, *Etrusker nördlich von Etrurien: etruskische Präsenz in Norditalien und nördlich der Alpen sowie ihre Einflüsse auf die einheimischen Kulturen; Akten des Symposiums von Wien - Schloß Neuwaldegg 2. - 5. Oktober 1989. Bildbd : ...*, coll. « Sitzungsberichte, 589,2 », Wien, Verl. d. Österreich. Akad. d. Wiss.

ARBOGAST Rose-Marie, et al., 2002, *Archéologie du cheval : des origines à la période moderne en France*, « Collection des Hespérides », Paris, Éditions Errance.

ALEXANDRESCU Petre, 1993, « L'oiseau unicorne. Introduction à l'iconologie de l'art thrace », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 137, 3, p. 725-747.

BRIARD Jacques, 1987, *Mythes et symboles de l'Europe préceltique : les religions de l'âge du Bronze, 2500-800 av. J.-C.*, « Collection des Hespérides », Paris, Éditions Errance.

BRIDAULT A., et al., 2001, « Le cheval et le rituel », *L'archéologue*, n° 53, p. 25-26.

BRUN Patrice, 2001, « Le cheval, symbole de pouvoirs », dans BRUN et Musée de préhistoire d'Île-de-France, p. 42-71.

BRUN P. et Musée de préhistoire d'Île-de-France (dir.), 2001, *Le cheval, symbole de pouvoirs dans l'Europe préhistorique : exposition du 31 mars au 12 novembre 2001, Musée de préhistoire d'Île-de-France*, Nemours, Musée de préhistoire d'Île-de-France.

BULARD Alain, 1982, « À propos des origines de la paire d'animaux fantastiques sur les fourreaux d'épées laténiens », dans DUVAL, p. 149-160.

CATTELAÏN P. (dir.), 2007, *Sur la piste du cheval de la préhistoire à l'antiquité*, Exposition créée au Musée du Malgré-Tout de Treignes (Belgique) du 18 février au 2 septembre 2007, coll. « Guides archéologiques du Malgré-Tout », Treignes, éditions du CEDARC.

CHAUVIRÉ Roger, 1995, *Le cycle de la Branche rouge*, coll. « Bibliothèque celte, 1 », Rennes, Terre de brume.

DÉCHELETTE Joseph, 1913, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, 3. Le Premier âge du fer ou époque de Hallstatt (en italique le texte après 1913), Paris, Picard.

DÉCHELETTE Joseph, 1910, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo romaine 2 : L'âge du bronze*, Paris, Picard.

DUVAL Paul-Marie, 1977, *Les Celtes*, coll. « L'univers des formes, Les grandes civilisations », Paris, Gallimard.

DUVAL Paul-Marie, KRUTA Venceslas éd., 1982, *L'Art celtique de la période d'expansion : IV^e et V^e siècles avant notre ère*, actes du colloque du 26 au 28 septembre 1978 à Paris, coll. « Publications de l'École Pratique des Hautes Etudes, 4^e section, Histoire et Philologie », 13, Genève, Droz.

ÉLUÈRE Christiane, 1999, « Le monde des dieux à l'âge du bronze », dans KRUSE, et al., p. 132-136.

EVANS Arthur John, 1890, « On a Late-Celtic Urn-Field at Aylesford, Kent, and on the Gaulish, Illyro-Italic and Classical Connections of the Forms of Pottery and Bronze-work there discovered », *Archaeologia*, 52, p. 315-388.

FRANCFORT Henri-Paul, 2003, « Les pétroglyphes d'Asie centrale : limites des interprétations indo-iraniennes et chamaniques », dans GUILAINE, 2003, p. 189-216.

Geuenich D., Beck H., et Steuer H. (dir.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, begr. von Johannes Hoops*, Berlin, Walter de Gruyter.

GREEN Miranda, 1995, *Mythes celtiques*, Paris, Éditions du Seuil.

GUILAINE J. (dir.), 2003, dir, *Arts et symboles du Néolithique à la protohistoire*, Paris, Éd. Errance.

GRICOURT Daniel et HOLLARD Dominique, 2002, « Lugal et le cheval », *Dialogues d'histoire ancienne*, 28, 2, p. 121-166.

GUILLEMIN Hervé, BEAUSOLEIL Jean-Michel, MARGOTTON Alain, 2003, *D'une « vieille technique » et de l'art du trait ou l'ombre portée de lumière, un des fondements de l'iconographie protohistorique : le présumé dépôt de l'âge du bronze final de La Ferté-Alais (Essonne) : objets-signes protohistoriques*, France, Cahors.

KAUL Flemming, 1998, *Ships on bronzes : a study in Bronze Age religion and iconography*, « Dept. of Danish Collections », 295, Copenhagen, , National Museum of Denmark.

KERN Anton, GUICHARD Vincent, 2008, *Situlae : images d'un monde disparu ; une exposition coproduite par Bibracte et le Musée d'Histoire Naturelle, Naturhistorisches Museum de Vienne ... ; [du 26 avril au 5 octobre 2008]*, Livret de l'exposition du musée de Bibracte, Glux-en-Glenne, Musée de Bibracte [u.a.].

KOSSACK Georg, 1999, *Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9.-6. Jahrhundert v. Chr. Geb.) : vorgelegt in der Sitzung vom 8. Mai 1998*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

KRISTIANSEN Kristian et LARSSON Thomas B., 2005, « L'âge du Bronze, une période historique - Les relations entre Europe, Méditerranée et Proche-Orient », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 60^e année, 5, p. 975-1007.

KRUSE P., et al. (Dir.), 1999, *L'Europe au temps d'Ulysse : dieux et héros de l'âge du bronze ; Nationalmuseet Copenhagen, Danemark, 19 décembre 1998 - 5 avril 1999 ; KUNST- UND Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 13 mai - 22 août 1990 ; Galeries Nationales du Grand Palais, Paris, France, 28 septembre - 10 janvier 2000 ; Musée Archéologique National, Athènes, Grèce, 11 janvier 7 mai 2000*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.

KRUTA Venceslas, 2012, « La place et la signification du cheval dans l'imagerie celtique », *Études celtiques*, t.38, Paris, CNRS, p. 43-59.

KRUTA Venceslas, 1992, *L'Europe des origines : la protohistoire, 6000-500 avant J.-C.*, Paris, Gallimard.

LUISE DIETZ Ute, 1999, « Le cheval à l'âge du Bronze », dans KRUSE, et al. p. 83-85.

MEGAW Vincent et MEGAW Ruth, 2001, *Celtic art : from its beginning to the Book of Kells*, London, Thames & Hudson.

PEYRE Christian, 2000, « Documents sur l'organisation publique de l'espace dans la cité gauloise. Le site de Villeneuve-Saint Germain et la bilingue de Verceil », dans VERGER, p. 155-206.

POPLIN François, 1990, « Le cheval, le canard et le navire et pourquoi pas le lapin ? » *Anthropozoologica*, n° 12, p. 13-33.

REINACH Salomon et POTTIER Edmond, 1919, « La “Roue À Oiseaux” Villanovienne », *Revue archéologique*, Paris, p. 338-366.

SERJEANTSON Dale, 2009, *Birds*, coll. « Cambridge manuals in archaeology », New York, Cambridge University Press.

SPROCKHOFF Ernst, 1954, « Nordische Bronzezeit und frühes Griechentum », dans *Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz*, p. 28-110.

STEAD Ian, 1996, *Celtic art in Britain before the Roman conquest*, Cambridge, Harvard university press.

STERCKX Claude, 2000, *Des dieux et des oiseaux : réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes*, Bruxelles, Société Belge d'Études Celtiques.

SZABÓ Miklós, 1996, « L'expansion celte et l'armement décoré », *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 108, 2, p. 523-553.

VERGER Stéphane, 2010, « La situle Benvenuti : dernier témoin d'une mythologie disparue », *L'Archéologue, Archéologie nouvelle*, n° 107, p. 57-59.

VERGER S. (dir.), 2002, *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen : étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Rome, École française de Rome.

VON HASE Friedrich-Wilhelm, 1969, *Die Tensen der Früheisenzeit in Italien*, « *Prähistorische Bronzefunde (PBF)* », XVI, VIII, München, C. H. Beck.

WARMENBOL Eugène, 2007, « Cheval de bronze, cheval du Bronze », dans Cattelain, p. 70-82.

WIRTH Stefan, 2006, « Vogel-Sonnen-Barke », dans GEUENICH, BECK, et STEUER, 2006, p. 552-563.

New light on the chariot burials of Eastern Yorkshire

DR PETER HALKON¹

Résumé : Nous cherchons dans cet article à donner un aperçu général des tombes à char découvertes dans le Yorkshire oriental. Nous examinerons les relations des chars avec le paysage et nous proposerons une lecture socio-économique de ces véhicules. Nous aborderons, enfin, les relations de ces tombes à char avec celles découvertes sur le continent européen.

A survey of the chariot burials of eastern Yorkshire

So far around thirty chariot burials have been discovered in the UK as a whole, twenty-seven of these within eastern Yorkshire, with an outlier at Ferry Fryston in West Yorkshire (Brown *et al.* 2007), taking the Yorkshire total to twenty-eight. If the Ferry Fryston chariot is included, the geographical range extends from the North Yorkshire Moors to the River Ouse in the south, a distance of over 80 km and if a poorly recorded antiquarian example found near Hornsea is considered, from the North Sea Coast in the east, to the River Derwent in the west. The largest cluster of chariot burials anywhere in Great Britain is at Wetwang and Garton Slack, a valley in the central Wolds region (Brewster 1971; Dent 1985 and 2020; Giles 2012). The latest discoveries and perhaps the most spectacular were found in 2017 and 2018 at Pocklington, which is situated around 24km to the east of York, between the Yorkshire Wolds and the Vale of York (fig 1).



Fig. 1. A map of Eastern Yorkshire showing the distribution of chariot burials and metal working sites against the Iron Age landscapes. (Peter Halkon).

¹ Senior Lecturer in Archaeology, Department of History, University of Hull, UK. A.P.Halkon@hull.ac.uk

The only other chariot burials so far known from the UK are those excavated at Newbridge near Edinburgh in Scotland (Carter *et al.* 2010) and more recently in 2018 in Pembrokeshire, Wales (Archaeology 2019). Like the Newbridge example, this had been buried intact and upright. The fittings, however, are very different from the Yorkshire examples and are highly decorated with enamel. The Pembrokeshire Burial also contained a sword. This excavation is being carried out as a collaborative venture between the National Museum of Wales and the Dyfed Archaeological Trust and the full results of this are yet to be published.

The earliest recorded excavations of chariot burials were at Arras and Hessleskew, to the east of Market Weighton, in the East Riding of Yorkshire. The excavation was carried out by the Rev. Edward William Stillingfleet, the vicar of South Cave and Barnard Clarkson, a Methodist preacher and businessman from Holme-on-Spalding Moor, and possibly Dr Thomas Hull from Beverley, who provided the first account of the discovery in a letter which appears in Oliver's *History and Antiquities of Beverley* published in 1829. According to this letter the burial:

"...contained the skeleton of a horse on one side of the interment and that of a pig on the other. Near the horse ... two bridle bits, one a fine brass very neatly wrought. In the same barrow were two chariot wheels of about 3 feet (c. 1m) in diameter and the rims 2 inches (5cm) wide. The boss of a shield of iron was found by the side of one skeleton and a string of coloured glass beads by the side of another" (Oliver 1829 : 3-4).

It wasn't until 1846 that Stillingfleet himself provided an eyewitness account of the Arras discoveries, in a letter to Charles Newton read at the monthly meeting of the Archaeological Institute in London in February 1847 (Stillingfleet 1847). This differs slightly from the description provided in Oliver's volume. Within a barrow described as being around 7m in diameter, with a "cist" (the central grave pit) 3m in diameter and 0.3m deep, was a male skeleton with its head facing north, resting on his back, with arms crossed on the breast and with legs crossed. Two pig or boar skulls were positioned near the head, and on each side of the skeleton were the remains of a wheel made of oak, around 1m in diameter, with the iron tyre remaining. Most remarkable were the skeletons of two horses at either side of the body. Several linchpins were also discovered along with other fittings including bridle bits. The labourers who had carried out the excavation, recognising the significance of the burial and its occupant, named this the "King's Barrow" (fig. 2).



Fig. 2. Finds from the King's Barrow, Arras East Yorkshire. From the top: iron tyre fragment, bridle bit made from copper alloy with an iron core, iron nave band, linch pin, copper alloy rings, the copper alloy tops of terret rings. (Photo: Mike Park, courtesy Yorkshire Museum, York).

On the opposite side of the road in Hessleskew, a further chariot burial, named the Charioteer's barrow by the workmen, was found in a much smaller burial, accompanied by a shield, bridle bits and other harness fittings. The iron tyres of the chariot wheels survived which, from the description, appear to have been nailed to the wooden felloes. What are described as wild boar tusks were placed on the body. A further burial was discovered in 1877 also near Hessleskew, during the excavation of a chalk pit. The site was visited by Canon William Greenwell who acquired most of the artefacts. His account describes the small barrow 4m across, containing the skeleton of a female, which according to the workmen was interred full-length within a circular pit. There was an iron mirror, bridle bits and pig bones. The iron tyres discovered were described as slightly overlapping (Greenwell 1906).

It was not until 1959 that a concerted effort was made to place these remarkable finds into context, a project undertaken by Ian Stead through a magnetometer survey, one of the first to be undertaken in the UK, by Prof Martin Aitken. By that time, very little of the barrows survived above the ground (Stead 1979). In 2017, the writer of this article commissioned James Lyall (Geophiz.biz) to undertake a geophysical survey which covered the whole of the cemetery, partly to commemorate the bicentenary of the Stillingfleet and Clarkson excavations, and in 2018, aerial photographic research and a survey using a UAV (drone) provided the fullest picture yet of this important site, now completely flattened by the plough (Halkon *et al.* 2019a).

The largest cluster of chariot burials in eastern Yorkshire is at Garton and Wetwang Slack investigated in the mid-20th century by the Granthams, and then by Tony Brewster (Brewster 1971) and John Dent between 1963 and 1989, prior to large scale gravel extraction (Dent 1985; 2010; 2020). Tony Brewster excavated the first chariot burial at Garton Slack in 1971 (fig.3).



Fig. 3. The Garton Slack chariot burial excavated in 1971. (Photo: T.C.M. Brewster).

The chariot had been dismantled and the wheels placed on the bottom of the grave, the interment lying between them. Finds here included the fragmentary remains of twelve spoked wheels, terrets with coral decoration and a pig's head, halved and placed on the torso of the skeleton of a male. In 1984 at Wetwang Slack a cluster of three burials was uncovered closely resembling the Garton Slack example in layout (Dent 1985). The rectangular box of the chariot superstructure was identifiable in outline in all three cases. The wheels had been placed on the base of the grave, the remains of the axle, surviving as soil stains where the wood had rotted, showed that the wheels had originally been attached to the rear of the vehicle, each burial contained horse trappings and chariot fittings and it was noticeable that those in the female grave were more elaborate and decorated with coral. Like the Lady's Barrow at Arras, the female burial (fig 4a) contained a mirror and also an unusual canister of copper alloy which became known as the "Bean Tin" due to its size and shape, which was decorated with the La Tène foliate art style. Once thought to be sealed recent analysis has shown that it did have a separate lid that could be opened. The two male burials both contained swords in decorated sheaths. One, however, also contained spears, deposited as part of a burial ritual identified elsewhere within the region. Although the burial was aligned with its head to the north, unlike the other two, it was placed on its right side facing west rather than east (fig 4b).



Fig. 4 a. Wetwang Slack chariot burial 2. A female buried with a mirror, chariot fittings embellished with coral and an iron brooch decorated with coral and gold. The most unusual feature was a cylindrical copper alloy cannister (Photo: Tony Pacitto).



Fig. 4 b. Wetwang chariot burial 1. A male buried with a sword with spears placed or thrown into the grave during interment. (Photo: Tony Pacitto).

In the following year Dr Ian Stead conducted excavations at Garton Station further along the dry valley of Garton/Wetwang Slack, finding a chariot burial within a large rectilinear pit (Stead 1991). The arrangement here was different, in that the two wheels had been stacked upright together against the north-western wall of the burial, otherwise it showed all the characteristics of the other Wetwang examples, including pig bones (fig. 5). The linchpins, however, resembled those from Jonchery-sur-Suippe, Marne.



Fig. 5. The Garton Station chariot burial. Note the wheels had been placed on the side rather than at the base of the grave. (Photo: Vanessa Fell).

Further excavations were undertaken by Stead close by at Kirkburn in 1987 and here too a spectacular chariot burial was discovered in a very large pit (Stead 1991) (Fig 6). Again the iron tyres and various chariot fittings survived along with the usual five terrets and pig bones. Unique in any of the British chariot burials were the remains of a shirt of mail which had been folded and placed over the body, the copper alloy fastenings surviving in a reasonable condition. Close to this burial was a pit containing the remains of two horses, one was 1.42 m in height at the shoulders, aged around 13 years and the other 1.34 m, aged 7 years. These are slightly larger than the horses recorded from Arras which are 1.32m. Analysis of the teeth indicated wear from a bit, which together with other aspects of the skeleton indicated use for traction.



Fig. 6. The Kirkburn chariot burial. This grave contained a male with a tunic of mail. (Photo: Peter Halkon).

The final burial recorded from the Wetwang area was discovered in 2001, in Wetwang village itself, on the edge of Wetwang Slack (Hill 2002). The terrets were embellished with coral, although one setting had been replaced by glass. There were also a number of fastenings which differed from those found in the other burials. The horse bits too were slightly different. As in the Wetwang 1984 female burial and the Arras Lady's Barrow, the Wetwang village burial contained an iron mirror. Attached to a handle were many small blue glass beads which once formed a tassel. The ditch surrounding the barrow contained the remains of piglets suggestive of some kind of funeral feast. This burial featured on a number of TV programmes broadcast

by the BBC and facial reconstruction was undertaken suggesting haemangioma, although others suggested that the skull of this rather striking woman, 1.75m tall, had simply been crushed by soil pressure.

All the Wetwang chariots were dismantled, however in 2003 at Ferry Fryston in what is now West Yorkshire, a chariot burial interred intact and buried upright was found (Brown *et al.* 2007 (fig. 7). Although the arrangement of the vehicle was different from the majority of the East Yorkshire ones, it did bear some similarities with them, in that the body was crouched and accompanied by pig bones. The bones of 25 cattle were found in the lower ditch fill which may be contemporary with the burial. Remarkably, however, the monument had been revisited frequently well into the Roman period and the bones of 180 cattle were placed in various layers of the ditch, perhaps the remains of feasting activity.



Fig. 7. The Ferry Fryston chariot burial during excavation. This chariot was buried intact and upright. (Photo: Peter Halkon).

AMS dating coupled with Bayesian statistical analysis suggests that the Wetwang group was buried sometime around 250 BC, perhaps, it is been argued, only for a generation. This is quite striking considering the date for the first burial chariot burial to be found outside East Yorkshire at Newbridge, near Edinburgh, dated to before 400 Cal BC, the oldest in Britain (Carter *et al.* 2010). It was badly preserved but enough survived to show that it had been buried intact and upright unlike Wetwang examples. It also differed in that it contained four rather than five terrets. The iron bridle bit is also unusual although, one of the Wetwang examples is broadly similar and it is the commonest type of bridle bit in northern France. The iron tyres, like those from Wetwang, had been shrunk onto the wooden wheel rims, and given the date of the burial, this represents the earliest example of this process in Britain. It has been postulated that this technique was a British invention rather than it coming from the near European continent.

Apart from some antiquarian examples and Ferry Fryston, the bulk of chariot burials in eastern Yorkshire had been found on or close to the Yorkshire Wolds. However, during housing development at Pocklington, around 10 km to the west of Market Weighton, MAP Archaeology Ltd excavated a further chariot burial in 2017, in a large cemetery of over 163 burials in around 70 small square and round barrows (Stephens and Ware 2020; Symonds 2017). Although this grave had been badly damaged by medieval ploughing, one of the iron tyres survived and enough organic material for the outline of the spokes to be defined. The lower half of the person was sadly missing along with the other chariot wheel. Most remarkable of all, however, was the fact that the burial contained two horses lying on the opposite sides facing each other, with legs bent. The male horse had bony changes suggestive of traction and the animals were 1.29m at the withers (above and just behind the horse's shoulders), slightly smaller than those from Kirkburn. The radiocarbon dates suggest that this too was interred around 250 BC (fig. 8).



Fig. 8. The chariot burial from Burnby Lane, Pocklington. Half the human occupant and one of the wheels had been removed by ploughing. (Photo: Peter Halkon, courtesy MAP Archaeology).



Fig. 9. The remarkable chariot burial from the Mile, Pocklington. The horses had been buried as if pulling the chariot. The male human was buried with an ornate shield. (Photo: Peter Halkon, courtesy MAP Archaeology).

In the early summer of 2018, MAP excavated a further chariot burial at the north eastern edge of Pocklington in an area known as The Mile (fig. 9) (Hilts 2019). Unique so far in Britain, the burial pit contained two horses, standing upright as if pulling the vehicle. Unfortunately the heads of the horses had been removed, probably by ploughing and many of the harness fittings were also missing. A male human skeleton was positioned on the floor of the vehicle, that of a later middle aged male, placed in the usual “Arras” posture, on top of a shield which in itself was remarkable, as a substantial proportion of the wood and leather survived and it had been faced with highly decorated La Tène style copper alloy sheeting. Such was the preservation of the remains that subject to further work, it should be possible to provide one of the most detailed reconstructions yet of an Iron Age chariot from the region. Details of both the Pocklington burial chariot burials are not yet fully available as they are still going undergoing post excavation analysis.

In 2018, MAP also excavated an Iron Age cemetery in the general vicinity of the southern Yorkshire Wolds and the River Humber, the precise location of which cannot be revealed due to various constraints (Stephens and Ware 2020). Quite unexpectedly a remarkably well-preserved chariot burial was uncovered. Again it is not possible to provide full details, as the burial is undergoing post excavation analysis. This chariot burial broadly resembled the dismantled examples from Wetwang. The male skeleton was crouched with its head to the north facing east. A pig skull was placed on the body (fig. 10). The axle and pole of the chariot had been detached from the vehicle body, and the wheels had been placed above the skull of the skeleton. Included amongst the grave goods were iron double jointed snaffle bits and two linchpins. There were four copper alloy terrets unlike the usual five, and three copper alloy fittings found amongst the organic remains of the yoke, several of them were highly decorated. The radiocarbon date from the skeleton was 328-204 Cal BC. (Stephens and Ware 2020).



Fig. 10. The Humber/Wolds chariot burial (Photo: Peter Halkon, courtesy MAP Archaeology).

Chariots in the landscape

Having described the majority of the recently excavated chariot burials, their relationship to their contemporary landscape is worth consideration. It has been demonstrated that square barrow cemeteries are generally situated at key points in the landscape, particularly on route ways (Halkon 2008; 2013). The Arras cemetery lies on a chalk plateau at 120m OD, at the top of Sancton Dale, a valley which provides an easy passage down to the lowlands of the Humber estuary and on to the North Sea. This route is most important given that during the Iron Age, there was a tidal inlet extending northwards from the present bank of the River Humber for around 12 km and the Arras cemetery was only 10 km away from its head (Halkon 2008). The presence of Bronze Age barrows at Arras suggests that it was then already a location of some prominence within the landscape (Halkon *et al.* 2019). Stillingfleet’s (1847) account records a number of Bronze Age items recovered during the excavation, including jet jewellery. To the north is a major valley which cuts straight through the Yorkshire Wolds from east to west. The valley of Wetwang/Garton Slack also provides a route through the Wolds and within it the chariot burials may not have been located at random; the 2001 female burial overlooks the western end and those from Kirkburn and Garton Station lie at the eastern end, where Wetwang/Garton Slack opens into the valley of the River Hull. The 1984 burials are situated towards the centre of the narrowest point of the valley (fig. 11). The two Pocklington burials lie in the valley of Pocklington Beck and as at Arras and Wetwang, there is evidence for earlier ritual and burial in the Bronze Age. The Ferry Fryston chariot burial is also located at a key position in the landscape, not far from the River Aire and the Ferrybridge henge and other Bronze Age monuments. If chariot burials are representative of elites within Iron Age society, it could be argued that the choice of these locations was a way of asserting territorial control.

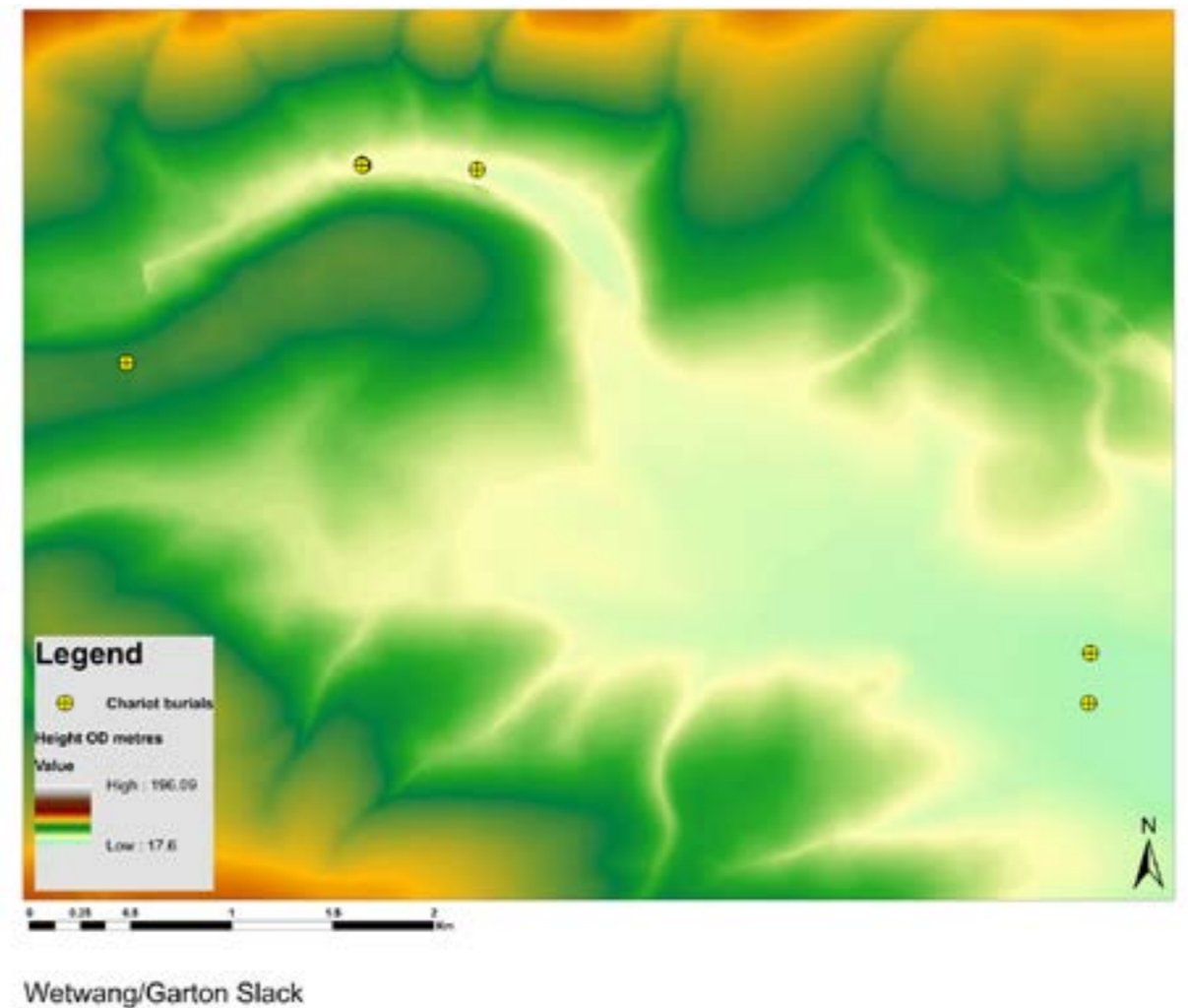


Fig. 11. The Wetwang chariot burials in the landscape. (Peter Halkon)

Wheeled vehicles need suitable terrain for travel and palaeo-environmental evidence from excavations and the distribution of crop marks shows that by the Middle Iron Age, much of the landscape of the Yorkshire Wolds was clear of woodland and covered in large areas of grassland, which also provides an ideal habitat for horses (Fenton-Thomas 2003; Carrott *et al.* 2015). In southern Britain excavations at Bury Hill imply that horses were from feral populations which were periodically rounded up and some selected for domestic use (Hambleton 2008). Pam Cross (Pers. Comm.) however suggests that:

“mare herds were kept on the ‘range’ in places such as moorland or open pasture and might be considered ‘feral’ in that they were minimally trained (cf. the ‘forest’ and ‘wild’ horses/mares mentioned in the Domesday book), but not completely ‘feral’ in that they were probably closely managed and regularly brought in to remove the males and put them into training, and potentially for foaling, weaning and breeding, and possibly for the culling of non-productive mares before winter. These may have also been times of warrior displays and racing, sacrificial events and feasting”.

The herding of livestock may also partly explain the construction of the network of linear earthworks which criss-crosses the Yorkshire Wolds. It is noticeable that some of these, such as the system associated with one of the best-preserved sections at Huggate Dykes, seem to be associated with control of springs and streams, particularly important for the husbandry of cattle and horses, and is it coincidental that a valley near Huggate Dykes is called Horse Dale? The funnel-like enclosures such as that excavated at Nunburnholme Wold and appearing as cropmarks elsewhere on the Wolds, may have been used for the collection and management of such livestock and a centre for activities such as those described by Cross, (Halkon *et al.* 2015).

Having considered the means of traction, what resources were needed for building the chariots themselves? A growing number of replica chariots have been built in recent years particularly by Robert Hurford (2020). The construction of the 12 spoked wheels is complex in itself and Hurford has suggested that coppiced timber was easier to bend and trim to shape rather than wood from more established trees. Timber with different qualities would have also been required for the pole, axle and bodywork. Palaeo-environmental investigation shows that in the middle Iron Age plentiful woodland remained, particularly in the valleys and that this was managed. Experimentation has shown that rawhide lashing is effective in joining elements of the vehicles together.

A key component and one that survives in all the chariot burials so far discovered in Britain, are the iron tyres. As we have seen, the majority of the British examples were “shrunk” as a single hoop onto the wooden felloes, rather than being attached with nails and a claim was made that this technique first appeared in Scotland. However the tyres were attached, iron was also needed for the terrets, linchpins and bridle bits. Those discovered in eastern Yorkshire vary in quality; many items consist of an iron core covered in copper alloy, which has often been embellished. Calculations based on experimental iron working would suggest that the iron items needed in chariot construction would take around 280 person days to make at the lowest estimate. In order to command such a resource, the implication here is that chariots were items of considerable status within Iron Age society. A strong connection between the iron production areas of the Foulness and Hull Valleys and chariots has been discussed fully elsewhere (Halkon 2011; 2017).

The clay moulds for making terrets and other fittings have been located in East Yorkshire at Kelk in the Hull Valley opposite the mouth of Wetwang Slack (Van de Noort *et al.* 2000). Perhaps it is no coincidence that an iron currency bar, the width of a chariot tyre was found nearby at Gransmoor (Halkon 2011; 2013). The smiths of eastern Yorkshire were clearly expert in the combination of both iron and copper alloy and were also able to use decorative materials such as enamel and coral. Hurford (2020) suggests that the woodwork of chariots was also decorated and he has included such elements in his reconstructions.

Champion (2020) has raised some interesting questions concerning chariots, including how many chariots there actually were within the landscape and how they were used. The use of the term chariot presents images of warriors charging around the landscape. Both Stead (1991) and Dent (1985) use the term cart, however Dent (1995; 2010) returned to the term chariot in later writing. From the 1990s onwards there was a debate as to whether the term chariot or cart was the most appropriate in describing the use of these vehicles. This was part

of a movement to “pacify” the past and play down the warlike nature of Iron Age society (e.g. Hill 1996) and the term warrior burial was criticised by Collis (2004), “burials with weapons” being the preferred nomenclature. Following the work of James (2007) there has been greater acknowledgement of violence within Iron Age society and Anthoons (2011 : 2) stated that “chariot is a much more appropriate word, since the term cart does not really do justice to the decorated vehicle parts and colourful harnesses discovered in the burials”. However it is likely they were not used exclusively for warfare and could have been used in some form of progress around the landscape, and clearly played an important part in the funeral rituals of the Arras culture elites.

Palaeo-osteology has shown that the occupant of Wetwang chariot burial 1 had suffered a heavy blow to the head, possibly from an axe, which had left a Y-shaped wound removing some bone and his right humerus had been broken in several places. Remarkably both wounds had healed before his death (King 2010 : 122). Less fortunate was a young man from Wetwang Slack who was killed by a sword cut to the back lower right of his cranium (King 2010 : 310). Further evidence of violence was found in the Pocklington Burnby Lane cemetery for in burial B32 an 18 to 25-year-old male had died from severe injuries including sharp force trauma to the head, neck, arms, spine, pelvis and leg! (Stephens and Ware 2020). Interestingly the woman from the Wetwang village chariot burial had injuries to the shoulder and jaw suggestive of a bad fall perhaps from a chariot (Hill 2002).

Accounts by classical authors such as Julius Caesar, although more than two centuries after the East Yorkshire chariot burials, describes the use of chariots in warfare. According to Caesar, British leader Cassivelaunus deployed 4000 charioteers (Caesar, Gallic Wars V.19). If there were two occupants per chariot, including a driver and warrior, as the literature suggests, 2000 chariots were used, and 4000 horses if two animals were used to pull each cart! Apart from the burials, however, the only remains frequently found within the landscape are terret rings and linchpins, most frequently discovered by metal detectorist and recorded by the Portable Antiquities Scheme. The majority of these are dated typologically from the third century BC onwards (Lewis 2016; 2020).

Continental connections ?

The chariot burials of eastern Yorkshire are amongst the most distinctive rites in Iron Age Britain. Why then do so many chariot burials cluster in this region? The closest parallels are in the Paris basin and the Champagne and Ardennes regions of France and Belgium with outliers as far east as the Czech Republic (Stead 1979; Halkon 2013) and there has been considerable debate about the origins of the “Arras Culture” since the term was used by Childe (1940). Hawkes (1960) advocated migration from the near European continent, Stead (1965; 1979) originally supported this hypothesis however he eventually came to the view that the mode of burial and other aspects could be transmitted by only a few elite individuals acting almost as “missionaries” (Stead 1991), an argument broadly followed by Anthoons (2007). Recent debate has continued concerning continental links and relationships (Anthoons 2010; Fernández-Götz 2016). The chariot burials of Wetwang and Kirkburn were targeted in an attempt to resolve this issue by the application of isotopic analysis (Jay and Richards 2006; Jay *et al.* 2013). Initially the results of this work failed to support a mass immigration hypothesis. Isotope analysis of both the occupant of the Ferry Fryston chariot and the cattle from the surrounding ditch was initially believed to show that they came from as far away as Scotland and the original hypotheses and limitations of earlier isotopes analysis have subsequently been moderated and revised (Jay and Montgomery 2020). The recent application of a DNA to prehistoric populations in Britain (Brace *et al.* 2019) has presented a new opportunity to investigate the genetic origins of the Arras Culture, which is currently being pursued. Although Stead (1979 : 7) states that there is no connection between the Arras in East Yorkshire comma which is derived from “Erg” and Arras in northern France, according to Ptolemy the people of eastern Yorkshire where known as the Parisi, which has been presumed to relate to the French capital. Moreover there are as Anthoons (2011) has demonstrated, broad similarities between the chariot burials in both regions. It is noticeable that Newbridge, Pembroke and many of the chariot burials of eastern Yorkshire had reasonably good access to navigable rivers, estuaries and the coast. It has already been noted (Halkon and Jinks Fredrick 2018) that the majority of the first Iron Age iron production sites in Britain are in similar locales. Perhaps the idea of chariot burials or even the people themselves came via a similar route. Only further research will resolve this issue.

Bibliography

ANTHOONS Greta, 2007, « The origins of the Arras Culture: migration or elite networks? » in KARL and LESKOVAR, 2007, p. 141-151.

ANTHOONS Greta, 2011, *Contacts between the Arras Culture and the Continent*. PhD Thesis, University of Bangor.

ARCHAEOLOGY 2019 Iron Age chariot burial discovered in Wales <https://www.archaeology.org/news/7786-190626-wales-chariot-burial>. Accessed 30.8.2019.

BRACE Selina, DIEKMANN Yoan, *et al.*, 2019, « Ancient genomes indicate population replacement in Early Neolithic Britain », *Nature Ecology and Evolution* 3, p. 765-71. (Paper / Supplementary Materials / doi.org/10.1038/s41559-019-0871-9).

BREWSTER Tony C.M., 1971, The Garton Slack chariot burial, East Yorkshire, *Antiquity* 45, p. 289-92.

BROWN Fraser, *et al.*, 2007, *The Archaeology of the A1 (M) Darrington to Dishforth DBFO Road Scheme*, Lancaster, Oxford Archaeology North.

CARTER Stephen, HUNTER Fraser, and SMITH Andrea, 2010, « A 5th century BC Iron Age chariot burial from Newbridge , Edinburgh », *Proceedings of the Prehistoric Society*, 76, p. 31-74.

CARROTT John, FOSTER John, JAQUES Deborah, 2015, *Assessment of sediment samples collected during the 2014 season of excavations at Nunburnholme Wold*, Hull, Palaeoecology Research Services PRS 2015/34.

CHAMPION Timothy, 2020, « A view from the south », in HALKON, 2020, p. 163-177.

CHILDE Vere Gordon, 1940, *Prehistoric Communities of the British Isles*, London, Chambers.

COLLIS John, 2004, « Weapons with warriors. Letters », *Current Archaeology*, 192, p. 573.

DENT John S., 2020, « Excavations in Garton Slack and Wetwang Slack 1963-1989 » in HALKON, 2020, p. 33-46.

DENT John S., 2010, *The Iron Age in East Yorkshire*, coll. « British Archaeological Reports British Series » 508, Oxford, John and Erica Hedges.

DENT John S., 1985, Three chariot burials from Wetwang, Yorkshire, *Antiquity*, 59, p. 85-92.

ERSKINE G. J.R., JACOBSSON P., MILLER P. and STETKIEWICZ S., (eds.), 2016, *Proceedings of the 17th Iron Age Research Student Symposium*, Edinburgh, Oxford, Archaeopress.

FENTON-THOMAS Chris, 2003, *Late prehistoric and early historic landscapes on the Yorkshire Chalk*, coll. « British Series », 350, Oxford, British Archaeological Reports.

FERNÁNDEZ-GÖTZ Manuel, 2016, « Celts: art and identity' exhibition: 'New Celticism' at the British Museum », *Antiquity*, 90, 349, p. 237-44.

FRERE S. S., 1960, *Problems of the Iron Age in Southern Britain*, coll. « Institute of Archaeology Occasional Papers », 11, London, University of London, Reprinted 1977.

GILES Melanie, 2012, *A forged glamour: landscape, material culture and identity in the Iron Age*, Oxford, Windgather Press.

GREENWELL William, 1906, Early Iron Age burials in Yorkshire, *Archaeologia*, 60, p. 251-324.

HALKON Peter (ed.), 2020, *The Arras Culture of Eastern Yorkshire – Celebrating the Iron Age*, Oxford, Oxbow Books.

HALKON Peter, 2017, « Putting the iron back in the Iron Age – A case study from the UK », *Archaeometallurgy in Europe IV* (Madrid edition). Madrid, Editorial CSIC in Bibliotheca Praehistorica Hispana, p. 203-212.

HALKON Peter, 2013, *The Parisi: Britons and Romans in Eastern Yorkshire*, Stroud, The History Press.

HALKON Peter, 2011, « Iron landscape and power in Iron Age East Yorkshire », *The Archaeological Journal*, 168, p. 133-166.

HALKON Peter, 2008, *Archaeology and environment in a changing East Yorkshire landscape: The Foulness Valley c. 800 BC to c. AD 400*, coll. « British Series », 472, Oxford, British Archaeological Reports.

HALKON Peter and JINKS FREDRICK Zechariah, 2018, « New light on old iron: recent work on Iron Age iron production, consumption and deposition in Britain », *Archeologické rozhledy* LXX, p. 348-362.

HALKON Peter, LILLIE Malcom and LYALL James, 2015, *The Archaeology of Nunburnholme Wold. An Interim Report. University of Hull and Nunburnholme Community Heritage Project*. <http://www.nunburnholmewithkilnwickpercypc.co.uk/nunburnholmeexcavation2015.pdf>

HALKON Peter, LYALL James, DEVERELL John, HUNT Tony, and FERNÁNDEZ-GÖTZ Manuel, 2019, Arras 200: Revisiting Britain's most famous Iron Age cemetery. *Antiquity*, 93(368), E11. doi:10.15184/aqy.2019.28.

HASELGROVE Colin and POPE Rachel (eds.), 2007, *The Earlier Iron Age in Britain and the Near Continent*, Oxford, Oxbow Books.

HAMBLETON Ellen, 2008, *Review of middle Bronze Age -late Iron Age faunal assemblages from Southern Britain*, coll. « English Heritage Research Department Report », London, English Heritage.

HAWKES Christopher F.C., 1960, « The ABC of the British Iron Age », In S.S. Frere, 1960, p. 1-16.

HILL J. D., 2002, « Wetwang Chariot Burial », *Current Archaeology*, 178, 15, p. 410-2.

HILL J. D., 1996, « Weaving the strands of a new Iron Age », *British Archaeology*, 17, p. 8-9.

HILTS Carly (ed.), 2019, « Further chariot burial discovered at Pocklington », *Current Archaeology*, p. 347.

HURFORD Robert, 2020, « Reconstructing British Chariots », in HALKON, 2020, p. 101-110.

JAMES Simon, 2007, « A bloodless past: the pacification of Early Iron Age Britain », In C.C. HASELGROVE and POPE, 2007, p. 160-173.

JAY Mandy, MONTGOMERY Janet, NEHLICH Olaf, TOWERS Jacqueline and EVANS Jane, 2013, « British Iron Age chariot burials of the Arras culture: a multi-isotope approach to investigating mobility levels and subsistence practices », *World Archaeology*, 45(3), p. 473-491.

JAY Mandy, and MONTGOMERY Janet, 2020, « Isotopes and Chariots: Diet, subsistence and origins of Iron Age people from Yorkshire », in HALKON, 2020, p. 85-100.

KARL R. and LESKOVAR J. (eds.), 2007, *Interpretierte Eisenzeiten 2. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 2. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie*. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich, Folge 19. Linz: Oberösterreichisches Landesmuseum.

KING Sarah, 2010, *What makes war? Assessing Iron Age warfare through mortuary behaviour and osteological patterns of violence*. PhD Thesis School of Life Sciences, Division of Archaeological, Geographical and Environmental Sciences, University of Bradford.

LEWIS Anna, 2020, «Perpetual motion: a reading of the artistic and cultural significance if Iron Age vehicle terrets», in: HALKON, 2020, p. 111-122.

LEWIS Anna, 2016, « Divine horsemen: equine imagery in Iron Age chariot terrets », in: ERSKINE, JACOBSSON, MILLER and STETKIEWICZ (eds.), 2016, p. 36-43.

OLIVER George, 1829, *The history and the antiquities of the town and Minster of Beverley, in the county of York, from the most early period*, Hull, M. Turner.

STEAD Ian Mathieson, 1991, *Iron Age cemeteries in East Yorkshire*, London, English Heritage.

STEAD Ian Mathieson, 1979, *The Arras Culture*, York, Yorkshire Philosophical Society.

STEPHENS Mark and WARE Paula, 2020, « The Iron Age cemeteries at Pocklington and other excavations by MAP », in HALKON, 2020, p. 17-31.

STILLINGFLEET Edward, 1847, « Account of the opening of some barrows on the Wolds of Yorkshire », *Proceedings of the Archaeological Institute held at York*, p. 26-32.

SYMONDS Matthew, 2017, « Iron Age chariot burial, East Yorkshire. Excavating a square-barrow cemetery at Pocklington », *Current Archaeology*, p. 327.

VAN DE NOORT Robert and ELLIS Stephen (eds.), 2000, *Wetland heritage of the Hull Valley: Humber Wetlands Project*, Hull, University of Hull.

Les dépôts de chevaux sur le site du Mormont (Vaud, vers 100 av. notre ère)

PATRICE MÉNIEL¹

Abstract : The excavations, over more than 8 ha, of the protohistoric site of Mormont carried out by Archeodunum revealed approximately 250 pits dug at the top of a hill which is described as a natural fortress, but without fortification. It is frequented briefly around the years 100 BC. Among a rich and diversified material (ceramics, iron tools, jewellery, bronze vessels, metallic waste, grindstones...), these pits contain numerous human and animal remains, in the form of isolated bones, body parts and skeletons. The horse, with around fifty subjects, has undergone very diverse treatments, ranging from the consumption of flesh to the burial of more or less decomposed carcasses.

Présentation du site

La fouille du site protohistorique du Mormont, peu à peu détruit par l'avancée de la carrière d'une grande cimenterie, a été menée par Archeodunum entre 2006 et 2016. Elle a révélé environ 250 fosses (fig. 1), la plupart cylindriques, avec, en moyenne, un diamètre de 1,20 m (entre 0,90 et 1,40 m) et une profondeur de 2,30 m (jusqu'à 5,50 m), creusées dans la moraine recouvrant le socle calcaire d'une colline qui se présente comme une place forte naturelle d'une centaine d'hectares, entourées de fortes pentes, voire de falaises, mais dépourvue de fortification (Brunetti *et al.* 2019²). Malgré l'étendue du décapage, soit plus de 8 ha, aucune limite n'a été reconnue et l'exploration pourra se poursuivre ultérieurement en fonction de l'extension de la carrière. La zone fouillée se développe sur un secteur où la topographie s'est avérée assez complexe, avec des reliefs et des talwegs qui constituent des espaces assez distincts, à la co-visibilité pas toujours assurée. En dehors des fosses qui ont livré l'essentiel du mobilier, il a

été trouvé des emplacements d'une vingtaine de foyers et une centaine de trous de poteau, mais ces derniers n'ont pas permis d'établir la présence de bâtiments ; certains associés à des fosses font penser à des dispositifs permettant d'y descendre notamment dans les plus profondes, dont certaines présentent toutes les caractéristiques de puits. Quelques-uns sont même restés en eau, ce qui a permis la conservation de fragments de bois dont il a été tiré des datations dendrochronologiques (Brunetti *et al.* 2019 : 198-199) aux alentours des années 100 av. J.-C., l'ultime en 103. Ces datations concordent et précisent celles issues de la typologie des mobiliers céramique et métallique particulièrement abondants (Brunetti *et al.* 2014). La localisation des fosses est en partie déterminée par la présence de moraine sur le socle calcaire, ce dernier très résistant n'a que très rarement été entamé lors des creusements et environ un tiers des fosses ne l'atteignent pas et c'est là où la moraine est la plus épaisse que l'on peut trouver des fosses profondes. L'une de ces zones (A, fig. 1),



Fig. 1. Plan du site avec localisation des fosses et des dépôts dont l'ampleur est symbolisée par la masse totale des ossements d'animaux (DAO Méniel, d'après le relevé d'Archeodunum).

¹ Directeur de recherche au CNRS, ARTEHIS, 6 boulevard Gabriel, 21000 Dijon, France. patrice.menielle@u-bourgogne.fr

² La publication des fouilles de 2006 à 2011 fait l'objet d'une série de monographies thématiques publiées par les Cahiers d'Archéologie Romande, un volume complémentaire paraîtra ultérieurement sur les fouilles de 2012 à 2016 (pas de fouille en 2014), qui ont livré beaucoup moins de fosses. Un rapport sur les restes animaux de ces quatre dernières campagnes, complément du volume initial consacré à la faune (Mormont III, CAR 150), a été mis en ligne en 2017 (<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01784114v1>).

de plan circulaire d'environ 45 m de diamètre, qui regroupe une centaine de fosses et où a subsisté une nappe phréatique, est particulièrement intéressante par la place qu'elle occupe dans la dynamique des dépôts d'ossements animaux ; nous y reviendrons.

Le mobilier

Ces fosses ont livré un mobilier riche et diversifié qui comporte notamment de la céramique, des outils en fer, de la vaisselle en bronze, des bijoux, quelques monnaies, des déchets d'activités métallurgiques et une belle série de meules. Malgré sa richesse, le mobilier métallique ne comporte pas d'armes, ce qui est assez inhabituel pour un site de La Tène. Ce mobilier, qui a nécessité une longue campagne de restauration au Musée de Lausanne, est toujours en cours d'analyse, et les publications en préparation ; cela explique qu'on ne dispose pas encore des éléments nécessaires à l'interprétation de ce site qui ne connaît guère d'équivalents à ce jour en Europe.

En dehors de ces mobiliers, ces fosses recèlent également des os humains avec des pièces isolées, dont des crânes et des têtes coupées, des parties de corps, des corps incomplets et des squelettes, issus d'une cinquantaine de sujets des deux sexes et d'âges divers. Quelques os découpés trouvés dans des amas culinaires conduisent à évoquer l'anthropophagie.

Certaines fosses étaient vides, d'autres comblées de plusieurs dépôts successifs, avec des associations de mobiliers aux formules assez variées ; tout cela reste à synthétiser. De même, la répartition spatiale de ces dépôts révélera sans doute une structuration, déjà perceptible dans certains secteurs lors de la fouille, et mise en évidence à l'issue de l'étude archéozoologique (Méniel 2017).

Les restes animaux, au nombre de 22400 déterminés pour une masse d'un peu moins d'une tonne (979 kg), sont issus de 481 mammifères domestiques et de quelques rares volatiles et mammifères sauvages³. Il s'agit principalement de déchets culinaires, parfois accumulés en amas compacts (fig. 2) qui témoignent de repas collectifs de grande ampleur au cours desquels la viande de bœuf était consommée en abondance, celles des porcs et des moutons l'étaient également, mais en quantités moindres. Toutefois, en nombres de restes, ces deux espèces sont parfois assez abondantes, notamment dans quelques zones de rejets spécifiques localisées ici et là sur le site. Mais pour toutes ces espèces, on constate que certains



Fig. 2. Amas de déchets culinaires de la fosse 896 (photo Archeodunum).

sujets ont été consommés, d'autres ne l'ont pas été, et cela selon des fréquences différentes selon les espèces (fig. 3). Les effectifs, en nombres minimum d'individus, sont assez contrastés, avec 220 bœufs, 109 caprinés, 97 porcs, 46 chevaux, 8 chiens et 1 âne. Et si les rares chiens ont tous été consommés, 92 % des bovins, 83-84 % des porcs et des caprinés et seulement un tiers (33 %) des équidés l'ont été. Dans ces repas, le gibier, qui se résume alors à un chevreuil, et la volaille, soit une dizaine de restes de coq domestique, sont très anecdotiques. En dehors de la consommation, qui implique une majorité des animaux présents (83 % des 480 individus), d'autres traitements se traduisent par des dépôts bien différents de ceux des reliefs de repas régulièrement accompagnés de tessons de céramiques et de charbons de bois. Ils se matérialisent par des ensembles anatomiques plus ou moins importants, allant de parties en connexion jusqu'à des squelettes complets, en passant par des corps incomplets, pour suivre la typologie commune adoptée pour l'étude des restes animaux et humains. Ces animaux, dont les os sont dépourvus de traces de découpe et de mise à mort, n'ont manifestement pas été consommés, mais enfouis dans les fosses, soit peu de temps après le décès, avant que la décomposition n'affecte l'intégralité du corps, soit après un séjour,

³ Les neuf restes de gibier (en dehors de quatre éléments de ramures de cerf travaillés) consistent en un crâne d'ours, une tête osseuse et une mandibule de loups et une mandibule et quatre os de chevreuil issus sans doute d'un seul sujet (fosse 416) ; seul ce dernier a été consommé.

d'au moins quelques semaines, voire quelques mois à la mauvaise saison⁴, en dehors des fosses où leur carcasse plus ou moins disloquée a finalement été enfouie. L'analyse de la localisation de ces dépôts a permis de mettre en évidence une relative exclusion mutuelle entre ceux des animaux consommés et les autres (Méniel 2014 : 186).

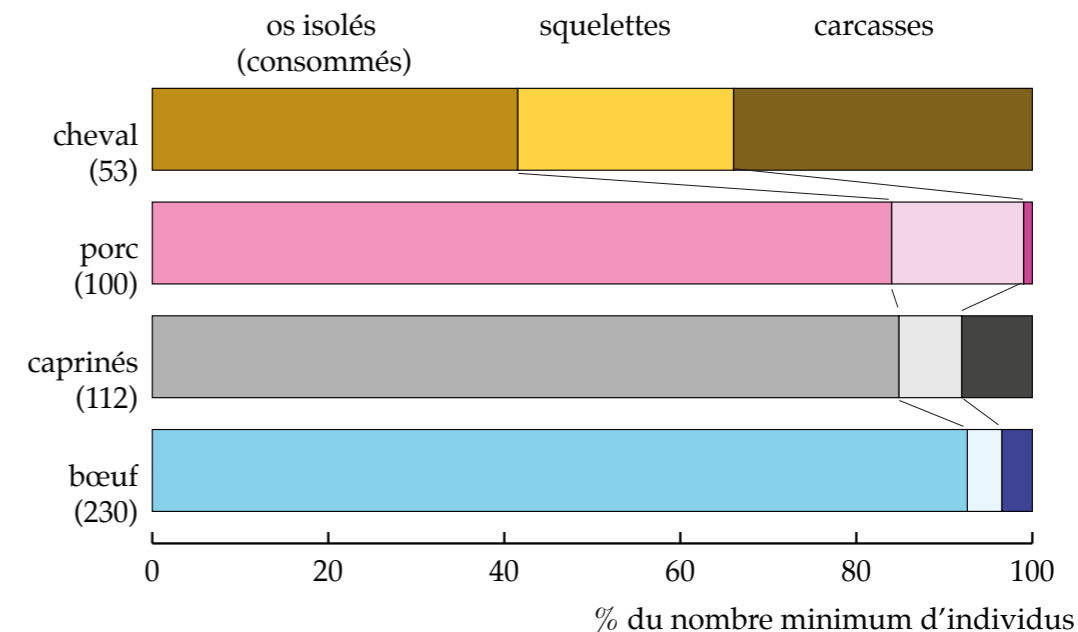


Fig. 3. Fréquences des grandes catégories de dépôts par espèce (DAO Méniel).

Des chevaux et un âne

La détermination des restes d'équidés, cheval, âne et hybrides, découverts en contexte archéologique est délicate. On dispose pour cela de divers outils, parmi lesquels quelques indices morphologiques, dentaires ou ostéologiques, qui permettent des diagnostics spécifiques pour un certain nombre de parties anatomiques. Ici, compte tenu du fait que les os sont peu fragmentés, mais surtout qu'une bonne partie d'entre eux participent d'ensembles anatomiques en connexion, ces possibilités de déterminations sont assez nombreuses et, à l'exception d'un métatarse d'âne, conduisent toutes au cheval.

Ces animaux ont des statures assez variées, et quelques (8) grands individus, d'environ 1,40 m en moyenne⁵, côtoient une quarantaine (38) de petits chevaux de 1,20 m en moyenne, typiques de l'âge du Fer. Les estimations relatives à ces deux types d'animaux se recoupent en partie (de 1,27 à 1,33 m), cela est dû au fait que, pour un même squelette, certains os donnent des valeurs inférieures aux autres, ce qui permet de caractériser schématiquement le type de cheval par la longueur relative de ses extrémités (pieds), selon qu'elles sont longues (course), moyennes (selle, traction légère) ou courtes (trait lourd). Ici les chevaux, qu'ils soient petits ou grands, ont des extrémités qui donnent des estimations à peine inférieures à celles des autres segments, radius ou tibias. Il s'agit donc de chevaux sans spécialisation morphologique particulière ; de même leur gracilité, plutôt moyenne, ne permet pas d'établir de rapprochements avec des formes graciles ou lourdes qui apparaissent à la période antique.

Les juments (43 %), un peu moins nombreuses que les étalons (57 %), ont fait l'objet d'une sélection différente en ce qui concerne l'âge. En effet, la distribution des âges au décès (fig. 4) comporte deux pics, le premier, jusqu'à 8 ans, le mieux fourni avec 72 données, concerne surtout des mâles, le second entre 10 et 14 ans, avec une vingtaine de données, comporte beaucoup de juments ; il y a très peu de sujets morts entre 8 et 10 ans. Cette dualité ne recouvre pas celle que l'on pourrait établir selon que les animaux ont été ou non consommés. Pour ceux dont

⁴ La décomposition naturelle suit des règles assez régulières, fortement influencées par le milieu environnant (hygrométrie notamment) et la saison, en fonction notamment de la présence d'insectes nécrophages. Ces aspects sont sommairement présentés par ailleurs (Méniel 2008 : 147).

⁵ Les estimations de statures des grands vont de 1,27 à 1,55 m, autour d'une moyenne d'environ 1,40 m (n = 41), celles des petits vont de 1,10 à 1,33 m, avec une moyenne de 1,20 m (n = 99). Ces statures ont été estimées à partir des coefficients de Kiesewalter. Ces derniers, ainsi que l'ensemble des méthodes et références mises en œuvre dans cette étude ont été présentées par ailleurs (Chaix et Méniel 2001).

le sexe a pu être déterminé conjointement à l'âge, on constate que les juments sont en moyenne (11 ans) deux fois plus âgées que les mâles (5,5 ans). Ce traitement différentiel résulte très probablement d'une sélection au sein de l'écurie, avec des usages différents des femelles et des mâles, mais cela reste difficile à interpréter.

Faute de traces, à l'exception d'une perforation sur un frontal (fig. 5), on ne connaît pas les causes de décès de ces animaux ; cela est assez habituel en contexte protohistorique, avec de rares exceptions, souvent dans des sanctuaires, comme à Gournay-sur-Aronde ou à Vertault, et pour de grands animaux, bœufs ou chevaux, non consommés (Méniel 2008 : 144-146).

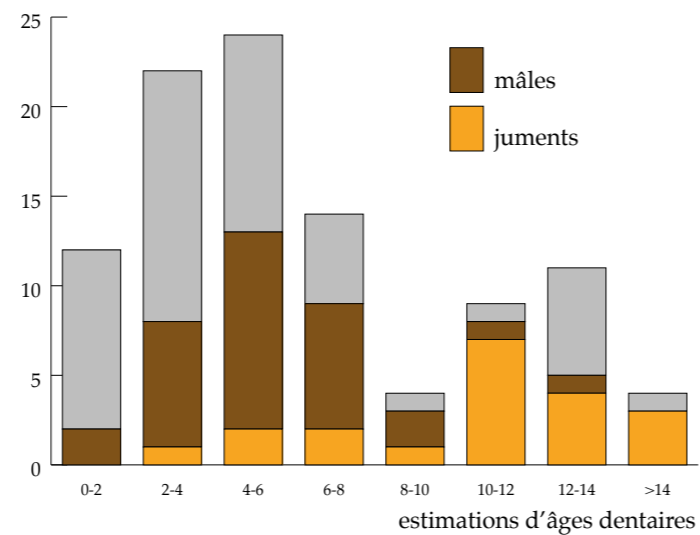


Fig. 4. Distribution des estimations d'âges dentaires des chevaux, avec indication du sexe (DAO Méniel).

Après leur décès, ces animaux ont eu des destinées assez diverses et les 46 sujets peuvent être répartis assez équitablement en trois catégories, selon les caractéristiques de leurs dépôts d'ossements : 15 ont été consommés, 13 ont été enfouis dans des fosses à l'état de cadavres et les 18 derniers sous forme de carcasses plus ou moins disloquées et incomplètes.

Ceux qui ont été consommés ont des os qui portent des traces de découpe. Leur examen permet de distinguer diverses opérations, comme la désarticulation, l'incision du cuir ou le prélèvement de viande (fig. 6), et la synthèse des observations (fig. 7) permet que montrer que le prélèvement de la viande est bien en cause. Cette découpe, comme c'est assez habituel à l'âge du Fer, n'est pas forcément suivie d'une cassure des os, et ces derniers sont relativement



Fig. 5. Trace d'impact sur un frontal de cheval de la fosse 566 (photo Méniel).

peu fragmentés ; cette remarque s'applique à l'ensemble des animaux consommés sur le Mormont, ce qui montre que nous ne sommes pas en présence de reliefs de repas comme on les trouve sur les sites d'habitat. Cette absence de fragmentation se traduit aussi par la découverte d'une quinzaine de crânes plus ou moins complets (fig. 8). Les os de ces chevaux découpés se retrouvent associés à ceux d'autres animaux de boucherie, au premier rang desquels des bœufs. Un des traits de ces consommations, c'est qu'elles impliquent, dans une dizaine de cas, un nombre important d'animaux, veaux, bovins, moutons, chèvres, porcs, poulains et chevaux, ce qui donne lieu à deux estimations de masses de viande : celle, potentielle, qui repose sur le nombre et la masse des animaux sur pieds, sachant que la viande en représente environ la moitié (55 %), et celle estimée à partir de la masse des seuls os entassés dans les fosses. Ces deux estimations s'avèrent bien différentes, ce qui a été effectivement consommé n'étant qu'une part assez modeste (de 9 à 21 %) de ce qui était disponible. Cela peut déboucher sur deux interprétations, la première est celle de l'existence d'autres lieux de consommation (ailleurs sur le site, exportation, éventuellement après conservation), la seconde est celle du gâchis, dans le cas où le décès des animaux n'aurait pas été volontaire, mais naturel, du fait d'une épidémie ou d'une famine, dans le cadre d'une interprétation que nous évoquerons à l'issue de cette présentation.



Fig. 6. Traces de découpe sur un humérus de cheval de la fosse 227 (photo Méniel).

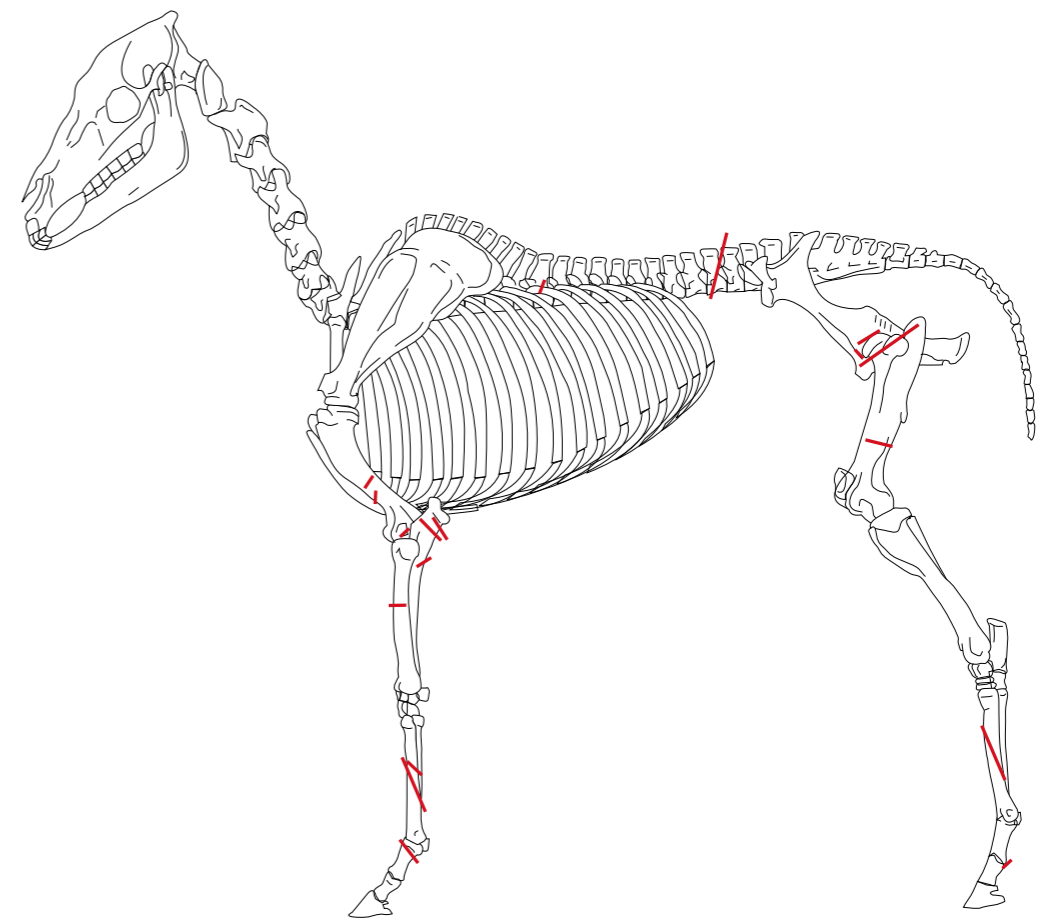


Fig. 7. Relevé de l'ensemble des traces de découpe sur les os des chevaux du Mormont (DAO Méniel).



Fig. 8. Crâne de jument de la fosse 622, la perforation du front n'est pas due à un coup, mais à un aléa taphonomique (photo Archeodunum).

Modalités des dépôts dans les fosses

Les restes de chevaux consommés sont mêlés à ceux des autres animaux de boucherie, et constituent des amas plus ou moins volumineux, souvent accompagnés de tessons de céramique et de charbons de bois. Ces accumulations ont des volumes assez divers, les plus importantes correspondant à une quantité de viande de plusieurs dizaines de kilos⁶, voire près de 200 kg dans certains cas, ce qui implique un nombre de convives très important, qui se situe bien au-delà d'un cadre domestique. Dans chacun des amas, l'imbrication de ces reliefs de repas montre qu'ils ont été déposés en une fois et qu'ils ne sont pas le produit d'accumulations comme ça peut être le cas dans des dépotoirs domestiques. Mais ces dépôts, en dehors de leur aspect massif (fig. 9), accentué par le fait que les os ont été peu fragmentés, sont cependant moins spectaculaires que ceux des animaux non consommés, qui se présentent sous forme d'assemblages d'ensembles anatomiques en connexion allant jusqu'à des squelettes complets.



Fig. 9. L'amas des restes culinaires de la fosse 256 (photo Archeodunum).



Fig. 10. Le troisième dépôt de la fosse 542, qui contenait des carcasses de cinq chevaux, un bœuf, deux brebis et un porc (photo Méniel).

La distinction entre ces deux états, carcasse et squelette, n'est pas aussi évidente qu'il peut y paraître au premier abord. En effet, la décomposition pouvant affecter l'aspect du corps (ouverture de l'abdomen, perte du poil...) bien avant que ne se produisent les premières dislocations articulaires, il n'est pas toujours facile, lorsque l'on ne dispose plus que des ossements, de préciser dans quel état était l'animal lors de son dépôt.

Certaines carcasses ont été reconnues du fait de leur dislocation, mais aussi des lacunes qui les affectent assez régulièrement suite à leur transport, et, pour celles regroupées dans des dépôts multiples, parce que le volume des corps frais est incompatible avec celui des fosses. En tout 18 carcasses ont été reconnues dans sept dépôts, certains (fig. 10) rassemblant jusqu'à cinq chevaux, et parfois des sujets d'autres espèces, le cas extrême (fig. 11) étant celui d'une grande fosse ovale (1,60 x 2,20 m), qui a reçu des carcasses d'une quinzaine d'animaux, soit quatre chevaux, trois bœufs, quatre moutons, trois chèvres et un porc. L'imbrication de ces carcasses montre qu'elles ont été déposées simultanément et ne se sont pas accumulées sur de longues durées.

Ces animaux ont donc séjourné en dehors de ces fosses, le temps que la décomposition atteigne un stade assez avancé, entre quelques semaines (en été) et quelques mois (en hiver), ce qui suppose parfois un amoncellement de cadavres qui pouvait occuper une surface assez importante, mais on ne sait rien de cette étape initiale, que seule la découverte de petits os en place sur des niveaux de sols au voisinage des fosses aurait pu révéler ; la vigueur des décapages n'a pas permis de réaliser ce type d'exploration.

La dernière catégorie de dépôt de chevaux est celle des squelettes, dont il a été retrouvé treize dans onze fosses, cinq y étaient seuls, les huit autres associés, soit avec un autre cheval (2 cas), soit avec d'autres animaux, un bœuf (2 cas), une chèvre (1 cas) et deux porcs (1 cas). Ils proviennent de cinq juments de 10 à 18 ans, de sept étalons de 1,5 à 10 ans et d'un poulain au sexe indéterminé de 2 ans. Ces squelettes, dont certains ont eu à souffrir

⁶ Des estimations (inédites, séminaires à l'EPHE en 2017), qui ne visent rien d'autre que des ordres de grandeur, pour huit amas parmi les plus importants du site donnent des masses de viande consommée d'environ 50 à 190 kg, dont 2,5 à 35 kg de viande équine.

d'altérations plus ou moins importantes lors du comblement des fosses ou plus récemment lors du décapage, sont, pour la plupart, dans des positions assez complexes du fait du diamètre restreint (1,20 m en moyenne) des fosses cylindriques dans lesquelles ils ont été enfouis, la tête ou le train arrière en premier. En effet, ces deux possibilités sont attestées, ce qui montre qu'il n'y avait pas de prescription en la matière. Si les cadavres ont d'abord occupé une bonne partie de l'espace de ces structures, sur des hauteurs pouvant atteindre 2 m, la disparition des matières molles s'est accompagnée d'une réduction spectaculaire du volume occupé par ces individus (fig. 12), ce qui se traduit *in fine* par des dépôts de quelques dizaines de centimètres d'épaisseur. L'encombrement initial du cadavre, avec parfois des membres saillants en dehors de la fosse est peut-être à l'origine d'un geste qui a consisté à sectionner le membre postérieur droit du grand cheval de la fosse 45 ; ce membre a été retrouvé dans la fosse 74, à 5 m de là. Ce geste, qui reste unique peut évidemment être interprété de diverses manières, du plus prosaïque (faire disparaître un cadavre) à la pratique rituelle, il manque d'indices pour choisir. Dans les quelques cas où ces dépôts ont été effectués dans des fosses plus grandes, les corps ont été déposés avec beaucoup moins de contraintes (fig. 13), couchés sur un flanc, et leur position est assez similaire à celle qu'ils avaient lors de leur dépôt (fig. 14).



Fig. 11. Le premier dépôt de la fosse 634, avec les carcasses de quatre chevaux, trois bœufs, quatre moutons, trois chèvres et un porc (photo Archeodunum).

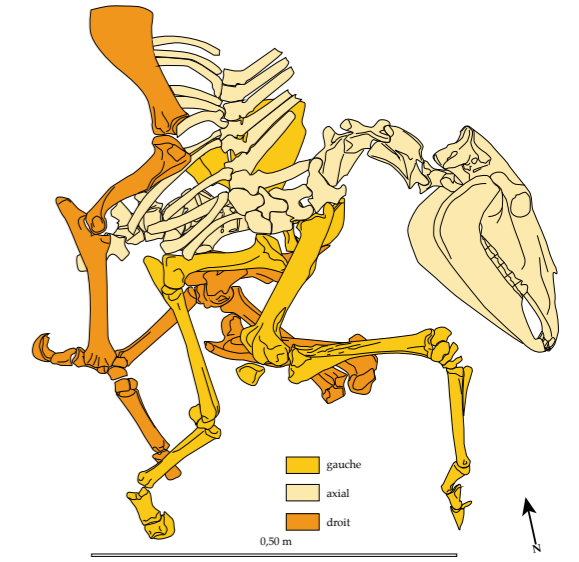


Fig. 12. Squelette de cheval, un étalon de 4,5 ans et de 1,20 m au garrot, de la fosse 692 (DAO Méniel).



Fig. 13. Squelettes de poulain et de la vache de la fosse 842 (photo Méniel).

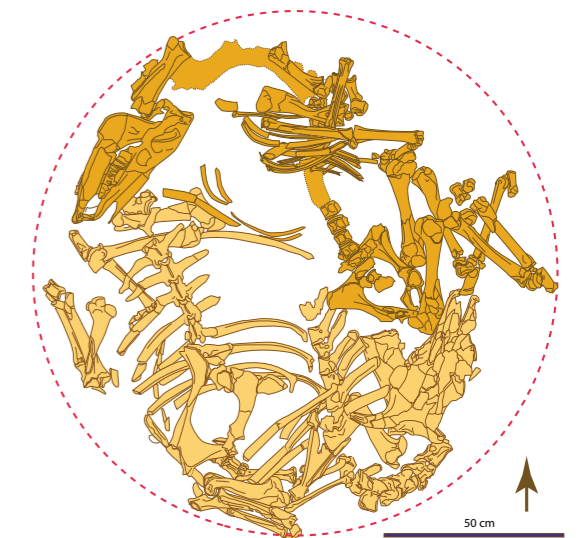


Fig. 14. Relevé des squelettes d'un poulain mâle de 1,5 an (en orange) et de la vache (en jaune), de 8 ans de la fosse 842 (DAO Méniel).

Répartition des dépôts

L'analyse de la distribution spatiale de l'ensemble des restes de chevaux (fig. 15) montre qu'ils se répartissent sur la partie nord-est du décapage, avec trois pôles, au centre (zone A), dans l'angle oriental et, de manière plus distendue, vers le nord. Il est facile de voir que ces accumulations de restes correspondent aux dépôts de squelettes et de carcasses (fig. 16). Les squelettes, qui témoignent de dépôt de cadavres frais, proviennent en grande partie (9 sur 13) de la zone centrale (A), alors que les carcasses en sont exclues, et se trouvent soit à la périphérie de cette zone (n = 11), et dans d'autres secteurs (n = 7) plus ou moins éloignés. Cette dualité entre les types de dépôts dont il est possible, si l'on tient compte de l'incertitude qui subsiste quant à l'état réel des corps déposés (frais ou déjà en voie de décomposition), qu'elle ait été plus franche entre zone centrale et périphérie, rejoint une autre observation relative au fait qu'il a été observé une incompatibilité entre les dépôts de squelettes et les amas culinaires dans cette zone centrale (Méniel 2014 : 186). Rappelons que c'est là où les fosses atteignaient encore lors de la fouille une nappe phréatique perchée, et les squelettes de chevaux s'y trouvent de manière préférentielle. Cela s'intègre à un schéma global (fig. 17) qui résume la relation qu'il est possible d'établir entre les différents types de dépôt (amas d'ossements, crânes, squelettes...) et leur localisation sur le site, ou plus exactement entre le centre de la zone A et la périphérie⁷. Ce schéma montre que la répartition spatiale des diverses formes de dépôt, qui correspondent à trois grandes catégories de pratiques, hippophagie, inhumation différée ou immédiate d'animaux non consommés, peut indiquer que les pratiques qui ont produit ces vestiges se déroulaient dans des espaces réservés, mais aussi qu'elles ont pu se succéder au cours de la fréquentation des lieux.

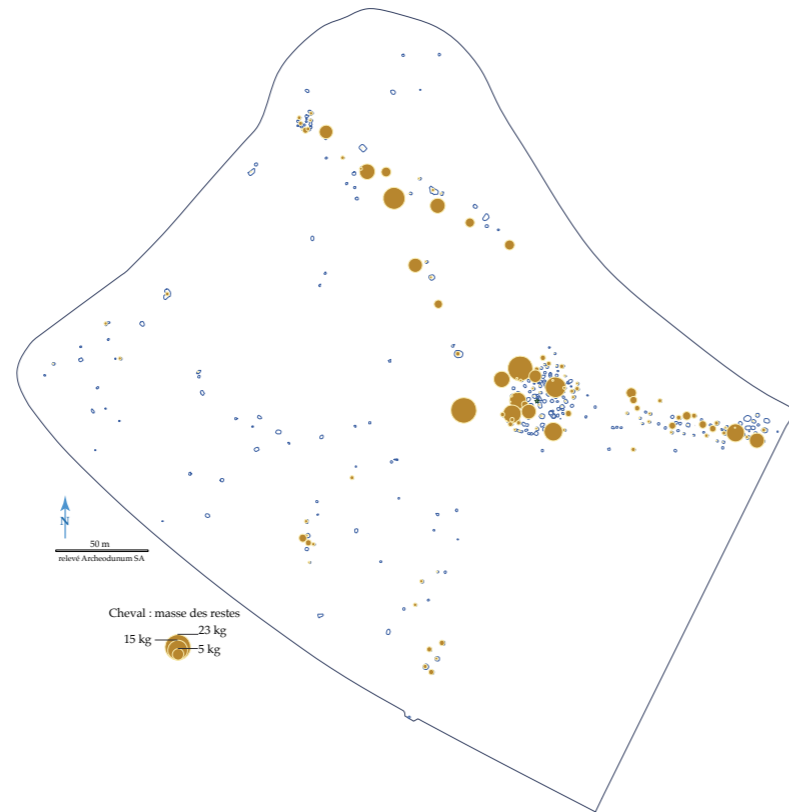


Fig. 15. Localisation de l'ensemble des restes de chevaux, par le biais de la masse totale des vestiges (DAO Méniel, plan Archeodunum).

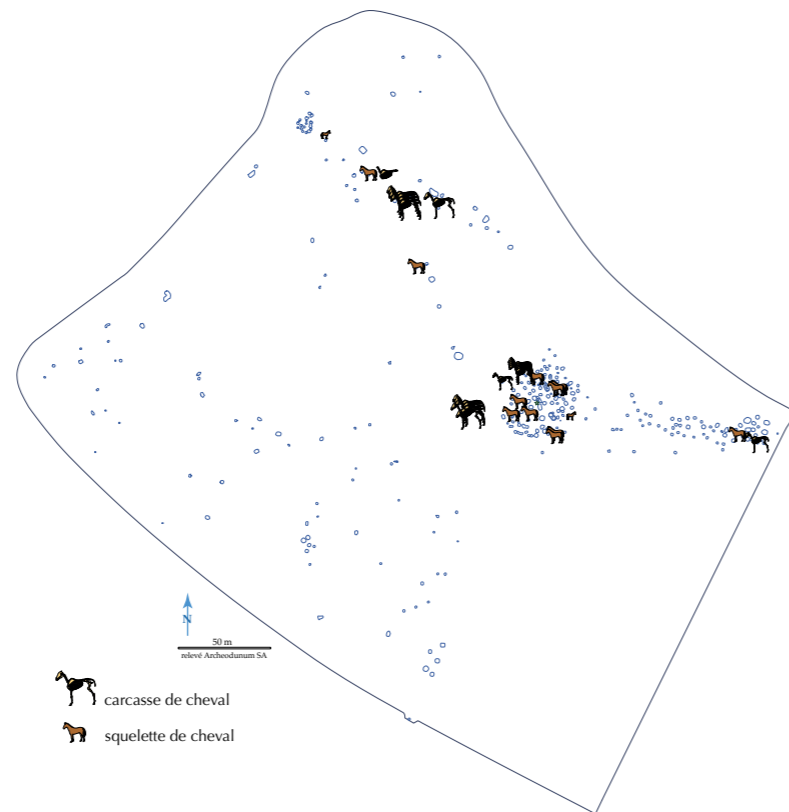


Fig. 16. Localisation des squelettes et des carcasses de chevaux (DAO Méniel, plan Archeodunum).

Interprétation

Pour le moment, les études de mobiliers céramiques et métalliques, les deux étant très abondants, sont en cours et l'interprétation du site reste en suspens. Ce qui est présenté ici ne concerne donc que les vestiges animaux, ce qui est évidemment réducteur et amené à évoluer lorsque l'ensemble des données sera disponible.

Les restes témoignant de l'hippophagie ne se distinguant en rien de ceux de la consommation des autres viandes, aussi la manducation de la viande équine paraît faire partie des usages de cette population, ce qui n'est pas une anomalie dans le domaine celtique, où cette pratique, si elle n'est pas générale, est parfois très bien intégrée à l'alimentation quotidienne, comme c'est le cas dans l'agglomération d'Acy-Romance (Méniel 1998), avec environ un tiers de la viande consommée. Par contre cette viande n'est jamais consommée dans les banquets, qu'ils aient eu lieu dans des sanctuaires ou à l'occasion de funérailles. La coexistence, sur un même lieu, des deux formes de pratiques que sont l'hippophagie et l'inhumation de chevaux non consommés, est un trait remarquable. Mais une vision dynamique, basée sur la relation établie entre les types de dépôt et leur position dans l'espace (fig. 17), pourrait permettre d'entrevoir la possibilité d'un passage de pratiques alimentaires qui intéressent un grand nombre de convives, plusieurs centaines de kilos de viande étant consommés à chaque occasion, à des gestes beaucoup moins festifs, contraints par les circonstances particulières, qui ont amené le décès d'animaux. On peut imaginer, au regard d'un certain nombre de caractéristiques du site, sa nature de place forte naturelle, la brièveté de sa fréquentation, la densité de l'occupation, sans trace d'habitat pérenne, l'absence d'armes (...), que, plutôt qu'un sanctuaire qui n'a aucun point commun avec tous ceux que l'on connaît à ce jour⁸, on a affaire à un type de site oublié par l'archéologie, le bivouac de populations en migration. En effet l'histoire nous relate l'ampleur de ces mouvements, avec des effectifs de plusieurs dizaines de milliers d'individus, et la chronologie du site permet d'évoquer le passage des Cimbres et des Teutons (Luginbühl 2014), avec ce que cela suppose de contraintes en lieu de bivouac, d'approvisionnement en eau, en nourriture et en fourrage, mais aussi en exactions, pillages et diverses atrocités qui ont pu conduire à des réactions, comme un siège ; la mortalité du bétail et la nécessité de gérer des cadavres y trouveraient leur place... Mais d'autres pistes interprétatives, dont celles qui relèvent des pratiques rituelles, sont envisageables et pas forcément exclusives, mais, comme nous l'avons déjà dit, il faut attendre l'aboutissement des analyses en cours pour pouvoir progresser dans cette voie.

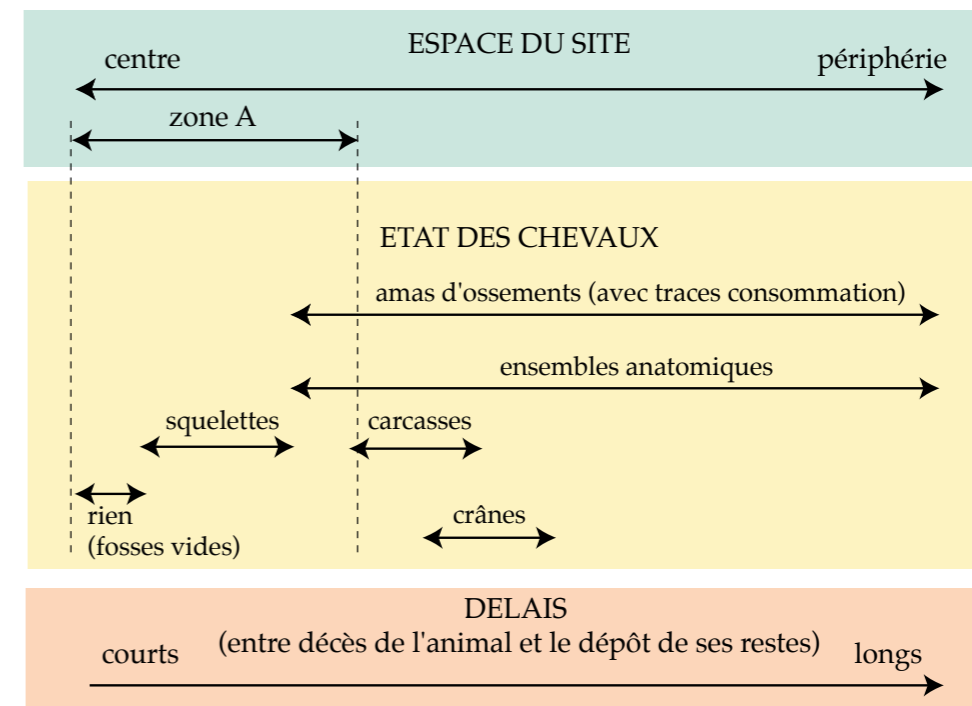


Fig. 17. Position schématique des diverses catégories de dépôts d'ossements sur le site, entre le centre de la zone A et la périphérie (DAO Méniel).

⁷ Cette approche a été réalisée en utilisant la distance de chacune des fosses à un trou de poteau (n° 33) qui se trouve au centre de la zone A (Méniel 2014 : 168-176).

⁸ Ce qui en archéologie ne constitue évidemment pas un argument : en 1970, avant la découverte de Gournay-sur-Aronde (Brunaux *et al.* 1985), on ignorait tout des sanctuaires gaulois, par exemple...

Bibliographie

BRUNAU Jean-Louis, MÉNIEL Patrice, POPLIN François, 1985, *Gournay I : les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*. Amiens, Revue Archéologique de Picardie, numéro spécial.

BRUNETTI Caroline, KAENEL Gilbert et Méniel Patrice (dir.), 2014, *Les Helvètes au Mormont*, Archéothéma, hors série 7.

BRUNETTI Caroline (dir.), MÉNIEL Patrice et NITU Claudia, 2019, *Les structures du site du Mormont (Eclépens et La Sarraz, Canton de Vaud), fouilles 2006-2011, description des structures*, Lausanne, Cahiers d'Archéologie Romande, 177 (Mormont 1).

CHAIX Louis et MÉNIEL Patrice, 2001, *Archéozoologie : Les animaux et l'archéologie*, Paris, Errance.

GAENG Catherine (dir.), 2014, *Hommage à Jeannot Metzler*, Metz, Luxembourg et Sarrebruck, Archaeologia Mosellana, 9.

LUGINBÜHL Thierry, 2014, « La migration des Cimbres et des Teutons : une histoire sans archéologie ? » dans GAENG, 2014, p. 343-360.

MÉNIEL Patrice, 2017, *Les restes animaux du site du Mormont (Eclépens et La Sarraz, canton de Vaud, vers 100 avant J.-C.), les fouilles de 2012 à 2016*, Rapport inédit en ligne (<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01784114v1>).

MÉNIEL Patrice, 2014, *Les restes animaux du site du Mormont (Eclépens et La Sarraz, Canton de Vaud, vers 100 avant J.-C.)*, Lausanne, Cahiers d'Archéologie Romande, 150 (Mormont 2).

MÉNIEL Patrice, 2008, *Manuel d'archéozoologie funéraire et sacrificielle (Âge du Fer)*, Gollion, Infolio.

MÉNIEL Patrice, 1998, *Les animaux et l'histoire d'un village gaulois*. Reims, Mémoire de la Société Archéologique Champenoise (Le site protohistorique d'Acy-Romance, Ardennes, 3).

La question de l'hippophagie en Gaule à l'âge du Fer

CHARLOTTE VAN EETVELDE¹

Abstract : *During the Iron Age, the horse is considered a messenger of the gods, or a symbol or emblem of them, if not their personification. The animal has a special link with the "invisible world". The horse though could meet a violent death, in certain places, or in certain circumstances. The animal's status, and the taboo over the consumption of its flesh, did not keep it out of the kitchen. In what context and why was the taboo broken? Through several examples, combining archeology and mythology, we would like to propose a few trains of thought about hippophagy, at least in the Celtic world.*

Introduction

Le cheval est depuis toujours proche de l'Homme et a acquis, au cours des siècles, une Histoire et un statut qui le placent à part dans la sphère animale, élevé au rang de noble et qualifié d'ami fidèle à l'instar du chien. Cette relation, que nous pouvons presque qualifier d'intime, est le fruit d'une longue complicité établie avec de la patience et du respect au cours du temps.

Manger du cheval est un tabou bien ancré dans notre culture et semble remonter à la nuit des temps. En effet, aujourd'hui il est difficile de consommer un steak de cheval, sans que l'image du compagnon docile monté par des enfants le week-end ou du joyeux Jolly Jumper de la bande dessinée *Lucky Luck* nous trotte en tête. Mais il n'en a pas toujours été ainsi.

À travers quelques découvertes archéologiques, puis par quelques extraits de sources antiques et médiévales, nous essayerons de comprendre comment le cheval, d'abord la proie, s'est progressivement éloigné de nos habitudes alimentaires et pourquoi, aujourd'hui encore, il nous est difficile de le consommer.

Manger pour survivre et exploiter pour vivre : coup d'œil sur le statut du cheval et les origines de sa consommation

Penchons-nous sur les origines de la relation Homme-cheval pour comprendre le tabou de l'hippophagie.

Au Paléolithique, le cheval est une proie au même titre que le renne ou le bison. Peu agressif et se déplaçant en petits groupes d'une vingtaine d'individus, le cheval constitue une réserve de nourriture de 150 kg de viande environ et de matières premières non négligeable et de qualité (crin, os, tendons, graisse, peau). De plus, le cheval, n'est pas un animal parcourant de grandes distances comme le renne ou le bison, qui sont des animaux migrateurs, faisant de lui une proie disponible toute l'année.

Ses restes se retrouvent fréquemment dans les gisements préhistoriques (entre 20% et 30% des restes fauniques, loin devant l'aurochs, le bison et les cervidés). Certains sites, comme le Cros-du-Charnier, au pied de la roche de Solutré (Bourgogne, France) ne comportent que des ossements de chevaux, soit près de 100 000 au total pour ce dernier site (Lima 2013 : 30).

En ayant connaissance des périodes climatiques glaciaires, du comportement docile du cheval et du nombre de ses restes présents sur les sites, il n'est pas impossible d'imaginer que l'homme ait pu se constituer une réserve de nourriture suffisante en prévision des hivers rudes, en gardant captifs dans des enclos certains des chevaux (et/ou des rennes) capturés vivants lors des sorties de chasse (Anthony 1991 : 273). Le cheval devint alors une réserve de nourriture intéressante à maîtriser sur le long terme (Lignereux 2001 : 11). Mais aucune preuve archéologique ne vient appuyer cette hypothèse si ce ne sont des représentations magdaléniennes, comme les gravures sur pierre de la Marche (Poitou-Charentes, France) ou les sculptures sur bois de renne du Mas d'Azil (Ariège, France) mettant en scène des chevaux présentant ce qui semble être des licols (Lignereux 2001 : 7).

Outre la chasse, le cheval est largement représenté dans l'art préhistorique. Sur 154 sites ornés du Paléolithique supérieur (- 35 000 à - 10 000) en France et en Espagne, le cheval est présent sur les parois avec une fréquence de 27,6%, devant le bison à 20,6% et le bouquetin à 9,9% et est, de plus, souvent placé en tête de file d'animaux

¹ Archéologue, Service Public de Wallonie – Agence wallonne du Patrimoine (SPW-AWaP) et à la Société Belge d'Étude Celtique (SBEC). ch.vaneetvelde@hotmail.com

(Lima 2013 : 27-28). Il est aussi l'animal qui possède le registre comportemental le plus riche en comparaison avec les autres animaux qu'il côtoie sur les parois : cheval qui hennit, qui rue, femelle en chaleur, poulain, étalon, ses différentes allures, solitaire ou en groupe, etc.

Pourquoi un tel engouement pour ce quadrupède ? L'Homme a conquis son environnement pour une raison évidente : sa survie. De nature curieuse, nos ancêtres ont pu constater très rapidement que le cheval possédait d'autres qualités que le seul aspect « réserve de nourriture ». Remarqué alors pour son endurance, sa robustesse et sa docilité, le cheval devint progressivement un animal de monte et de traction, fournissant là une force de travail significative, surtout lorsqu'on aborde les âges des Métaux. En effet, le développement de l'économie du bronze, en plus des autres marchandises déjà bien en circulation à cette époque, s'accompagne du développement d'un réseau routier parcourant l'Europe entière. Le cheval y trouverait sa place, notamment avec l'utilisation récurrente du char, comme animal de traction aux côtés du bœuf (Lignereux 2001 : 13) mais avec les avantages que ce dernier n'a pas, à savoir la vitesse associée à l'endurance et à la robustesse.

Soulignons également qu'aux âges des Métaux, dans un contexte guerrier omniprésent, le cheval devient un atout politique, économique et social majeur. Utilisé sur les champs de bataille, dressé pour obéir à son seul maître, le cheval est un atout stratégique, une arme puissante que les Gaulois semblent maîtriser avec *maestria* face à leurs ennemis. Au second âge du Fer, la cavalerie gauloise est réputée, c'est une unité de choc entretenue par l'aristocratie qui la gouvernait et une image de prestige pour les cités qui l'employaient. César, dans *La Guerre des Gaules*, en expliquera même son fonctionnement et certaines de ses manœuvres, révélant les caractéristiques de ce qui fut la fierté d'un peuple, l'admiration et la crainte d'un autre.

« Ils n'utilisent même pas ces chevaux étrangers qui plaisent tant en Gaule, et qu'on y paie si cher; mais à force d'exercer chaque jour ceux de leur pays, qui sont petits et mal faits, ils les rendent très endurants. Dans les combats de cavalerie, il leur arrive souvent de sauter à bas de leurs chevaux et de se battre à pied : ils ont dressé leurs chevaux à rester en place, et ils les rejoignent vite, si besoin est ; rien, à leur idée, n'est plus honteux et ne prouve plus de mollesse que de faire usage de selles. » César, *Guerre des Gaules/IV* : chap. II

Cette cavalerie si bien développée est le fruit d'un travail long et minutieux, d'une longue complicité établie entre le cavalier et sa monture. Elle est également un coût pour les cités qui la recrutaient. Par ces facteurs, la cavalerie, engagée sur de nombreux fronts pendant la conquête romaine, ne pouvait alors plus renouveler ses effectifs et ainsi maintenir son efficacité durant les conflits. César le laissera sous-entendre : l'affaiblissement de ces unités d'élite sera une des causes de la défaite des cités gauloises (Kruta 2010 : 110).

Il nous semble alors évident qu'une sélection des animaux était effectuée en vue de fournir à l'armée gauloise une cavalerie de qualité et fiable. L'entraînement et la rigueur semblent être les maîtres-mots de cette section spéciale. Cela implique un exercice quotidien liant le cavalier et l'animal « à la vie, à la mort », débouchant sur un statut particulier accordé à l'équidé.

Le cheval n'est donc plus un gibier chassé pour sa consommation et son exploitation mais bien un animal domestiqué pour ses diverses qualités au travail et à la guerre, l'apanage des élites. Mais il n'en est pas moins éloigné de l'assiette lors de certaines occasions et/ou pendant certaines périodes.

À l'âge du Fer : quelques preuves archéologiques

Le cheval gaulois possède une taille similaire à celle des grands poneys actuels, avec une hauteur moyenne au garrot comprise entre 125 et 130 cm. La constitution du cheval gaulois fournit des similitudes avec un cheval éteint aujourd'hui mais dont des troupeaux ont pu être reconstitués dans certaines réserves d'Europe (Pologne, France et Belgique), avec des sujets hybrides et une sélection rigoureuse, à savoir le Tarpan. Ce dernier est un petit cheval sauvage originaire des steppes ukrainiennes et russes qui a survécu sous sa forme primitive jusqu'au XIX^e siècle. Mais le peuplement de son habitat et une chasse excessive entraînèrent son déclin. Il fut accusé de détruire les récoltes et de saillir les juments domestiques, ce qui entraîna une surchasse autorisée. Le dernier Tarpan sauvage serait mort en 1880 à Askaniya Nova, en Crimée du Nord (Hurt 2007 : 116).

D'un point de vue purement archéologique, si nous voulons prouver l'hippophagie par les traces laissées sur les

ossements animaux, lors de la découpe par exemple, nous faisons face à quelques problématiques. Celles-ci sont en grande majorité causées par la mauvaise conservation de certains ossements qui peuvent disparaître plus vite que d'autres sur un même squelette mais aussi par la sélection anthropique d'une partie de la carcasse, de morceaux emportés par des charognards au moment du dépôt, de la façon dont la carcasse a été traitée, etc.

Le cheval étant exceptionnellement consommé, aborder la question de l'hippophagie chez les Celtes, c'est se poser certaines questions telles que : quel cheval, pour qui, et lors de quel événement ? Dans ce contexte, il est parfois difficile pour l'archéozoologue de faire la différence entre un individu mâle et femelle car en dehors des canines bien développées chez les mâles (les vieilles juments peuvent aussi en être pourvues) ou d'une section de pubis plus aplatie pour les femelles et plus massive chez les mâles, il n'y a guère de grandes différences morphologiques entre les animaux des deux sexes (Ménier 2008 : 30). De même, la détermination de la fonction de l'animal durant sa vie peut aussi être complexe car le cheval civil, militaire, de selle ou de trait possède la même morphologie (Hurt 2007 : 111). Seules les pathologies relatives au travail effectué durant la vie de l'animal peuvent nous donner des indices quant à sa fonction au sein de la société comme une déformation des pieds, de la colonne vertébrale ou des épaules.

Répondre à la question du genre et de la fonction de l'animal pourrait aider à la compréhension de la sélection des animaux au moment de leur abattage et du statut que ces derniers possédaient de leur vivant. Était-ce des bêtes réformées, malades, blessées ou consciemment sélectionnées ? Le cheval étant une viande de consommation exceptionnelle, d'autres paramètres, en plus du genre et de la fonction, peuvent entrer en jeu comme la couleur de la robe ou des yeux, une particularité physique, l'appartenance à un cheptel, une race ou encore un pedigree. Autant de données que nous ne possédons pas.

La découpe du cheval à des fins alimentaires est bien attestée en Gaule Belgique, et ce dès la fin du premier âge du Fer, par la présence, dans les dépotoirs domestiques, d'ossements isolés, fragmentés et découpés (Ménier 1994 : 67).

Tout au long du deuxième âge du Fer, l'hippophagie ira décroissante jusqu'à sa quasi-disparition sous la conquête, avec quelques sites d'exception. Une résurgence est à noter pendant les invasions germaniques au Bas-Empire en Gaule. Quand nous analysons la répartition des restes de consommation du cheval (Ménier 2001), nous remarquons une forte concentration de ces vestiges culinaires dans le nord-ouest de la Gaule. Cette région, proche du Royaume-Uni, a peut-être subi l'influence des pratiques hippophagiques attestées sur l'île lors d'événements particuliers et connus grâce aux écrits du moine gallois Giraud de Cambri († 1220) qui décrit dans le chapitre de la *Topographia Hibernica*, une sorte de rite d'accession au trône d'Ulster impliquant la consommation de cheval (voir *infra*).

Les habitats

L'hippophagie est attestée sur de nombreux sites d'habitat du deuxième âge du Fer en Gaule Belgique (du V^e au I^{er} siècle) (Ménier 1994 : 56). Pour le nord de la France, 95% des restes osseux découverts sur les sites d'habitat sont ceux de grands mammifères domestiques. Parmi ces restes, le chien et le cheval sont les moins fréquents. De manière générale, le cheval se retrouve avec une fréquence comprise entre 3% et 10% de la totalité des restes déterminés dans les fossés et inférieure à 5% dans les fosses (Ménier 1996 : 311). Les restes osseux retrouvés sur les sites d'habitat comportent parfois des traces de découpes, laissant imaginer que le cheval pouvait être consommé et donc considéré comme une bête de boucherie.

C'est le cas du site de Tagnon (Ardennes, France) où des restes de chevaux découpés et fragmentés sont présents dans la plupart des silos et des fosses. Avec une fréquence de 7% de moyenne, les restes déterminés atteignent 20% dans 2 ensembles où les os sont peu fragmentés et plus ou moins carbonisés. La présence de l'équidé sous forme de quelques os rares mais découpés pourrait refléter une consommation exceptionnelle et limitée dans le temps (Arbogast 2002 : 52). Ménier nous dit toutefois que les marques laissées sur les os ne sont pas toutes les vestiges de techniques bouchères visant à la découpe de morceaux de viande. L'animal a simplement pu être entaillé en vue de prélever de l'os, des tendons ou de la peau sans pour autant en consommer sa chair mais laissant néanmoins des marques nous induisant en erreur (Ménier 1990 : 103). Sur les sites d'habitat, les chevaux inhumés sont probablement morts de vieillesse et déposés dans des fosses.

Les sites d'habitat, fermes et petits villages, ne comportent pas tous le même pourcentage de restes équin. Une différenciation peut être effectuée entre les sites producteurs ou sites d'élevage, et les sites dits « consommateurs ». Ces places font alors partie d'un réseau d'échanges et de commerce qui peut être mis en relation avec la céramique, marqueur d'échanges par excellence (Pigière 2014). Les sites producteurs sont en partie caractérisés par la présence de restes de juvéniles, proportionnels aux restes adultes. En effet, la présence de poulains est un indicateur d'élevage de chevaux au même titre que les veaux pour les élevages de bovidés. Cela pourrait être le cas de la ferme de Creil (Oise, France) où la moitié des effectifs d'équidés est composée de poulains de moins de deux ans (Van Eetvelde 2015 : 21).

À l'inverse, les sites dits consommateurs seront marqués par l'absence de ces restes de jeunes. C'est le cas du site de Beauvais dans l'Oise, en France, pour lequel aucun reste de poulain n'y a été découvert alors que des ossements de veaux et de porcelets y sont présents. Les restes équins sont de 4% pour ce site, ce qui est une proportion habituelle pour un village, et similaire à d'autres comme Épiais-Rhus (Val-d'Oise, France).

Notons qu'au sein des habitats et des sites dits producteurs, la pratique de l'élevage à grande échelle aurait pu contribuer à la consommation ordinaire d'animaux impropres ou non valorisés par l'élevage (Bourgeois et Dierkens 2017 : 399).

D'autres découvertes au sein des habitats se distinguent des pratiques bouchères et des dépôts d'animaux d'élevage. C'est le cas de la ferme gauloise de Chambly (Oise, France) où un amas de vertèbres tranchées de cheval a été découvert dans un des fossés du site mais dont le mode de découpe n'a rien en commun avec les techniques bouchères des dépotoirs domestiques (Méniel 1996 : 311). Les sites d'habitat, villages et fermes, sont intéressants à étudier dans la mesure où ils sont représentatifs d'un groupe d'individus et de leur mode de vie quotidien, chaque site ayant sa fonction et ses particularités, au sein d'un système économique et social. L'analyse de la répartition des vestiges indique une localisation des zones d'activités artisanales, de l'habitat proprement dit et/ou d'élevage ainsi que des « anomalies » comme des inhumations particulières et/ou des cas isolés comme l'enfouissement d'animaux particuliers au sein du cheptel. Toutes ces données doivent être étudiées dans leur ensemble, c'est-à-dire en tenant compte également de la position des structures (enclos, foyers, puits, greniers, fortifications, habitat, fosses, fossés) et du matériel associé (céramique, métallique). Les données livrées ici sont issues d'études globales qui tiennent compte de ces paramètres et pourraient encore évoluer si d'autres analyses et découvertes sont effectuées.

Les nécropoles

En ce qui concerne les nécropoles, le cheval est rarement présent dans les sépultures, à l'exception de quelques rares magnifiques exemples comme la tombe à char de Soissons (Aisnes, France) datée de la fin de La Tène, dans laquelle deux chevaux de 1,10 m au garrot ont été découverts. Ou encore, plus récemment, les deux chevaux inhumés avec leur propriétaire et leur char à Warcq (Ardenne France) découvert en 2014 lors de l'aménagement de l'autoroute A304, entre Charleville-Mézières et Rocroi.

Le cheval, indirectement ou directement présent, peut être interprété comme une façon pour le défunt de se placer dans la sphère de l'élite, le cheval étant considéré comme un animal de prestige. La découverte de quelques restes épars dans les tombes (inhumations ou crémations), peut traduire la volonté de la communauté d'assurer la présence symbolique de l'animal lors des rites funéraires eux-mêmes. C'est vers le V^e et IV^e siècles avant notre ère que les dépôts associant plus ou moins étroitement des chevaux et des défunts sont réalisés un peu partout en Gaule. Le cheval est dans ces cas-ci une offrande non alimentaire dont certaines parties de sa carcasse ont pu être exposées pendant un moment. La question du sacrifice peut alors être abordée avec, pourquoi pas, une consommation de viande équine en dehors de la nécropole. La question est ici ouverte.

Les sanctuaires

« Il n'y a pas de religion sans animal. Je veux dire par là qu'il ne se trouve pas de religion qui ne fasse appel à l'animal, mais cela veut dire aussi que l'animal fait partie du phénomène religieux. De sorte que s'intéresser aux relations de l'homme et de l'animal en négligeant ce phénomène serait comme disséquer un corps sans tête. Il y a entre animal et religieux un lien organique qu'il s'agit de mettre en évidence. » (Poplin 1989 : 13)

Les sanctuaires forment la troisième catégorie de source matérielle qui peut éventuellement nous renseigner sur la consommation de cheval.

Le sanctuaire est un lieu charnière entre les dieux et les hommes. Et comme pour d'autres civilisations et cultures, le lien qui unit les mortels et les immortels est, entre autres, le sacrifice de la chair et le partage de celle-ci. Les restes animaux des sanctuaires contrastent fortement avec la monotonie des restes des habitats, répondant ainsi à la diversité des pratiques (Reddé, *et al.* 2011 : 629). Dans ce cadre, deux types de sacrifice ont pu être mis en évidence avec d'une part ceux qui sont suivis d'une consommation de viande et de l'autre, ceux à la suite desquels les animaux ne sont pas consommés (Méniel 2012 : 11).

À Acy-Romance (Ardenne, France), le cheval y est consommé en quantité non négligeable avec plus d'un quart des ensembles osseux, soit 27,4%. L'âge d'abattage des animaux est de sept ans et reste constant durant toute l'occupation du site, contrairement aux bœufs et aux porcs pour lesquels l'âge d'abattage reculera au cours du temps (Méniel 2010 : 61), ce qui témoigne de changements dans l'économie de l'élevage.

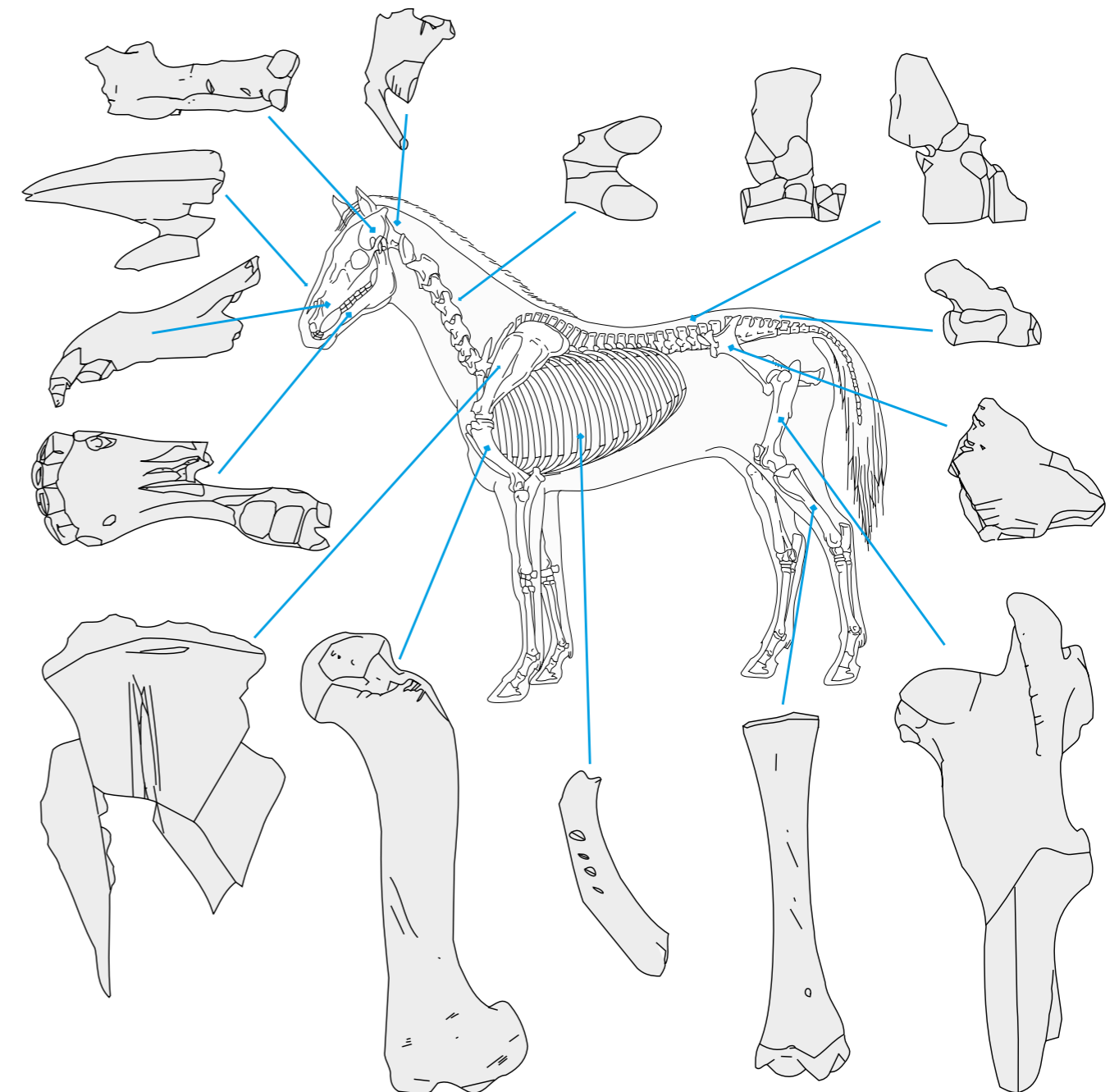


Fig. 1. Relevé schématique des traces de découpe sur les os de chevaux de l'agglomération gauloise d'Acy-Romance (Ardenne, France) au II^e et I^{er} siècle avant notre ère. Dessin de P. Méniel (Méniel 1998 : 176).

Le sanctuaire d'Estrées-Saint-Denis (Oise, France) comprend également une quantité importante de vestiges osseux de chevaux. Mais le matériel de La Tène finale, 5385 restes au total et répartis dans 88 structures, a été conservé dans des conditions peu favorables et seule la moitié a pu être étudiée (Méniel 2002 : 253). Certaines structures se distinguent des autres par la quantité impressionnante d'ossements équin. C'est le cas de la n° 161 qui en contient 86% tandis que la majorité des fosses n'en contient que 3%. Les restes appartiennent essentiellement à des individus adultes avec une moyenne d'âge d'abattage estimée entre 7 et 8 ans sur base des incisives. Tous les os du squelette équin (et canin) sont représentés, ce qui n'est pas le cas pour les autres animaux présents sur le site. Mais aucun des ossements d'équidé ne présente de trace de découpe ni d'action due au feu mais bien des traces de morsures laissées par des chiens laissant suggérer une exposition temporaire à l'air libre. Il s'agit toutefois d'une forme de consommation même si elle n'est pas humaine.

Le site de Ribemont-sur-Ancre (Somme, France) est un sanctuaire remarquable dans la mesure où des os longs humains sont étroitement liés à ceux de chevaux. Ces ossements sont en effet disposés alternativement dans un sens perpendiculaire puis longitudinal afin de monter quatre murets de 1,70 m de haut, formant ainsi une sorte de caisson dont le centre a été creusé sur une profondeur d'environ 1 m. Les traces de découpe sur les os montrent bien que le cheval était consommé sur le site. Les quatre crânes de chevaux retrouvés sur le site de Gournay-sur-Aronde (Oise, France) ont été l'objet d'une exposition sur les palissades du porche d'entrée du sanctuaire, à l'instar des crânes humains et des armes offensives. Le restant de leur squelette n'a pas été retrouvé. La question de leur consommation reste donc en suspens. Mais étant donné que les ossements de chiens présentent des traces de découpe et que ces animaux sont étroitement liés, nous nous permettons de supposer une consommation éventuelle.

Malgré une délimitation nette entre les deux mondes, le sanctuaire n'est pas refermé sur lui-même. Il s'ouvre sur le profane et cet échange se marque dans les vestiges osseux par l'absence d'une partie du squelette ou par l'absence systématique de certains os. Mais ces lacunes ne sont pas toujours faciles à mettre en évidence ni à interpréter car des variantes par sites et/ou par époque peuvent exister. Pour exemple : les pieds de porc sont tantôt considérés comme des mets populaires durant l'Antiquité, tantôt comme des mets mondains au moyen-âge.

Au deuxième âge du Fer, les sanctuaires sont des lieux de rassemblements mais aussi des lieux de sacrifices de grande ampleur. Ces sacrifices ne se font pas n'importe comment par n'importe qui. Ces lieux deviennent des lieux de découpe où les techniques diffèrent des techniques bouchères domestiques. Nous sommes en présence ici d'une autre relation établie entre l'homme et l'animal. Les sanctuaires peuvent également être le théâtre de commémorations (d'une bataille ou de tout autre événement particulier) où des édifices dédiés à des divinités et/ou des ancêtres (fondateurs ou pas) peuvent être érigés. Ces lieux renvoient au pouvoir, à la volonté de laisser une marque physique et émotionnelle. Les chevaux retrouvés dans ce contexte peuvent avoir été sacrifiés comme on tuerait un homme sur le champ de bataille. Le cheval étant dans ce cas-ci le prolongement et la force du guerrier. Mais les équidés peuvent avoir également été ramenés, morts, d'un conflit. Dans ce dernier cas, ils entreraient dans le schéma d'une victoire et seraient morts au nom des valeurs qu'ils représentent.

Les interdits et les mythes : indices littéraires

Le tabou (ou l'interdiction religieuse) est appelé *geis(s)* en vieil irlandais et les animaux tiennent une place d'importance dans ces interdits. Néanmoins, certaines circonstances culturelles permettent la transgression de ces interdits. Cette violation devient alors cérémonielle. Il est à noter que le tabou alimentaire est en général un tabou collectif qui concerne un groupe d'hommes et de femmes. Par exemple, Dion Cassius nous raconte que les Calédoniens ne pouvaient pas consommer de poisson. Pausanias, lui, nous explique que les Galates ne mangeaient pas de sanglier car ce dernier est considéré comme le symbole national en Gaule. Les rois irlandais, eux, sont tenus par la *geis* de ne pas consommer de viande de cheval ni de participer à des courses de chevaux (Nikolai Boekhoorn 2008 : 105).

Le cheval apparaît régulièrement dans les mythes et les légendes du monde indo-européen, comme acteur secondaire ou de premier plan. De la relation qu'entretiennent l'Homme et le cheval est née une hiérarchie entre l'Homme et le cheval d'une part, mais aussi entre ce couple et les autres espèces (Arbogast, *et al.* 2002 : 6).

Si nous avons une trace de ces légendes aujourd'hui, c'est grâce notamment aux écrits des moines irlandais. Pour ces derniers, il est important de noter que la christianisation de l'Irlande s'est faite tardivement, aux alentours du V^e siècle, et qu'à l'aube de ces changements, son état socio-politique était encore proche de celui des débuts laténiens sur le continent (Sterckx 2009 : 82). Mais même emprunt du christianisme, le matériel irlandais reste de loin celui qui révèle l'idéologie la plus pure des traditions préchrétiennes dont nous pouvons tenir compte.

Les animaux trouvent parfaitement leur place dans la hiérarchie divine. Cependant, il ne semble pas que les Celtes vénéraient les animaux pour ce qu'ils sont mais plutôt pour ce qu'ils représentaient, par association de figures et de signes, la nature et/ou le(s) pouvoir(s) de certaines divinités. Les animaux que nous retrouvons le plus fréquemment dans cette mythologie sont le cheval, le serpent, le sanglier (ou le porc), le loup (parfois le chien), une variété d'oiseaux (comme le corbeau, la corneille, le cygne, différents rapaces), l'ours, le taureau, le bélier et le cerf. Certains de ces animaux sont la personnification même du dieu (comme le cheval pour *Epona* ou le cerf pour *Cernunnos*), d'autres en sont le compagnon, le messager ou l'emblème, ou tout à la fois.

Dans ce contexte, des interdits alimentaires concernant certains de ces animaux voient le jour et nous sont relatés, et, parfois, persistent tardivement dans les coutumes. En effet, dans son ouvrage, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires* (1988), J. Markale relève que les moines irlandais et bretons semblent avoir maintenu ce qu'il appelle l'ancien droit celtique en l'intégrant dans la spiritualité chrétienne. Les *Pénitentiels* (VII^e siècle) des moines « celtes » en forment une compilation où souvenirs de l'époque druidique et emprunts des églises d'Orient et de l'Empire se mélangent.

Parmi ces récits, celui de l'intronisation du roi d'Ulster, au nord de l'Irlande, relaté par Giraud de Cambri dans la *Topographia Hibernica* (vers 1220) dont voici un extrait :

« Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Kenelcunnil [Tír Cenel], une peuplade chez qui le roi est créé selon un rite extrêmement barbare et abominable. Tout le peuple de ce territoire se réunit en un même point, puis on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui qui va être élevé au rang non de chef, mais d'animal sauvage, non de roi mais de hors-la-loi, commet alors un acte de bestialité aux yeux de tous, avec autant d'impudeur que de sottise, déclarant par cela même qu'il est, lui aussi, une bête. La jument est aussitôt tuée et découpée en morceaux qui sont cuits dans l'eau et, dans la même eau, un bain est préparé pour le roi. Pendant qu'il y est assis, des morceaux de viande lui sont présentés et il en mange lui-même, entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans lequel il se baigne, il puise et boit de tous côtés sans se servir d'un vase, ni de ses mains, mais seulement avec la bouche. Quand tout cela est accompli, conformément au rite mais non à la morale, sa royauté et sa souveraineté sont établies. » (Gricourt et Hollard 2002 : 143).



Fig. 2. « Intronisation du roi d'Ulster » selon une illustration de la *Topographia Hibernica*, par Giraud de Cambri vers 1200 de notre ère.

Ce rite possède un symbolisme très fort. Certains pourraient y voir le roi, représentant de la vie, ensemercer la terre mère nourricière, ici personnifiée par la jument blanche, pour nourrir le royaume. Par ce rite, le roi ainsi intronisé, entame un nouveau règne de prospérité.

Dans la vieille poésie irlandaise, le roi est très souvent comparé à un étalon. Nous pensons notamment à l'histoire du roi March' aux oreilles de cheval et nous citerons :

« Dès aujourd'hui, Ô étalon à grandes oreilles, tu abandonneras ton épouse, ton héritage, ta terre, ta couronne ... » (Meyer 1903 : 47). Et la souveraineté du Leinster est liée à la consommation de viande de cheval (Sterckx 2009 : 236).

À travers les mythes celtiques qui nous ont été transmis, on remarque très rapidement que le cheval est omniprésent et influence, parfois, le déroulement de l'histoire qui nous est contée. Intimement lié à la royauté et au pouvoir, il est le reflet de la puissance de son propriétaire. Il nous semble dès lors évident que sa consommation devait se

dérouler dans un cadre déterminé par des codes qui nous échappent et, ce, lorsqu'elle était autorisée. Les textes nous permettent d'entrevoir ces codes, malgré les lacunes et les influences qu'ils ont subies.

L'hippophagie, une pratique qui disparaît

Au moyen-âge, il n'existe pas de réel interdit alimentaire qui s'appliquerait à l'hippophagie dans l'Église occidentale bien que, fort logiquement, celle-ci condamne la consommation consciente de viandes d'animaux immolés aux dieux païens ou lors de sacrifices païens (Bourgeois et Dierkens 2017 : 390). Le cheval, et d'autres animaux, se retrouvent alors sur la liste des animaux dont la consommation est à éviter, mais pas interdite. C'est ce que montrent les pénitentiels du haut moyen-âge qui précisent que ne ce n'est pas l'usage. Les rares exceptions se retrouvent dans certains pénitentiels irlandais, *Canones Hibernenses*, du début du VII^e siècle, qui interdisent et condamnent la consommation de viande de cheval avec une extrême vigueur (Bourgeois et Dierkens 2017 : 390). Le tabou de cette viande serait plutôt de l'ordre de l'habitude sociale ou de convenance mais pas de paganisme.

En effet, le cheval du moyen-âge est « le véritable prolongement animal du chevalier, sa monture apparaît comme une des multiples composantes de son identité sociale, au même titre que son corps, son nom, sa parenté, ses biens, en réalité un autre lui-même. » (Hablott 2017 : 114). La fusion entre l'homme et l'animal atteint son apogée et un statut élitaire avec l'apparition de la cavalerie lourde. Nous parlons ici de certaines classes d'équidés qui obtiennent un statut d'exception (Bourgeois et Dierkens 2017 : 396), liées de manière privilégiée avec le cavalier à la suite d'un long dressage. Manger du cheval reviendrait à de l'anthropophagie !

Dans les scènes de sièges et les chansons de gestes, il est bien rare qu'on se nourrisse des destriers. Ainsi, la chanson *Renaut de Montauban* ou les *Quatre fils Aymon*, de la fin du XIII^e siècle, illustre bien ce propos : Renaut est assiégé dans son château de Montauban par le roi Charles mais malgré la famine et les suppliques de ses gens, il ne cède pas au sacrifice de son fidèle Bayard, dernier cheval encore en vie.

Dans les textes médiévaux, la pratique de l'hippophagie est totalement absente, pour les raisons évoquées plus haut. Mais il est à supposer que manger son destrier a probablement dû être un acte de nécessité lors de famines ou de sièges.

Dans le monde byzantin, la pratique de l'hippophagie est vigoureusement condamnée comme en témoigne un extrait de correspondance entre Grégoire III et Boniface, vers 732. « Entre autres, tu nous fais savoir que certains (Germaines) mangent du cheval sauvage et que la plupart d'entre eux mangent aussi du cheval domestique. Ne permets pas que cela se fasse, très saint frère, mais empêche-le, avec l'aide du Christ, par tous les moyens possibles et impose-leur une pénitence appropriée ; c'est impur et exécration. »

En France, il faut attendre 1866 pour que la consommation de viande de cheval soit légalisée bien qu'encore associée à la classe ouvrière, aux ordures, à la charogne et aux quartiers insalubres des équarrisseurs de Montfaucon ainsi qu'aux maisons de prostitution qui y pullulent. Les hygiénistes qui prônent l'hippophagie destinent cette viande riche et bon marché à une classe laborieuse et non à l'élite (Bourgeois et Dierkens 2017 : 399). Pour que cette pratique soit légalisée, il faut vaincre des motifs commerciaux (la viande de cheval, moins chère se vendrait en rue ou dans des arrières maisons et ferait concurrence aux bouchers traditionnels) et moraux (Leteux 2005 : 148).

Aujourd'hui, consommer de la viande de cheval reste une pratique peu courante et



Fig.3. Le quartier des équarrisseurs de Montfaucon, Parent du Duchâtelet 1827.

associée à un acte cruel. En effet, en Europe occidentale, la pratique de l'équitation en tant que loisir prend peu à peu de l'ampleur et touche toutes les classes de la population. L'équitation est aujourd'hui la quatrième discipline sportive la plus pratiquée en France, derrière le football, le tennis et le basketball².

De plus, le cheval n'est plus seulement une affaire d'hommes puisque le nombre de cavalières ne cesse d'augmenter. En 2017, la Fédération française d'équitation (FFE) rapporte que 8 cavaliers licenciés sur 10 sont des femmes et 60% d'entre elles sont des jeunes de moins de 15 ans³. Au-delà du loisir, les femmes cavalières s'impliquent également dans une profession qui pourrait s'apparenter au descendant de la cavalerie gauloise si réputée : la police montée. La pratique reste la même, il faut de la patience, du respect et de la confiance pour pouvoir exercer un tel métier. Le cheval arrive alors progressivement dans le top 3 des animaux domestiques les plus appréciés des Français (2017), derrière le chien et le chat⁴ et est devenu un compagnon du quotidien. Les enfants et les passionnés le montent le week-end, il est possible de le louer pour des randonnées équestres à thème, il participe à la magie des spectacles du cirque, il impose sa force sous les ordres de la police montée, il est le héros de films et de dessins animés, etc. Le cheval est alors animé d'une âme dévouée, d'une voix et de sentiments humains qui le rapprochent encore plus de l'Homme ! Le traumatisme de manger la chair d'un être proche est ici bien réel.

Conclusion

Au vu des découvertes archéologiques et des indices littéraires, la consommation de viande de cheval chez les Celtes semble être une pratique peu courante et peut être qualifiée d'exceptionnelle.

L'hippophagie aux âges des Métaux est à la fois limitée à certaines zones géographiques (nord-ouest et sud-est de la Gaule) et à des lieux (sanctuaires et sur certains sites d'habitat). Le cheval passe assez rapidement du statut de proie à celui d'animal de prestige et il semble se placer, avec le chien, au-dessus des autres espèces domestiquées par l'Homme. Présent aux champs, sur les routes ou à la guerre, le cheval accompagne l'homme dans toutes ses tâches. Il possède également une connotation sacrée qui perdure à travers les siècles et les récits légendaires jusqu'à aujourd'hui. Il est alors évident que sa consommation pouvait être proscrite ou contrôlée. Jusqu'à présent, les preuves archéologiques vont dans le sens d'un tabou bien ancré au sein des populations celtiques et cette prohibition perdurera à travers les âges jusqu'à aujourd'hui, pour des raisons qui ont évolué au cours de l'Histoire. Et malgré les utilisations diverses de l'équidé au cours du temps, le rapport que l'Homme entretient avec le cheval n'a pas changé puisque respect et confiance commandent toujours cette relation.

La question de l'hippophagie aux âges des Métaux chez les populations gauloises reste une problématique intéressante en archéologie car elle aborde des habitudes alimentaires d'un peuple qui n'a laissé que quelques indices matériels et des témoignages étrangers pour se faire connaître, mais c'est aussi une question complexe car elle touche de très près le sacré et l'immatériel.

Nous nous tournons alors vers les récits, parfois tardifs, qui nous offrent un tableau plutôt sanglant de l'hippophagie et, dans un contexte chrétien grandissant, nous nous devons de les appréhender avec prudence et recul afin d'y déceler le mythe originel.

Bibliographie

ANTHONY David W, 1991, « The domestication of the horse », dans MEADOW et UERPMANN, 1991, p. 250-277.

ARBOGAST Rose-Marie *et al.*, 2002, *Archéologie du cheval*, Paris, éditions Errance.

BOURGEOIS Luc et DIERKENS Alain 2017, « Manger son cheval ? Hippophagie et découpe des équidés dans les sources écrites médiévales des VIII^e-XIII^e siècles », dans LORANS, 2017, p. 389-413.

CATTELAINE P. et BOZET N. (dir.), 2007, *Sur la piste du cheval de la Préhistoire à l'Antiquité*, éditions du Cedarc, Treignes.

CAZANOVE O. et MÉNIEL P., 2012, *Étudier les lieux de cultes de Gaule romaine*, actes de la table ronde du 18-19 septembre 2009 à Dijon, Montagnac, édition Monique Mergoïl.

² Source : <https://equipedia.ifce.fr/economie-et-filiere/economie/chiffres-cles-de-la-filiere/les-chiffres-sur-les-activites-equestres.html>

³ Source : idem

⁴ Source : <https://fr.statista.com/statistiques/531916/animaux-preferes-francais/>

CHARY J.-F., 2001, *Encyclopédie du cheval*, Paris, Aniwa.

GRICOURT Dominique et HOLLARD Dominique, 2002, « Lugus et le cheval », *Dialogues d'histoire ancienne*, Volume 28, 2, p. 121-166.

HABLOT Laurent, 2017, « Le cheval et l'emblématique au Moyen Âge », dans LORANS, 2017, p. 113-127.

HURT Véronique, 2007, « Le cheval à l'époque celtique », dans CATTELAÏN et BOZET, 2007, p. 111-125.

KRUTA Venceslas, 2010, *Les Celtes*, Paris, éditions du Chêne.

LETEUX Sylvain, 2005, « L'hippophagie en France : la difficile acceptation d'une viande honteuse », *Terrains et travaux : Revue de Sciences Sociales*, 2/9, ENS Cachan, p. 143-158.

LIGNEREUX Yves, 2001, « La domestication du cheval », dans CHARY J.-F., 2001, p. 1-25.

LIMA Pedro, 2013, « Une (pré)histoire en commun », *Les cahiers de Science & Vie*, 14, p. 26-31.

LORANS E. (dir.), 2017, *Le cheval au Moyen Âge*, coll. « Perspectives historiques », Tours, Presses Universitaires François Rabelais.

MARKALE Jean, 1988, *Le Christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris, Imago.

MEADOW R. et UERPMANN H.-P. (dir.), 1991, *Equids in the Ancient World*. Volume II. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe A (Naturwissenschaften), 19/2, Wiesbaden, L. Reichert Verlag.

MÉNIEL Patrice, 2012, « Archéozoologie et sanctuaires : quelques développements récents », dans CAZANOVE et Méniel, 2012, p. 10-20.

MÉNIEL Patrice, 2010, « Histoire de l'alimentation carnée dans le village gaulois d'Acy-Romance (II^e-I^{er} BC, Ardennes, France) », *Saguntum Extra*, 9, p. 71-84.

MÉNIEL Patrice, 2008, *Manuel d'archéozoologie funéraire et sacrificielle (âge du Fer)*, En Crausaz, éditions Infolio.

MÉNIEL Patrice, 2002, « Les restes animaux des structures de la Tène finale du sanctuaire d'Estrées-Saint-Denis », *Revue archéologique de Picardie*, 3-4, p. 253-260.

MÉNIEL Patrice, 2001, *Les Gaulois et les animaux. (Élevage, repas et sacrifice)*, Paris, éditions Errance.

MÉNIEL Patrice, 1998, *Les animaux et l'histoire d'un village gaulois. Le site protohistorique d'Acy-Romance (Ardennes)*, coll. « Mémoire de la Société Archéologique Champenoise », 3, Reims, Société archéologique champenoise.

MÉNIEL Patrice, 1996, « Les faunes des établissements ruraux de La Tène finale dans le Nord de la France », *Revue archéologique de Picardie*, spécial 11, p. 309-316.

MÉNIEL Patrice, 1994, « Les chevaux découpés du village d'Acy-Romance et l'hippophagie en Gaule septentrionale », *Anthropozoologica*, 20, p. 55-68.

MÉNIEL Patrice, 1990, « Les restes des animaux gaulois de Beauvais «Les Aulnes du Canada» », *Revue archéologique de Picardie*, vol. 3, 3-4, p. 97-107.

MEYER Kuno, 1903, « King Eochaidh had Horse's ears », *Otia Merseiana*, XXXIV, p. 47.

NIKOLAI BOEKHOORN Dimitri, 2008, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite : étude comparée de l'évolution du rôle et de la fonction des animaux dans les traditions écrites et orales ayant trait à la mythologie en Irlande, Écosse, Pays de Galles, Cornouailles et Bretagne à partir du Haut Moyen Âge, appuyée sur les sources écrites, iconographiques et toreutiques chez les Celtes anciens continentaux*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Gwendal DENIS et Pádraig Ó Rian, Université Rennes 2 (Haute Bretagne, CRBC-Rennes 2, École doctorale – Humanités et Sciences de l'Homme) et The University College Cork (Department of Early and Medieval Irish Roinn na Sean agus na Meán Ghaeilge Coláiste na hOllscoile Corcaigh Éire), sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/>

PIGIÈRE Fabienne, 2014, *Archéozoologie et histoire de l'alimentation : méthodes et apports*, séminaire du 12/01/14 du CReA-Patrimoine, ULB, cours d'Archéologie et alimentation.

POPLIN François, 1989, « Matière, animale, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses », *Anthropozoologica*, vol. 3 spécial, p. 13-21.

REDDÉ Michel *et al.*, 2011, *Aspects de la romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, coll. « Bibracte », 21, Bibracte.

STERCKX Claude, 2009, *Mythologie du monde celtique*, Paris, Marabout.

VAN EETVELDE Charlotte, 2015, *Description et symbolique du cheval en Gaule Belgique à l'âge du Fer. De 800 à 50 avant notre*

ère, Mémoire présenté sous la direction d'Eugène Warmenbol, en vue de l'obtention du titre de Master en Histoire de l'art et archéologie à Finalité pratique de l'archéologie. Université Libre de Bruxelles.

Sitographie

<https://hal.archives-ouvertes.fr/>

<https://equipedia.ifce.fr/economie-et-filiere/economie/chiffres-cles-de-la-filiere/les-chiffres-sur-les-activites-equestres.html>

<https://fr.statista.com/statistiques/531916/animaux-preferes-francais/>

Abstract : *Two inscriptions bearing the name of the Celtic goddess Epona, protectress of horses, have been found in the French town of Entrains-sur-Nohain in 1896: CIL XIII, 2902 and CIL XIII, 2903. The first of the two is the dedication of the only known temple of the goddess in Gaul, built by a member of the local elite. Discovered on the same location though relating to a more common offering, the second document displays a formula similar to the first one. Both dedications were set up ex voto and are to be explained as a sort of competition between members of the local elite, which appears in the ostentatiousness of the offerings to the goddess. The study of the Latin epigraphic documents and archaeological findings from ancient Entrains-sur-Nohain provides a better understanding of the different cults established in that location, where Gallic and Roman deities were honoured alike, while also following the Roman epigraphic habit through the use of standard formulae.*

La déesse *Epona*

Epona est la déesse celtique antique des chevaux, avec lesquels elle est intimement liée par son nom même : le nom *Epona* est en effet une forme composée du thème *epo-* signifiant « cheval » en gaulois, fréquemment usité dans l'onomastique (Delamarre 2018 : 163), et du suffixe théonymique féminin *-ona* (De Bernardo Stempel 2013 : 80).

Les mythes et la théologie liés à la déesse *Epona* sont obscurs, puisque les Gaulois ne nous ont pas transmis de texte religieux discutant l'ascendance mythologique ou les hauts faits de la déesse. Cependant, en examinant les mythes des cultures celtes autres que la culture gauloise, nous constatons que l'élément chevalin est présent dans de nombreux récits, dont ceux liés à *Rhiannon*.

Rhiannon est mise en scène dans les *Mabinogion*, récits médiévaux en gallois divisés en quatre branches, rapportant une mythologie celtique plus ancienne (Loth 1913 : 5, 11, 28). Dans la première branche des *Mabinogion*, *Rhiannon*, qui apparaît montée sur un cheval blanc, est condamnée à servir de monture après la disparition de son fils, qu'elle est accusée d'avoir tué ; celui-ci réapparaît dans une écurie lors de la naissance d'un poulain. Dans la troisième branche, *Rhiannon* est victime d'un sortilège et doit porter les licols des ânes de son geôlier.

Ses liens avec les équidés, ânes et chevaux, sont donc multiples et C. Sterckx n'hésite pas à qualifier *Rhiannon* d'« écho » d'*Epona* (Sterckx 1986 : 47).

La fonction principale d'*Epona* est la protection des équidés, chevaux de monte, bêtes de somme et ânes² ; des scholies de Juvénal indiquent qu'elle était également responsable de la protection des palefreniers (Sterckx 1986 : 9).

Le champ d'action d'*Epona* ne se limite pas seulement à la protection des équidés et palefreniers : l'iconographie retrouvée dans les camps de l'armée romaine indique un lien avec celle-ci. L'armée romaine recrutant de nombreux cavaliers en Gaule, ainsi que des troupes auxiliaires dans d'autres régions de culture celte (Irby-Massie 1996 : 294), il n'est pas étonnant que le culte d'*Epona* ait été importé dans l'armée romaine en même temps que ces nouveaux soldats.

L'iconographie la présente également comme une déesse de fertilité et de prospérité, en raison de ses attributs notamment composés de fruits et de cornes d'abondance (Thévenot 1949 : 394). Les statuettes découvertes à proximité de ruisseaux ou de sources la font également considérer comme une déesse des eaux (Thévenot 1949 : 396 ; Lambrechts 1950 : 110), voire de guérison (Hernández Guerra 2011 : 247).

¹ Doctorante en épigraphie latine, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, 1050 Bruxelles. alexis.stockebrand@ulb.ac.be

² Dans son *Apologétique* (XVI, 5), Tertullien indique que les chevaux de monte et les bêtes de somme sont tous deux sous l'égide de la déesse *Epona*, et Minucius Felix y ajoute les ânes dans un passage de son *Octavius* (XXVIII, 7).

Les pratiques cultuelles liées à la déesse nous sont presque complètement inconnues ; nous devons à Juvénal (*Satires* VIII, 155-157) et Apulée (*Métamorphoses* III, 27, 2) quelques allusions à des images peintes, sinon sculptées, de la déesse dans les écuries. Prudence (*Apothéose* 197-199) s'exprime également au sujet d'*Epona* et mentionne que ses adorateurs formulaient des vœux auprès d'elle, qui sont « un contrat formel entre les deux parties. L'homme y assure au dieu certaines prestations en échange des prestations divines » (Mommsen 1863a : 66). Un seul temple de la déesse est connu en Gaule, à Entrains-sur-Nohain ; un sanctuaire lui était peut-être également dédié en Mésie (Papazoglou 1976, I : 114) et un autre à proximité de *Carnuntum* (Corbier 1991, 1308). Enfin, de nombreuses représentations de la déesse, sous la forme de bas-reliefs de pierre, statuettes de terre cuite, de bronze ou de bois (Magnen et Thévenot 1953 : planche 1 et suivantes) ont été découvertes dans toutes les provinces de l'Empire romain au nord de la Méditerranée et jusqu'en Bretagne, ainsi qu'à Rome même (fig. 1). L'épigraphie associée permet à plusieurs reprises de confirmer l'identité d'*Epona*, dont les représentations demeurent par ailleurs hypothétiques en l'absence de mention textuelle.



Fig. 1. Bas-relief de Kapersburg représentant *Epona* entourée de chevaux, CIL XIII, 7438 (image tirée de l'Épigraphische Datenbank Heidelberg HD032109).

Au regard de ces éléments, il apparaît qu'*Epona* demeure une déesse entourée de mystère. Sa mythologie est peu documentée mais l'importance de la déesse elle-même était largement reconnue, ce qui explique son intégration à la littérature romaine et ses représentations abondamment retrouvées dans l'Empire.

C'est une déesse celtique liée aux équidés, ânes et chevaux, qui peut être assimilée à *Rhiannon*, personnage issu de la culture celtique galloise médiévale. Son culte a été propagé à travers l'Empire par l'armée romaine celtisée, au gré de ses déplacements dans les provinces ; les soldats constituent d'ailleurs la majorité des dédicants qui réalisent des inscriptions mentionnant la déesse, comme cela apparaît lors de l'étude de son corpus épigraphique.

Le corpus épigraphique d'*Epona*

L'épigraphie latine a fourni soixante-neuf inscriptions faisant mention du nom de la déesse *Epona*, dont huit présentent une lecture plus ou moins incertaine en raison de lacunes ou de fautes de graphie. Cependant, les contextes de trouvaille, les inscriptions découvertes à proximité et les fonctions des dédicants, lorsque ces éléments sont connus, permettent souvent de confirmer ou du moins de renforcer l'hypothèse d'une mention d'*Epona*.

Ces inscriptions se composent majoritairement de dédicaces honorant la déesse des chevaux, sur autels ou offrandes, parfois accompagnées d'iconographie chevaline ; l'épigraphie a également livré un calendrier (Mommsen 1863b, I, XX : 253)³ de fêtes religieuses d'autant plus important qu'il est l'unique indication d'une fête d'*Epona*, le dix-huit décembre, en Gaule cisalpine.

Les inscriptions qui composent le corpus épigraphique d'*Epona* sont réparties dans les provinces romaines au nord de la Méditerranée et à Rome même, avec une plus forte présence dans les régions celtophones (fig. 2). La majorité de ces inscriptions est datable approximativement, avec quelques dates exactes lorsqu'il est fait mention de consuls ou d'empereurs dans le formulaire épigraphique ; la plus grande part se concentre sur le II^e siècle de notre ère (fig. 3).

Les dédicants à *Epona* revêtent différents profils mais plus de la moitié font partie de l'armée avec, sans surprise, bon nombre de cavaliers ; nous trouvons également quelques palefreniers et muletiers. Plusieurs dédicants non soldats sont d'origine celte (fig. 4). Les occasions de dédicaces connues résultent dans trente-cinq cas de

la formulation d'un *uotum* et dans cinq cas, d'offrandes à la déesse [coupe d'argent (Mommsen 1863b, III, 6332 a), plats de bronze (Corbier 1993 : 1237 et 1238), jarres (Collingwood et Wright 1965, II : 2503.123 ; II : 2503.124)] ; une dédicace de temple nous est également parvenue, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Les dédicants s'adressent soit à *Epona* seule, soit à *Epona* accompagnée de divinités caractéristiques du panthéon romain, telles que la triade capitoline ou le culte de la maison impériale, ou encore de divinités celtiques comme les *Campestres* (Irby-Massie 1996 : 293).

Une ou plusieurs épicleses suivent parfois le nom de la déesse, telles que *Regina*, attestée six fois dans le corpus et signifiant « reine », un élément intéressant lorsqu'il est mis en relation avec *Rhiannon*, personnage dont le nom renvoie à la royauté : il provient en effet de la forme **rigantonā* dans laquelle le thème **rig* signifie « royal » (Sterckx 1986 : 44).

Nous nous intéresserons de plus près à deux inscriptions découvertes à Entrains-sur-Nohain, dont la première n'est autre que la dédicace du seul temple à *Epona* connu en Gaule. Il s'agira de distinguer un culte d'*Epona* distinct de celui qui est abondamment attesté dans l'armée et qui était peut-être plus proche du culte tel qu'il était célébré indépendamment de son intégration dans l'armée romaine.

Province	Nombre d'inscriptions
Rome (dont Gaule Cisalpine)	14
Hispanie	4
Gaules	9
Germanie (Inf. + Sup.)	7
Bretagne	4
Rhétie	4
Norique	7
Pannonie (Inf. + Sup.)	7
Dalmatie	4
Dacie	7
Mésie (Inf. + Sup.)	2

Fig. 2. Nombre d'inscriptions latines mentionnant *Epona*, réparties par provinces.

Période chronologique	Nombre de dédicaces
2 ^{ème} moitié I ^{er} siècle de n. è.	6 (aucune datation exacte)
1 ^{ère} moitié II ^e siècle de n. è.	25 (10 dates exactes)
2 ^{ème} moitié II ^e siècle de n. è.	18 (1 date exacte)
Avant 212, pas plus de précision	2
Après 212, pas plus de précision	1
1 ^{ère} moitié III ^e siècle de n. è.	12 (5 dates exactes)

Fig. 3. Nombre d'inscriptions latines mentionnant *Epona*, réparties chronologiquement.

Six inscriptions ne présentent pas du tout de caractéristique permettant d'en suggérer une datation ; une dédicace est, quant à elle, classée à cheval sur le I^{er} et le II^e siècle de notre ère, sans possibilité de réduire la fourchette chronologique.

³ Calendrier de Guidizzolo, non antérieur au I^{er} siècle de notre ère.

Province	Soldats			Meneurs d'attelage, palefreniers ou muletiers	Dédicants d'origine celte et non soldats	Autres
	Cavaliers	Groupes de vétérans des equites singulares	Membres des equites singulares individuels			
Rome		9	2		2 (?)	
Hispanie					2 (?)	2
Gaules				2		5
Germanie (Inf. + Sup.)				3	1 (?)	3
Bretagne			1 (?) +	1 (?)		2
Rhétie	1 Ala + 1 (?)					2
Norique				2 + 2 (?)		3
Pannonie (Inf. + Sup.)	2 + 1 (?)			1	1 groupe	1
Dalmatie				3 + 1 (?)		
Dacie	1 Ala + 1 groupe (?)			2	1	1 (?)
Mésie (Inf. + Sup.)	1 (?)			1		

Fig. 4. Classement des dédicants à Epona, par province et statut. (?) = incertain (lacune ou pas de fonction explicite intégrée au formulaire).

Fonctions reprises par « autres militaires » :

Gaules : un secrétaire de légion et un bénéficiaire de légat.

Germanie : un aide du consulaire, un dédicant sans fonction (lacune) et un tribun militaire.

Bretagne : un dédicant sans fonction, probablement soldat.

Rhétie : un dédicant peut-être cavalier.

Norique : un bénéficiaire du consulaire, deux soldats (?) sans fonction, un bénéficiaire du procurateur d'Auguste.

Pannonie : un anonyme peut-être cavalier, un joueur de trompette de l'armée (tubicen) et un groupe de muletiers et palefreniers d'un légat d'Auguste propréteur.

Dalmatie : un soldat (?) anonyme (lacune), un soldat de cohorte adjudant du centurion et bénéficiaire du consulaire, deux autres bénéficiaires de consulaires.

Dacie : un centurion et entraîneur des equites singulares, un légat d'Auguste propréteur, un chevalier gouverneur intérimaire et un palefrenier du légat d'Auguste propréteur.

Mésie : un bénéficiaire du consulaire.

Fonctions reprises par « autres » :

Hispanie : un anonyme et un conducteur de char de course (?).

Gaules : un incola, un groupe de fonction inconnue, deux anonymes, un gardien de temple.

Germanie : un membre de collège de fonction inconnue, un dédicant sans fonction, un anonyme.

Bretagne : deux anonymes.

Rhétie : deux dédicants sans fonction mentionnée (lacune ?).

Norique : un groupe de dédicants sans fonction (lacune ?), un membre du collège des Manlienses, un dédicant sans fonction (lacune ?).

Pannonie : un anonyme.

Dacie : une dédicace à Epona de lecture incertaine dont le dédicant ne peut être attaché à aucun groupe.

Les dédicaces à Epona d'Entrains-sur-Nohain

Entrains-sur-Nohain, anciennement nommé *Intaranum*, est une commune française de Bourgogne, dans le département de la Nièvre (fig. 5). Le site, fréquenté dès avant la conquête romaine, présente des signes d'activités du I^{er} au IV^e siècle de notre ère (Bigéard 1996 : 138). D'une surface ancienne estimée à 120 hectares, l'agglomération d'Entrains-sur-Nohain fut un lieu important de l'artisanat du fer ; un quartier de forgerons a d'ailleurs été découvert lors de fouilles entre 1966 et 1972 et, plus tard, une dédicace à *Ucuetis*, dieu gaulois des forgerons qui n'était auparavant connu qu'à Alésia (Corbier 1995 : 1095). Notons que le site d'Alésia a livré une dédicace à Epona sur bronze (Wuilleumier 1963 : 327) et que l'utilisation de ce métal pourrait être significative. La présence d'une dédicace

à Epona sur métal et d'un culte d'*Ucuetis* à Alésia, celle d'un sanctuaire d'Epona et d'un culte d'*Ucuetis* à Entrains-sur-Nohain, deux lieux de métallurgie, combinée à l'offrande en argent faite à Epona sur le Mont Rudnik (Mésie supérieure), réputé pour ses mines (Wuilleumier 1963 : 327), pourrait orienter les recherches vers l'utilisation qui était faite des équidés dans le cadre de l'exploitation minière et son commerce et, conséquemment, vers le rôle de protectrice d'Epona dans ce cadre spécifique.

Outre la dédicace à *Ucuetis* précédemment mentionnée, le site d'Entrains-sur-Nohain a livré de nombreux vestiges d'une activité religieuse intense, tels qu'une statue d'Apollon mesurant 2,65 mètres de haut (Roy 2013 : 362), des dédicaces à *Boruo* et *Candidus* (Mommsen 1863b, XIII 2901), à Mercure (Corbier 1996 : 1070)⁴ et à Mithra (Mommsen 1863b, XIII, 2906), sans oublier des reliefs de tauroctonie (Roy 2013 : 362). Ce culte à Mithra ne semble pas relever de l'armée car ni inscriptions à caractère militaire ni éléments archéologiques démontrant la présence de soldats n'ont été découverts.

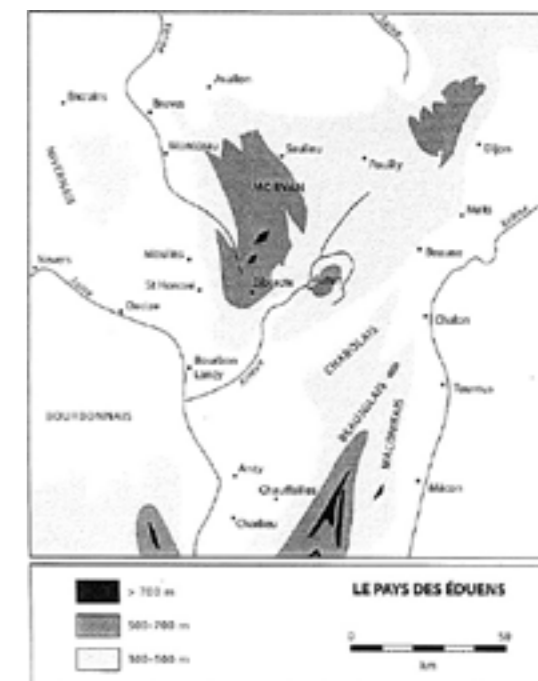


Fig. 5. Le Pays des Éduens (Le Bohec, 2015 : 30).

À ce propos, P. Roy estime que pour la Gaule, « l'influence militaire demeure mineure » (Roy 2013 : 361) dans le culte de Mithra et considère donc que ce dieu « était tiré vers l'image d'un dieu guérisseur de source et éloigné de celle du dieu martial de la pratique militaire » (Roy 2013 : 373). Le culte de Mithra accorde en effet une grande importance à la source, élément présent dans le mythe et dans les sanctuaires, et n'a donc pas tardé à s'associer aux cultes des sources déjà établis en Gaule, trouvant en Apollon qui « s'était lui-même intégré, supplantant le dieu local ou partageant le lieu avec d'autres divinités indigènes » (Roy 2013 : 370), une divinité servant de point d'ancrage dans « le champ religieux local » (Roy 2013 : 373).

L'activité religieuse est bien attestée également par des sanctuaires : J. Meissonnier en relève trois de type public à Entrains-sur-Nohain. Dans l'un d'eux était honoré le dieu *Ucuetis*, comme l'indique la dédicace retrouvée sur place (Corbier 1995 : 1095)⁵, le deuxième, fréquenté dès la fin du I^{er} siècle avant notre ère (Bigéard 1996 : 140), honorait une divinité principale inconnue et le troisième, le dieu *Grinouantis* (Meissonnier 2013 : 33) mentionné par une dédicace retrouvée dans la strate archéologique datée du II^e au I^{er} siècle avant notre ère (Bonneau 1996 : 43). Dans ce même sanctuaire a été retrouvée une figuration d'Epona en céramique (Bonneau 1996 : 53).

Plusieurs autres temples sont répartis sur l'agglomération : en plus des dieux honorés dans les sanctuaires, Entrains-sur-Nohain possède des temples de Mercure, d'Apollon, de Jupiter, quatre temples de Mithra (Meissonnier 2013 : 38) et un temple d'Epona, connus grâce à l'épigraphie ou à la prospection aérienne.

Entrains-sur-Nohain a livré deux dédicaces à la déesse Epona, dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum* XIII, 2902 et XIII, 2903. Toutes deux découvertes en même temps en 1896, ces inscriptions ont également été trouvées au même endroit, à l'emplacement d'un étang et au milieu des ruines d'un temple indépendant des autres sanctuaires identifiés et qui est « le seul temple à Epona connu dans toute la Gaule » (Meissonnier 2013 : 38).

La dédicace du *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) XIII, 2902 (fig. 6) se compose d'une plaque rectangulaire dont la notice du CIL donne les dimensions, à savoir 45 x 75 cm. Le texte se lit comme suit :

Augusto sacrum deae | Eponae | Connonius Icotasgi fil(ius) | templum cum suis orna | mentis omnibus de suo donavit l(ibens) m(erito)

« Consacré à Auguste. Pour la déesse Epona, Connonius fils d'Icotasgus a offert le temple avec tous ses ornements de son propre bien, de bon cœur et avec joie.⁶ »

⁴ Dedicace sur un pichet en argent : *u(otum) s(oluit) d(eo) Mer(curio)*.

Cette inscription tout à fait bien conservée est singulière par son contexte de réalisation, non attesté par ailleurs, puisqu'il s'agit de la dédicace du temple d'Entrains-sur-Nohain à la déesse *Epona*. Le dédicant, *Connonius*, se dit fils d'*Icotasgus*, une formule onomastique qui semble être celle d'un pérégrin, avec « un nom et le nom du père au génitif comme c'était usuel chez les pérégrins » (Chastagnol 1990 : 576). Le nom du dédicant est un idionyme celte et non un gentilice, malgré la finale en *-ius*.



Fig. 6. CIL XIII, 2902 ; photographie de H. Sarriau (Sarriau 1896 : pl. 1).

Connonius a dédié le temple ainsi que tous ses ornements en puisant dans sa fortune personnelle, ce qui laisse penser que ce dédicant était riche, voire occupait une importante fonction au sein de l'agglomération d'*Intaranum*.

Le formulaire de dédicace permet d'avancer une datation de l'inscription entre l'an 150 et l'an 200 de notre ère environ. Dans son étude sur les formulaires votifs en usage en Gaule, M.-T. Raepsaet-Charlier conclut en effet que la formule *sacrum* est en usage dès le règne d'Auguste et jusqu'au III^e siècle de notre ère, quoique la mention se raréfie après 200 (Raepsaet-Charlier 1993 : 24-25). Quant à la mention *dea* ou *deus* précédant le nom des divinités, elle apparaît en Gaule Lyonnaise dès le premier tiers du II^e siècle de notre ère et se répand fortement en milieu de siècle (Raepsaet-Charlier 1993 : 12-17). La formule onomastique confirme cette fourchette chronologique : *Connonius* se présentant comme un pérégrin, la dédicace ne peut avoir été réalisée qu'avant l'an 212 et l'Édit de Caracalla qui accordait la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'Empire.

La seconde dédicace à *Epona* d'Entrains-sur-Nohain (Mommsen 1863b, XIII, 2903) (fig. 7), est quant à elle une inscription fragmentaire haute de 22 cm ; la notice du *Corpus Inscriptionum Latinarum* renseigne que la pierre conservée est large de 30 cm dans le haut et de 19,5 cm dans le bas. Le texte se lit comme suit :
 [A]ug[usto] sac[rum] | deae Epona[e] | Marcellus | Matur[us] fil[ius] in | [c]ol[on]a d[e] s[u]o d[omi]n[u]m u[bi] s[oluit] m[erito]
 « Consacré à Auguste. Pour la déesse *Epona*, *Marcellus* fils de *Maturius*, *incola*, a donné de son propre bien et s'est acquitté de son vœu à raison. »



Fig. 7. CIL XIII, 2903 ; photographie de H. Sarriau (Sarriau 1896 : pl. 1).

Le formulaire de dédicace est presque identique à celui de l'inscription précédente, avec une variante dans la formule *u[bi] s[oluit] m[erito]* où nous ne restituons pas *[l]ibens* comme pour la première inscription : sur base de la photographie, l'espace disponible sur la pierre est trop court pour permettre cette restitution. La différence majeure entre les deux inscriptions réside dans le fait que la première est la dédicace d'un temple, contrairement à la seconde qui résulte d'un vœu et est probablement une offrande moins spectaculaire que la construction du temple. Le dédicant est *Marcellus*, un *incola*, c'est-à-dire un étranger domicilié dans une cité autre que sa cité d'origine, ici chez les Éduens, à *Intaranum*. Il s'agit donc d'un site qui attire des étrangers aisés, ce qui confirme encore son importance déjà attestée au niveau économique.

Tout comme *Connonius*, *Marcellus* fait mention de sa fortune personnelle dans le formulaire de sa dédicace à *Epona* ; nous nous trouvons en présence d'un second membre de l'élite qui met en avant sa capacité financière à assumer ce genre d'actes religieux. Il est également possible qu'il souscrive à la coutume locale afin d'asseoir sa présence dans son agglomération d'adoption, bien que son offrande soit moins riche que celle du dédicant précédent. Sur base des formulaires identiques, nous donnons à cette inscription la même datation que la première, à

savoir une fourchette entre l'an 150 et l'an 200 de notre ère environ. Ajoutons que l'inscription est probablement légèrement postérieure à la première : la dédicace à *Epona* CIL XIII, 2903 a sans doute été réalisée à la suite de la construction du temple de l'inscription CIL XIII, 2902 dont elle imite les formules. Un objet votif a également dû être déposé, ce qui suppose que le temple avait été édifié et dédié antérieurement.

Les formulaires semblables nous laissent penser que les deux inscriptions précédemment analysées s'inscrivent ici dans une sorte de compétition à l'ostentation religieuse entre membres de l'élite, visant à offrir des dons prestigieux à la déesse *Epona*.

Le cas d'*Epona* nous permet de poser quelques pistes de recherche future sur le site d'*Intaranum* : la coutume épigraphique latine est-elle aussi bien assimilée dans le cas des autres inscriptions ou bien les dédicaces à *Epona* sont-elles si bien attestées dans l'Empire qu'elles en deviennent plus faciles à réaliser que pour d'autres dieux ? Les dédicaces sont-elles le propre de l'élite à *Intaranum*, retrouvons-nous ses membres chez les autres dédicants ? Enfin, l'émulation est-elle un phénomène ponctuel ou répandu parmi les dédicants aux autres dieux ?

Conclusion

Après analyse, *Intaranum* nous apparaît comme un site conservant de nombreux témoignages d'une culture gauloise encore indépendante de la culture romaine dans son activité religieuse. L'absence d'éléments à caractère militaire dans l'agglomération, les noms et statuts des dédicants étudiés dans les deux dédicaces à *Epona* ainsi que les divinités locales et typiquement celtiques telles qu'*Ucuetis* et *Grinouantis* honorées sur le site nous portent à croire que le culte d'*Epona* attesté à *Intaranum* est l'expression d'un culte indigène et non influencé par l'armée romaine comme l'est la majeure partie du corpus épigraphique de la déesse. Entrains-sur-Nohain n'étant pas un site militaire, le rôle d'*Epona* ne l'est pas non plus : la déesse s'adapte probablement plutôt aux circonstances d'utilisation des équidés dont elle est responsable, peut-être liée à l'artisanat d'*Intaranum*, c'est-à-dire à la métallurgie, comme à Alésia.

Epona est ici une déesse celtique honorée par des membres de l'élite locale qui entrent en compétition par rapport aux dons qu'ils effectuent. Malgré le caractère gaulois du culte et les origines indigènes des dédicants, nous notons l'assimilation de la coutume épigraphique latine démontrée par l'emploi de formulaires classiques et de la mention d'Auguste, témoignant ici d'une association du culte impérial au culte d'*Epona* (Raepsaet-Charlier 1993 : 20). Les dédicants font par ailleurs le choix de s'exprimer en latin et mettent Auguste au premier rang des dédicaces, alors qu'*Epona* est une déesse gauloise, qui pourrait paraître plus proche d'eux.

Intaranum se présente ainsi comme un site où est attesté, sans heurts apparents, un panthéon varié, à la fois romain, celtique et oriental avec Mithra, où *Epona* se rattache aux cultes d'expression celtique plutôt que romaine, avec toutefois un sentiment d'appartenance à l'Empire de Rome manifesté par l'emploi de la coutume épigraphique latine.

Bibliographie

- BIGEARD Hélène, 1996, *Carte archéologique de la Gaule. Pré-inventaire archéologique publié sous la responsabilité de Michel Provost. La Nièvre 58*, Paris.
- BONNEAU Michel, 1996, « Ménestreau : un lieu de culte gallo-romain », *30 ans d'archéologie dans la Nièvre*, p. 39-58.
- CHASTAGNOL André, 1990, « L'onomastique de type pérégrin dans les cités de la Gaule Narbonnaise », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 102, p. 573-593.
- DE BERNARDO STEMPEL Patrizia, 2013, « Celtic and Other Indigenous Divine Names Found in the Italian Peninsula », dans HOFENEDER et DE BERNARDO STEMPEL, 2013, p. 73-96.
- DELAMARRE Xavier, 2018, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, Paris.
- HOFENEDER et DE BERNARDO STEMPEL, 2013, *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, actes du colloque F.E.R.C.AN., du 24 au 26 mai 2010 à Paris, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

HERNÁNDEZ GUERRA Liborio, 2011, « La diosa *Epona* en la Península Ibérica. Una revisión crítica », *Hispania Antiqua*, t. 35, p. 247-260.

IRBY-MASSIE Georgia L., 1996, « The Roman Army and the Cult of the *Campestres* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. 113, p. 293-300.

LAMBRECHTS Pierre, 1950, « Épone et les *Matres* », *L'Antiquité classique*, t. 19, p. 103-112.

LE BOHEC Yann, 2015, *Inscriptions de la Cité des Éduens. Inscriptions sur pierre. Inscriptiones Latinae Galliae Lugudunensis (ILGL). 2. Aedui (L. Aed.)*, Barcelone.

LOTH Joseph, 1913, *Les Mabinogion du Livre Rouge de HERGEST avec les variantes du Livre Blanc de RHYDDERCH traduits du gallois avec une introduction, un commentaire explicatif et des notes critiques. Tome I*, Paris.

MAGNEN René et THÉVENOT Émile, 1953, Épona. Déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers, Bordeaux.

MEISSONNIER Jacques, 2013, « Religion privée et religion publique dans l'agglomération gallo-romaine secondaire d'Entrains-sur-Nohain (Nièvre) », *Dialogues d'histoire ancienne*, t. 39, p. 33-47.

MOMMSEN Theodor, 1863a, *Histoire romaine*, trad. par Ch. A. Alexandre, Paris.

RAEPSAET-CHARLIER Marie-Thérèse, 1993, *Diis deabusque sacrum : formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les deux Germanies*, Paris.

ROY Philippe, 2013, « Mithra et l'Apollon celtique en Gaule », *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 79, p. 360-378.

SARRIAU Henri, 1896, « Inscriptions romaines d'Entrains », *Bulletin de la Société Nivernaise des lettres, sciences et arts*, t. 14, p. 145-157.

STERCKX Claude, 1986, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles.

THÉVENOT Émile, 1949, « Les monuments et le culte d'*Epona* chez les Éduens », *L'Antiquité classique*, t. 18, p. 385-400.

Recueils d'inscriptions

COLLINGWOOD Robin G. et WRIGHT Richard P., 1965, *The Roman Inscriptions of Britain*, Oxford.

CORBIER Mireille (DIR.), 1991-1996, *L'Année épigraphique*, Paris.

MOMMSEN Theodor, *et al.* (dir.), 1863b -, *Corpus Inscriptionum Latinarum. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum (CIL)*, Berlin et New York.

PAPAZOGLU Fanoula (dir.), 1976, *Inscriptions de la Mésie supérieure*, Belgrade.

WUILLEUMIER Pierre, 1963, *Inscriptions latines des Trois Gaules*, Paris.

Auteurs anciens

APULÉE, *Métamorphoses*. Texte établi par D. S. ROBERTSON et traduit par P. VALLETTE, Paris, 1940.

JUVÉNAL, *Satires*. Texte établi et traduit par P. DE LABRIOLLE et Fr. VILLENEUVE, Paris, 2002.

MINUCIUS FELIX, *Octavius*. Texte établi et traduit par J. BEAUJEU, Paris, 1964.

PRUDENCE, *Apothéose. Prudentius with an English translation* by H. J. THOMSON, Londres, 1949.

TERTULLIEN, *Apologétique*. Texte établi et traduit par J.-P. WALTZING, Paris, 2002.

Sur la piste d'Épona, d'après les travaux de Claude Sterckx Réflexions sur plusieurs vestiges de la déesse depuis l'époque celtique jusqu'à l'époque contemporaine

JULIE CAO-VAN¹

Abstract : *Celtic divinities are a challenging subject of study. This paper will investigate one of the most emblematic figures of the Celtic pantheon, the goddess Epona, building on the work of the scholar Claude Sterckx, honorary chairman of the Belgian Society for Celtic Studies. For an archeologist, Celtic divinities are hard to catch. Indeed, the rarity of contemporary sources seems, at first sight, to make it almost impossible to approach the gods and goddesses of the Celtic pantheon. If the belief in them seems to have wholly disappeared, it is however possible to trace it through the centuries. After gathering all the source material, spread over time, and dispersed over the Celtic world, one can actually submit a hypothetical reading of the Iron Age documents, that at first seemed indecipherable.*

Afin d'en savoir plus sur cette déesse Épona, nous allons vous présenter des éléments d'origines diverses : des sources archéologiques, des sources écrites (antiques et médiévales) et des sources iconographiques. Ces informations variées ont également la spécificité d'être éloignées dans le temps. L'analyse de documents postérieurs à l'époque des Celtes nous aidera à mieux cerner les caractéristiques de notre déesse. Cette exploration a d'ailleurs déjà été réalisée par un éminent celtologue belge, Claude Sterckx. Les conclusions évoquées dans cet article résument d'ailleurs assez fidèlement les travaux de ce chercheur.

À l'âge du Fer

Commençons notre enquête au départ de l'âge du Fer. Quels documents d'époque celtique appuient l'existence de cette déesse ? Outre les sources traditionnelles, notons que le nom d'Épona fait référence à des racines linguistiques celtiques. Son étymologie serait « la divine équine » (Sterckx 2017 : 12).

Seules quelques figurations trouvées sur des pièces de monnaie pourraient représenter Épona, cette déesse-cheval. La faible quantité de sources produites par les Celtes à propos de leurs dieux s'explique en partie par leurs coutumes. En effet, les Celtes, population de tradition orale, ont produit peu d'écrits. Il nous manque donc ces ouvrages-clefs qui abordent la religion tels que la Bible, le Talmud ou bien le Coran. Concernant les sources iconographiques, l'épisode du chef Brennos, lors de son arrivée à Delphes, notamment, nous révèle la réticence des Celtes à représenter leurs divinités. En effet, selon Diodore de Sicile, le chef gaulois se moqua des statues cultuelles des Grecs, tellement il lui semblait saugrenu de représenter ainsi des divinités (Brunaux 2008 : 80 - 85).

Sur de nombreuses pièces gauloises, un cheval est représenté sur le côté pile. Cependant, le cheval seul ne peut être attribué à la figure d'Épona. Parmi ces représentations, certaines pièces sont munies d'une figuration atypique du cheval. L'animal prend alors des allures de divinité. Cet aspect divinisé est caractérisé, notamment, par la figure du cheval androcéphale, autrement dit un cheval à tête d'homme. Sur certaines pièces de monnaie, il est possible de déterminer le sexe de la représentation. Il y a donc, des étalons androcéphales (à tête d'homme) et des juments gynocéphales (à tête de femme). Nous serions donc tentée d'associer notre déesse à ces représentations de juments à tête de femme (Sterckx 2017 : 9 - 10). Analysons plus en détail le revers de cette pièce des Namnètes (fig. 1) (Aubin 2011 : 270 - 276). La figure principale de cette scène est manifestement une femelle, une rangée de mamelles orne son abdomen. Sa féminité est déjà intrigante, car les juments, comme les humains, n'ont que deux mamelles. Une série de tétons rappelle plutôt l'anatomie des canidés. Comme déjà évoquée précédemment, une tête humaine est figurée à la place de la tête de cheval. De nombreuses caractéristiques anatomiques soulignent donc le caractère divin de l'animal : un nombre anormalement élevé de mamelles, une tête humaine, des ailes dans le dos et des pattes griffues.

¹ Archéologue, Centre de Recherches Archéologiques en Ardenne/Musée des Celtes, 1 Place Communale, 6800 Libramont, julie.caovan@museedesceltes.be



Fig. 1. Revers du quart de statère en or - Population : Namnète - © Photo C. Letertre / Musée Dobrée – Grand Patrimoine de Loire-Atlantique - II^e-III^e siècles av. n. ère.



Fig. 2. Aulerques Cenomans - Pièce unique - DUVAL P.-M., 1981.

Dans les représentations d'époque romaine, la figure d'Épona s'est humanisée. Alors que sur les pièces de monnaie celtes, la jument divine pouvait être animale et humaine (jument gynocéphale), l'Épona romaine a l'aspect d'une femme et est accompagnée d'un cheval. L'animal serait même une jument, car sur de nombreuses représentations un poulain accompagne Épona et sa monture (Chew 2003 : 25 - 27). Assise sur son cheval, la femme tient souvent un objet (une gerbe de blé, une corbeille de fruits...) (fig. 3) ou un animal (un chiot ou un petit oiseau) (Sterckx 2017 : 11-15 ; Lontcho 2000 : 25) (fig. 4).

En s'acclimatant aux coutumes romaines, l'écriture est rentrée dans les mœurs en Gaule. Le nom d'Épona est alors présent dans certaines dédicaces et dans plusieurs textes.

Par exemple, sur des colonnes se retrouve l'inscription « À Jupiter Très Bon Très Grand, à Épona Régina et au Génie local ». En étant ainsi associée au grand dieu Jupiter, la déesse Épona est donc considérée comme la déesse majeure, c'est-à-dire, dans le monde romain, à la déesse Junon. Ce type d'inscription témoigne de la place importante qu'occupait la déesse Épona dans l'ancien panthéon celtique (Sterckx 2017 : 12 ; Teurfs 2000 : 81 -83 ; Thévenot 1949 : 398 - 400).

Un autre personnage important se trouve sur cette scène, un poulain tête la jument divine. L'image sur cette pièce raconte peut-être un passage d'une histoire légendaire évoquant la naissance divine d'un poulain.

Une autre pièce de monnaie pourrait compléter cette histoire. Cette pièce unique attribuée aux Aulerques Cénomans présente une jument poulinière (fig. 2). Le caractère divin de l'animal n'est pas accentué par des incohérences anatomiques, mais par la présence de la feuille de palme qui symbolise, dans l'iconographie antique, la victoire et/ou le pouvoir. La silhouette amaigrie de la jument rappelle l'aspect de l'animal juste après la mise bas. Nous aurions à nouveau le témoignage d'une naissance divine. Dans cette représentation, un troisième personnage occupe l'image, un monstre à queue de poisson et à la griffe acérée. Alors que Paul-Marie Duval voyait dans cette scène la naissance d'un poulain protégé par un monstre griffu, Claude Sterckx suggère que ce monstre menace le poulain et sa mère (Duval 1981 : 62 - 65 ; Sterckx 2018 : 10).

À l'époque romaine

À présent, quittons l'époque celtique et tentons de retrouver la déesse Épona dans le monde gallo-romain. Alors que les indices sur cette divinité celte étaient très minces, la romanisation va réellement nous révéler son existence. Contrairement aux Celtes, les Romains figuraient énormément leurs divinités. Dès lors, une fois adaptés aux coutumes romaines, les Gallo-Romains vont nous laisser de nombreuses représentations de leur déesse bien-aimée (Sterckx 1986 : 21).

En voici deux exemples :



Fig. 3. Bas-relief d'Épona - Dalheim – Luxembourg - II^e-III^e de n. ère - © Photo Albert Biver /MNHA Luxembourg.



Fig. 4. Bas-relief d'Épona au petit chien - II^e – III^e s. de n. ère - © Institut Archéologique d'Arlon

« Fulvius Stellus, par misogynie, avait commerce avec une jument. Celle-ci, avec le temps, finit par mettre bas une belle jeune fille et il lui donna le nom d'Épona. Elle est la déesse qui prend soin des chevaux. »

Ce texte de Plutarque (I^{er} siècle de n. ère), nous apprend que la déesse Épona serait née de l'union entre un homme et une jument. Cet extrait rappelle un élément illustré sur les pièces de monnaie celtes : la présence d'un personnage divin à la fois animal et humain.

Un texte d'Apulée (II^e s. de n. ère) indique qu'un culte est bien voué à cette déesse à l'époque romaine :

« [...] voici qu'en me retournant j'aperçus, à mi-hauteur du pilier qui soutenait les poutres de l'écurie et au milieu de celle-ci, une statue de la déesse Épona assise dans une chapelle que l'on avait soigneusement ornée avec des couronnes de roses toutes fraîches. »

À Alise, des indices archéologiques semblent également indiquer la pratique du culte de la déesse Épona dans l'Antiquité. Le culte d'Épona Regina pourrait d'ailleurs avoir survécu plusieurs siècles sous la forme chrétienne de sainte Reine, autrement dit sainte Regina. La Regina, dont la source pourrait bien être notre Épona Regina. Sur de nombreux aspects, l'histoire de cette sainte Reine rappelle étonnamment la figure irlandaise d'Eithne Boinn dont l'avatar gallois est Rhiannon (Sterckx 2017 : 15-16 ; Lontcho 2000 : 26).

À l'époque médiévale

Ces personnages issus des légendes des Îles Britanniques nous conduisent à l'époque médiévale. Pour rappel, les populations celtiques des Îles Britanniques, peu, voire pas, touchées par la romanisation, sont restées culturellement intactes sur une période très longue. Ce n'est, qu'au moyen-âge, lors de la christianisation, que leurs cultes ont fondamentalement été influencés. C'est également à cette période qu'une grande partie des légendes de ces peuples a été retranscrite. Des éléments de la culture ancienne des Celtes foisonnent probablement dans ces textes médiévaux.

Dans le Mabinogi de Pwyll est relatée l'histoire de Rhiannon, l'Épona galloise. Dans cette légende, le seigneur Pwyll est épris d'une mystérieuse princesse chevauchant une magnifique jument blanche. Le seigneur, après de nombreuses mésaventures, libère la belle cavalière Rhiannon de son alliance forcée avec le monstrueux Gwawl ab Clut. Humilié, ce dernier jure qu'il se vengera. Après une longue attente de 4 ans, la reine Rhiannon, devenue l'épouse du seigneur Pwyll, tombe enceinte. Son fils, à peine né, disparaît alors mystérieusement. Les nourrices, de peur d'être accusées de la disparition du bébé, assassinent un chiot et rougissent de sang les draps de la reine. Rhiannon est donc accusée à tort de l'assassinat de son enfant. Comme punition, Rhiannon, affutée d'un licou, est contrainte de servir de monture à tous les passants.

Pendant ce temps, un seigneur voisin, Teyrnnon Twrfliant, qui possède une splendide poulinière, voit disparaître chaque année, aux calendes de mai, le magnifique poulain de sa jument. Afin de mettre fin à cette tragédie, le seigneur, armé, décide de veiller la jument et son dernier jeune. Dans la nuit, un monstre fait irruption dans la pièce en introduisant sa griffe acérée par la fenêtre. Il s'apprête à emporter le poulain, lorsque le seigneur tranche vaillamment la griffe du monstre. Le poulain est sauvé. Accroché à la griffe, Teyrnnon découvre un nouveau-né. Lui et sa femme, n'ayant pas d'enfant, l'élèvent comme leur fils. À l'âge de 4 ans, le jeune garçon ressemble à s'y méprendre à la reine Rhiannon. Le seigneur, découvrant la tragique histoire de Rhiannon, est dès lors certain d'avoir retrouvé le bébé soi-disant assassiné. La reine retrouve enfin son fils et est innocentée.

Dans ce passage du Mabinogi de Pwyll, de nombreux éléments évoquent les sources analysées jusqu'à présent. Rhiannon, comme sur certaines pièces de monnaie à la jument gynocéphale, est à la fois femme, à la fois cheval. Dans sa sentence, n'est-elle pas traitée comme un cheval, équipée d'un licou, et servant de monture aux passants ? Son histoire est d'ailleurs semblable à celle de la jument de Teyrnnon Twrfliant : leurs enfants sont enlevés par le même monstre (Sterckx 2017 : 17-24).

L'enlèvement des nouveau-nés rappelle étonnamment la scène figurée sur la pièce unique des Aulerques Cénomans. En effet, sur la monnaie, un monstre à la griffe acérée survole une jument et son poulain. Le rapprochement avec le texte médiéval nous incite à suivre l'analyse de Claude Sterckx indiquant que le monstre était menaçant, plutôt que la proposition de Paul-Marie Duval qui voyait le monstre comme un allié protecteur.

Par ailleurs, l'assassinat du chiot expliquerait la présence d'un petit animal sur certaines représentations d'Épona à l'époque gallo-romaine (Sterckx 2017 : 20 ; van der Horst 2016).

De nos jours

La légende d'Épona ne s'est pas arrêtée à la retranscription des cultes des peuples des Îles Britanniques pendant le haut moyen-âge. Nous pouvons encore suivre sa trace de façon plus ténue jusqu'à nos jours. Par exemple, en Armorique, différents aspects de la légende de saint Hervé sont similaires à la légende de Rhiannon, comme la présence, notamment, d'une femme belle et mystérieuse appelée Rivanon (Sterckx 2017 : 21).

Bien plus tard, au 19^e siècle, toujours en Armorique, un conte explique que la Vierge Marie est dissimulée sous les traits d'une jument. Cet épisode incroyable pour la sainte Vierge découle sans doute de ces légendes anciennes de Rivanon, Rhiannon, Eithne Boinn et donc tous simplement de l'Épona celtique (Sterckx 2017 : 23).

Claude Sterckx avait même réussi à trouver la trace de la déesse dans un conte armoricain transcrit en 1945. Dans cette version, très altérée de l'originale (plusieurs centaines d'années les séparent !), une princesse met au monde des triplés : deux garçons et une fille. Sa méchante belle-mère enlève les trois nouveau-nés et les remplace par deux chiots et une bûche. Elle accuse alors sa belle-fille de sorcellerie d'avoir ainsi enfanté des aberrations. La pauvre princesse est condamnée à tort et, comme punition, elle est contrainte de rester à la porte de l'église pour y recevoir les crachats des passants. Les similitudes avec le Mabinogi de Pwyll sont surprenantes (Sterckx 2012 : 31-32).

Du point de vue des archéologues, la thématique des divinités celtes est un véritable casse-tête. La rareté des sources d'époque ne permet pas, à première vue, de détailler les dieux et déesses du panthéon celte. Toutefois,

même si ces croyances semblent disparues, il est possible d'en retrouver la trace tout au long des siècles. Le rassemblement de ces sources, à la fois étalées dans le temps et dans tous les territoires celtiques, permet de proposer des hypothèses assez précises concernant des vestiges de l'âge du Fer qui semblaient pourtant pratiquement indéchiffrables. Même si le culte de l'Épona celtique restera en grande partie un mystère, nous pouvons, malgré tout, en effleurer sa profonde intensité. Si puissant, que son histoire a traversé les âges et fascine encore nos contemporains.

Bibliographie

AUBIN Gérard, 2011, « Fortuné Parenteau (1814-1882) et la constitution d'un médailler gaulois à Nantes (Loire-Atlantique) », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 118, 3, p. 243-289.

BRUNAU Jean- Louis, 2008, « L'origine orientale de la religion celtique », *Dossier pour la science*, 61, p. 80-85.

CHEW Hélène, 2003, « L'Épona d'Ouroux-sur-Saône (Saône-et-Loire) », *Antiquités Nationales*, 35, p. 25-28.

DUVAL Paul-Marie, 1987, *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, Hermann.

DUVAL Paul-Marie, 1981, « Quatre monnaies gauloises à sujet mythologique, mieux décrites », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 125^e année, 1, p. 57-72.

LONTCHO Frédéric, éd., 2000, « Épona la Déesse au cheval », *L'Archéologue*, 46, p. 25-27.

MEURANT A. éd., 2017, *Mélanges Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan.

STERCKX Claude, 2017, « Lugh et Aonghus », dans MEURANT, 2017, p.627-684.

STERCKX Claude, 2012, « Épona, Rhiannon et l'oiseau de vérité en Bretagne », *Bulletin d'information de la société belge d'études celtiques*, XXVI, 218, p. 31-32.

STERCKX Claude, 1986, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

TEURFS Claude, 2000, « Aspects de la religion gallo-romaine (La déesse-mère de Bovigny et l'Épona de Durbuy) », *Segnia*, XXV, 3, p. 77-85.

THÉVENOT Émile, 1949, « Les monuments et le culte d'Épona chez les Éduens », *L'Antiquité classique*, 18, 2, p. 385-400.

VAN DER HORST Marike, 2016, « Survivance au XIX^e siècle d'un rituel déjà décrit dans le *Mabinogi de Pwyll* ? », *Mythologie françaises*, 264, p. 4-5.

Les chevaux des Rèmes selon Lengyel : une approche structuraliste d'une image monétaire - Partie I

JEAN-MARC DOYEN¹

Abstract : *The horse is an emblematic animal, omnipresent in Celtic culture. Primary or secondary actor in mythology, consumed in certain sanctuaries, symbol of power for the elites, comrade in arms on the battlefield, the horse is also represented on many Celtic coins, fully occupying the reverse. Numismatists, archaeologists and art historians have been compiling and studying these witnesses of a narrative system that has not surrendered all its secrets. Lancelot Lengyel was one of the first to get interested in these matters. His approach was that of a surrealist, looking for the symbolism behind the images, and the message carried by them. He published a remarkable, but little known book in 1969, somewhat clumsily entitled "The Secret of the Celts", a work in which he approaches the images on the coins through a structuralist analysis. We propose here a brief study of coinage of the Remi, based on this exceptional piece of scholarship, with the aim to unveil some of Lengyel's ideas and theories.*

Le fonctionnement de notre cerveau est complexe quand il s'agit de lire une retranscription sur une surface plane d'un objet normalement produit en trois dimensions. Lorsque les Grecs dessinent un cheval, la reconnaissance est immédiate et sans la moindre ambiguïté (fig. 1). Grâce à la précision de la reproduction, quasi photographique, nous pouvons, dans un troupeau reconnaître le cheval en question grâce à certaines spécificités morphologiques. Chez les Celtes, au contraire (fig. 2), la représentation doit être déchiffrée plus que reconnue. Il s'agit d'une interprétation renvoyant à un « non-dit » dont nous avons perdu la clé. Cette remarque s'applique également aux portraits : le Dionysos grec couronné de vigne gravé sur un statère frappé à Naxos vers 425/415 (fig. 3) s'oppose à une image complexe figurant sur un statère d'or des Vénètes émis au II^e s. av. J.-C., où la tête, qui devait constituer l'image principale, n'en est pourtant plus l'élément majeur (fig. 4).

Les Celtes produisent également de curieuses images gigognes, en multipliant les sens de lecture. En faisant pivoter la monnaie, nous voyons apparaître une multitude de petits visages (fig. 5). Cette approche, très spécifique, de la réalité par les imagiers celtes a provoqué un véritable engouement de l'art gaulois chez les surréalistes. C'est d'un de ces aspects que nous traiterons brièvement dans ces quelques pages en attendant une synthèse, en cours d'élaboration².



Fig. 1. Carthage, shekel d'argent, vers 280-260 av. n. ère, type SNG Cop. 141. Vente Comptoir des monnaies, inv. 507367 (consulté le 5/12/2019).

¹ Laboratoire de recherche HALMA – Histoire, Archéologie et Littérature des Mondes Anciens – UMR 8164, CNRS, Université de Lille. jean-marc-doyen@hotmail.fr

² Doyen & Van Eetvelde, à paraître.



Fig. 2. Parisii, statère d'or, vers 60-52 av. n. ère, type DT 83. CGB, Monnaies XV, n° 680.



Fig. 3. Naxos, statère d'argent, vers 425-415 av. n. ère, Kray & Hirmer, 1972, pl. 3, n° 8-9.



Fig. 4. Vénètes, statère d'or, II^e s. av. n. ère BnF MM1 Luynes G. 1253 : <https://antiquitebnf.hypotheses.org/8733> (consulté le 5/12/2019).



Fig. 5. Bellovaques, vers 70 av. n. ère, quinaire lamellaire d'argent « à la tête de Pallas », DT 188-191. D'après Fischer, 2005, p. 115, fig. 1.

Lancelot Lengyel et le surréalisme

En mars 1969, il y a un demi-siècle à quelques mois près, était publié chez l'éditeur de renom Robert Morel (1022-1990), à Forcalquier, dans les Alpes de Haute-Provence, un ouvrage hors commerce signé d'un certain Lancelot Lengyel et intitulé « *Le secret des Celtes* ».

Quelques mots au sujet de l'éditeur ne sont pas superflus : en 1949, Robert Morel entreprend pour le compte des éditions Arthaud un projet ambitieux, celui des « Saints de tous les jours »³. Il éditera un seul volume, sur les douze prévus au départ. La même année, il crée le « Club chrétien du livre », une maison d'édition dans laquelle son épouse Odette Ducarre⁴ et lui reprennent le projet éditorial des *Saints de tous les jours*, et dont les premières

³ https://fr.wikipedia.org/wiki/Robert_Morel.

⁴ Que nous remercions pour son aide dans la récolte de la documentation pour le livre à venir.

maquettes sont de Le Corbusier. Dans le même temps, Robert Morel lance un programme d'édition original et singulier, celui d'ouvrages circulaires dont les pages sont réunies par un anneau. Le *Club chrétien du livre* connaît un succès retentissant. En 1961 pourtant, Robert Morel, à la fois auteur et éditeur, crée la société qui porte désormais son nom. Elle a fait l'objet d'une thèse universitaire, de plusieurs films et de nombreux ouvrages, montrant la place très spécifique de cette maison d'édition dans la propagation d'une certaine forme de la culture écrite au sortir de la Seconde Guerre mondiale.

Chose surprenante pour un ouvrage de ce type, *Le Secret des Celtes* fait rapidement l'objet d'une traduction. Il faut toutefois relever que Lengyel a l'honneur insigne d'apparaître dans un film important de Max-Pol Fouchet (1913-1980), qui lui assure une notoriété plus que certaine⁵. Max-Pol Fouchet, archéologue et homme de lettres bien connu des médias français des années 1960 et 1970, produit en 1963 un film fort remarqué consacré à l'art celtique. Il est codirigé par le folkloriste André Varagnac (1894-1983), alors conservateur des Musées nationaux, et s'intitule *Les origines de l'art en France*. Il figure dans la sélection de l'UNESCO des meilleurs films mondiaux sur l'art. Fouchet y porte aux nues le travail de Lengyel, seule personne vivante mentionnée hors Henri Matisse cité, lui, à propos d'un bronze gaulois d'un style particulièrement moderne. Fouchet est surtout un ami de Jean-Paul Sartre, en compagnie de qui il prend la parole à la Sorbonne le 13 mai 1968, le même Sartre qui, au passage, se vit offrir dix ans plus tôt par Lengyel le volume hors commerce n° 1 de « *L'art gaulois dans les médailles* », sur lequel nous reviendrons plus loin.

Dès 1976, l'éditeur Hermann Bauer, actif de 1937 à 2006 à Freiburg im Breisgau, spécialisé dans les textes ésotériques, achète les droits d'auteur pour une version en langue allemande du *Secret des Celtes*. Jusqu'en 1999, ce ne sont pas moins de treize éditions successives qui verront le jour, sous un titre dès le départ plus explicite, puisque l'obscur *Secret des Celtes* devient *Das geheime Wissen der Kelten enträtselt aus druidisch-keltischer Mythik und Symbolik* (« La connaissance cachée des Celtes révélée par la mythologie et la symbolique druido-celtique »).

Mais revenons à notre auteur.

Qui est, ou plutôt qui était Laszlo – francisé en Lancelot – Lengyel, même si nous ignorons totalement sa date – probable – de décès, tout comme celle de sa naissance. Numismate totalement hors-normes, profondément lié au mouvement surréaliste et plus particulièrement à André Breton, lui-même collectionneur de monnaies celtiques, Lancelot Lengyel demeure un personnage entouré d'un halo de mystère. Un temps, comme d'autres, nous avons même pensé qu'il s'agissait d'un pseudonyme, ce qui n'est cependant pas le cas. Il n'a laissé aucune trace sur Internet, si ce n'est un renvoi systématique aux riches archives d'André Breton conservées au centre Pompidou⁶. Ni date de naissance, ni de date de décès ne nous est donc connue. Aucune nécrologie n'a été retrouvée. Pourtant Lengyel et son épouse l'artiste peintre hongroise Vera Braun, gravitent dans le riche milieu de l'intelligentsia parisienne des années 1950. Lazlo/Lancelot entretient apparemment des relations privilégiées, sans avoir cependant laissé de trace écrite, avec deux figures majeures des sciences humaines du XX^e siècle : Claude Lévi-Strauss et André Leroi-Gourhan.

Mais en 1969, lorsqu'il publie son *Secret des Celtes*, Lancelot Lengyel est loin d'être un inconnu dans le monde des numismates – entendons les numismates « scientifiques ». Il a en effet édité une quinzaine d'années plus tôt, respectivement en 1952 et 1954, deux ouvrages majeurs portant sur l'iconographie de la monnaie, intitulés l'un « *Chefs-d'œuvre des monnaies grecques* », l'autre « *L'art gaulois dans les médailles* ». Les deux livres, aujourd'hui très recherchés, car sans véritable équivalent et techniquement parfaits, sont bien reçus par la critique : la recension du volume consacré aux Celtes dans la *Revue belge de numismatique* par Paul Naster est très favorable. En revanche, la *Revue numismatique* avait critiqué les *Chefs-d'œuvre des monnaies grecques* non pas tant pour le livre lui-même que pour le feuillet publicitaire qui présentait une monnaie d'Athènes à la surface cristallisée, un

⁵ Sur Max-Pol Fouchet, voir https://fr.wikipedia.org/wiki/Max-Pol_Fouchet. Le centenaire de sa naissance fut l'occasion de nombreuses manifestations : colloque, expositions, etc. <http://www.auxerre.tv/content/index.php?post/2013/04/30/Le-centenaire-Max-Paul-Fouchet>

⁶ Fonds André Breton conservé au Centre Pompidou/MNAM-CCI/Bibliothèque Kandinsky : la plupart des documents cités ci-dessous sont accessibles en ligne : <https://www.andrebreton.fr/person/14442>

choix évident de l'auteur privilégiant le caractère métallique du flan monétaire et sa corrosion, par opposition à l'aspect lissé, académique même, de la monnaie grecque.

Le fossé séparant l'approche surréaliste de la monnaie et celle du reste du monde dit « savant » était profond, et les points de vue irréconciliables. Ils s'aggraveront par la suite, les numismates « classiques » rejetant Lengyel dans la catégorie des « Celtomanes », le grief principal portant sur l'usage qu'il faisait de la littérature celtique insulaire d'époque médiévale, un domaine complexe que Lengyel dominait parfaitement. Cette approche, malgré ses limites, est de nos jours fondamentale et unanimement acceptée. Lengyel, clairement, est arrivé une génération trop tôt pour être compris de ses contemporains.

Sans entrer dans les détails, nous évoquerons ici trois relations triangulaires. Deux de ces triangles ont comme sommet l'écrivain surréaliste André Breton, le dernier, l'épouse même de Lengyel, l'artiste-peintre Vera Braun déjà évoquée.

Le premier triangle

Le premier triangle est donc celui formé par Breton, Lengyel et Claude Lévi-Strauss. Définir la place d'André Breton, sommet de ce premier triangle, dans la littérature française de la seconde moitié du XX^e s., est un travail complexe, hors de propos et qui nous entraînerait trop loin. Celui qui fut surnommé bien malgré lui le « Pape du surréalisme » fut, on l'oublie souvent, un élève de Jean-Baptiste Colbert de Beaulieu, qui enseignait alors la numismatique celtique à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE).

Breton se met rapidement à collectionner les monnaies celtiques⁷. Son médaillier – 145 pièces achetées essentiellement sur les conseils de Lengyel – sera vendu à Paris en 2003⁸. Breton en avait rédigé lui-même le catalogue dans deux carnets manuscrits préemptés par l'État français lors de la vente de son importants fonds conservé par ses héritiers pendant près de trente années. Ils sont désormais conservés au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale de France et ont été pour la première fois montrés à Lausanne en novembre 2017 lors de l'exposition *Les Celtes et la monnaie : des Grecs aux surréalistes* (Genechesi et Pernet 2017).

Les relations entre Breton et Lengyel s'étaient sur de nombreuses années. Elles sont marquées d'une véritable amitié. Ainsi, dans une lettre d'André Breton datée du 31 mai 1956, nous lisons :

« On nous l'a fait bien voir lors de l'exposition "Pérennité de l'art gaulois" où nous avons résolu, mes amis Lancelot Lengyel, Charles Estienne et moi, de jeter une passerelle qui permît de confronter les plus hautes productions de l'art celtique avec une sélection d'œuvres contemporaines qui présentaient avec elles au moins cette parenté négative de ne rien devoir – de tout refuser – à l'esprit gréco-latin ».

Mais revenons à nos triangles. Sur quels éléments sont-ils fondés ? Faute de sources primaires non équivoques, il s'agit tout au plus de traces indirectes, ou de renvois internes, l'un des protagonistes évoquant ou citant le travail des autres.

Une source documentaire importante est constituée par les enquêtes menées par Breton sur une série de thèmes entrant dans les préoccupations des surréalistes, par exemple un questionnaire sur l'art magique, qui fera l'objet d'un petit volume dans l'une des revues dont Breton est l'éditeur. Nous disposons de la liste des réponses à cette enquête dressée de la main même de Breton dans laquelle apparaissent les noms de Colbert de Beaulieu, Lengyel et Lévi-Strauss. La plupart des autres participants à ces enquêtes sont des célébrités des arts, des sciences et des lettres, tels René Magritte, André Malraux, Martin Heidegger ou encore René Huyghe. Sur un autre feuillet, c'est le psychiatre Carl Gustav Jung qui apparaît. Dali contribue également à ces recherches thématiques. Il figure du reste à côté de Lengyel dans les publications de Breton.

Claude Lévi-Strauss est un ami de longue date de Breton. Juifs, communistes et surréalistes furent mis dans le

⁷ Le catalogue peut en être consulté sur <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc102960w>

⁸ Vente « André Breton 42, rue Fontaine » organisée du 9 au 11 avril 2003 à l'Hôtel Drouot à Paris par les commissaires priseurs Laurence Calmels et Cyrille Cohen.

même panier par le régime de Vichy. Breton et Lévi-Strauss quittèrent ensemble la France en mars 1941 pour séjourner à New York. Nous n'avons aucune trace de relations épistolaires entre Lengyel et Lévi-Strauss, mais dans l'enquête de Breton sur « Le monde à l'envers », publiée en mai 1962 dans la revue qu'il édite alors, *La Brèche – Action surréaliste*, le texte de Lévi-Strauss précède de quelques pages celui de Lengyel (Lengyel 1962). Il est peu vraisemblable que ces deux Parisiens n'aient pas eu l'occasion de se rencontrer.

Le deuxième triangle

Le deuxième triangle que nous souhaitons évoquer est celui de Breton/Leroi-Gourhan/Lengyel. Ces deux derniers apparaissent dans les listes d'adresses dressées par Breton en vue des contacts à prendre pour ses « enquêtes ». Nous n'avons cependant pas retrouvé de lien direct unissant Leroi-Gourhan et Lengyel. En revanche, il existe une telle parenté entre le fond et plus encore dans la forme de l'approche du signe et de ses relations avec l'espace, qu'il est exclu d'y voir un simple hasard (Leroi-Gourhan 1965 et 1992). Leroi-Gourhan apparaît occasionnellement dans la correspondance adressée à André Breton, qui, en revanche, cite régulièrement le préhistorien dans ses écrits.

Le troisième triangle

Le troisième triangle relationnel est celui qui unit Lancelot Lengyel, son épouse Vera Braun-Lengyel⁹ et le peintre André Lhote¹⁰, ce dernier auteur d'un ouvrage classique sur la peinture égyptienne (Lhote 1954) et dont l'élève le plus connu fut Serge Gainsbourg – un temps professeur de dessin, lui-même lié aux surréalistes par une première épouse d'origine russe. Vera Braun travaille dans l'atelier de Fernand Léger, un autre professeur de Gainsbourg. Elle réalise à partir de maquettes les grandes œuvres de la fin de la vie du peintre. Nous n'avons toutefois rien trouvé dans son œuvre qui soit en rapport avec l'art celtique.

Voici donc une partie du milieu dans lequel baigne Lengyel.

Venons-en maintenant à la numismatique, et plus particulièrement au cheval.

Si nous regardons la monnaie celtique, les Celtes, eux, la lisent. La différence est de taille. Il nous manque en effet la clé permettant la lecture. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le titre du dernier ouvrage de Lengyel. Dans le « *Le Secret des Celtes* », Lengyel aborde l'image monétaire sous l'angle du structuralisme. S'inspirant du système mis au point par Leroi-Gourhan, il élabore ainsi, grâce au classement et à la reproduction de centaines de « signes » figurant sur les monnaies, un véritable dictionnaire thématique ordonné selon des principes qui sont les siens et qui relèvent de la linguistique. C'est dans ce sens que l'on peut parler d'une approche structuraliste de l'image.

Œuvre d'un véritable visionnaire, cet ouvrage majeur, de nombreuses fois réédité comme nous l'avons vu, semble avoir échappé à la recherche ultérieure. À l'époque réalisé de manière encore peu systématique, ce classement relevant de la sémiologie bénéficie désormais des possibilités presque infinies de l'informatique.

Quelle place devons-nous accorder aux signes qui apparaissent dans le champ de la monnaie ? On observe effectivement une incontestable évolution dans la structure de l'image monétaire celtique. Celle-ci oscille entre la sobriété archaïque (fig. 6) et le baroque tardif, caractérisé par une efflorescence de signes et symboles (fig. 7). Ce principe de mise en page est rigoureusement identique, quoique indépendant, à celui que nous observons dans le monde grec, celui de remplir le champ d'éléments qui peuvent avoir deux clés de lecture. Soit, en effet, ils complètent l'image principale, soit ils en sont partiellement ou totalement indépendants, et nous racontent dès lors « autre chose ».



Fig. 6. Celtes du Danube, statère d'argent « Koisbach Typ », vers 100-50 av. n. ère, NAC 88, 8/10/2015, n° 351 : 12,62 g.

⁹ Sur l'œuvre de Vera Braun : fr.wikipedia.org/wiki/V%C3%A9ra_Braun. L'œuvre de cet artiste est présentée sur le site hongrois <https://artportal.hu/lexikon-muvesz/braun-lengyel-vera-408/> (consulté le 5/12/2019).

¹⁰ https://fr.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9_Lhote



Fig. 7. Trinovantes et Catavalauni, Addedomaros, vers 33-30 av. n. ère, statère d'or : 5,51 g. <https://www.flickr.com/photos/antiquitiesproject/8148129502> (consulté le 5/12/2019).

Dans le premier cas, les signes et symboles peuvent préciser l'image principale si un doute subsiste quant à sa lecture : « Je suis tel dieu ou tel héros, car je suis associé à tel signe ou tel objet ». Mais ils peuvent revêtir un caractère narratif : « je suis tel dieu ou tel héros et je figure sur la monnaie dans une légende bien précise issue de la mythologie ». Ce sera la grille de lecture d'un chercheur comme Paul-Marie Duval dans sa classique *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, dans lequel du reste sont cités les deux ouvrages de Lengyel (Duval 1987).

Mais d'autres grilles de lecture peuvent être proposées. Ainsi dans le monde grec, à Athènes par exemple (fig. 8), nous observons à l'époque archaïque une certaine sobriété d'une image, qui se verra progressivement complétée, voire totalement encombrée d'éléments parasites, parfois redondants (fig. 9).

Le cas du cheval nous a semblé particulièrement emblématique, grâce aux associations de l'animal, thème celtique majeur, avec de nombreux symboles spécifiques dont l'emplacement dans l'espace n'est apparemment pas aléatoire. Notre enquête, qui renvoie une fois encore à l'œuvre de Leroi-Gourhan, appliquée ici à la numismatique des Rèmes, montre la richesse d'une approche « à la Lengyel ».



Fig. 8. Athènes, tétradrachme d'argent, vers 415-407 av. n. ère, 17,19 g, iCollector.com (consulté le 5/12/2019).

Fig. 9. Athènes, tétradrachme d'argent du Nouveau Style, vers 144-143 av. n. ère, 16,82 g, iNumis 43, 9/10/2018, n° 40.

Les chevaux des Rèmes selon Lengyel : une approche structuraliste d'une image monétaire Partie II

CHARLOTTE VAN EETVELDE¹¹

« Les philosophes pythagoriciens utilisent les symboles. C'est là une manière de parler, qui tient à la fois du silence et du discours... Ce qui est dit est très clair et très évident pour ceux qui sont accoutumés à ce langage ; c'est pour les ignorants qu'il est obscur et inintelligible. Le sens apparent de ces symboles n'est pas le véritable, mais il faut y chercher celui qu'il semble recouvrir. »

Plutarque (46-125 de notre ère)

Introduction

Le cheval est omniprésent dans la culture gauloise ; en attestent les nombreuses découvertes archéologiques mettant en scène l'équidé. Que ce soit dans les tombes, comme celle de Warcq (Ardenne, France), les sanctuaires, comme Ribemont-sur-Ancre (Somme, France) pour l'un des plus connus, ou les habitats, comme la ferme gauloise de Mondeville (Calvados, France), le cheval possède une place importante, et de prestige, auprès de l'élite et de la classe guerrière celtique, preuve de son statut exceptionnel. Figure forte et populaire, le cheval apparaît également comme un emblème, au même titre que le sanglier pour la nation gauloise (que nous retrouvons sur les *carnyx* par exemple) ou le chien pour le héros irlandais *Cúchulainn*. Chez les Celtes insulaires et continentaux, nous rencontrons une variété de toponymes, anthroponymes et ethnonymes contenant un élément faisant allusion à un animal et le cheval n'est pas en reste. Ces zoonymes n'ont rien en lien avec le totémisme, mais décrivent plutôt un caractère, un trait physique ou des capacités en lien avec l'animal auquel l'individu ou le groupe est associé. En ce sens, le cheval est reconnu pour des traits qui lui sont caractéristiques à savoir la rapidité, la docilité, la fécondité, la beauté et le courage. Par exemple, certains Celtes du continent se font appeler *Epasnactus*, *Epilos*, *Eponina* ou encore *Epedorix* (Nikolai Boekhoorn 2008 : 80) tandis que parmi le panthéon, nous trouvons la déesse *Epona* et le dieu cavalier *Atepomaros*.

Il n'est donc pas étonnant de le retrouver largement représenté dans la numismatique celtique.

Le travail proposé ici se base sur l'étude des monnaies gauloises par Lancelot Lengyel, dans son ouvrage *Le secret des Celtes* paru en 1969 (voir *supra* : Jean-Marc Doyen). Dans son livre, l'auteur rassemble un grand nombre d'éléments, de signes et de symboles animant les monnaies et tente de les interpréter. Le cheval, associé à ces différents motifs, tient un rôle, interagit avec eux et prend de la place sur la monnaie. Nous essaierons ici de mettre en évidence ces différents éléments et de comprendre le lien qui les lie à l'équidé, confrontant les idées de Lengyel à certaines hypothèses actuelles.

Les motifs qui composent la monnaie gauloise sont propres à cette culture et répondent à des codes bien définis, qui nous échappent, et dont les clés de lecture devaient être connues par au moins une partie de la population. Dans ce contexte, notre étude se limitera géographiquement aux monnaies frappées par les Rèmes, un important peuple gaulois occupant la région actuelle de Champagne-Ardenne (France) et le sud de la province de Namur (Belgique).

Bien qu'issu de copies, dont l'origine est certainement le statère de Philippe II de Macédoine (359-336 avant notre ère), l'art monétaire gaulois est capable d'innovations et, malgré ce qu'en pensent certains auteurs¹², le choix de la représentation semble être un acte réfléchi. Chaque élément qui compose la monnaie doit être lu dans son ensemble et selon son agencement. Ces copies s'affranchissent du mode de représentation du modèle d'origine et créent ainsi des images éloignées des canons de l'art classique (Depeyrot 2013 : 29). La rapidité, avec laquelle les images libérées des canons hellénistiques apparaissent, tend à prouver la volonté des pouvoirs émetteurs de

¹¹ Archéologue, Service Public de Wallonie – Agence wallonne du Patrimoine (SPW-AWaP) et Vice-présidente de la Société Belge d'Étude Celtique (SBEC). ch.vaneetvelde@hotmail.com

¹² En effet, selon Jean-Louis Brunaux, la dislocation de l'image sur la monnaie gauloise rend les scènes de cette dernière méconnaissables, défigure au lieu de figurer.

s'approprier le discours transmis à travers la frappe monétaire (Schomas 2013 : 92).

En effet, si les monnaies romaines et grecques sont facilement lisibles et compréhensibles grâce à certaines références ou certains modèles (issus de découvertes archéologiques et/ou littéraires) rappelant de grands événements comme des batailles, des victoires ou des triomphes, les monnaies gauloises nous paraissent déstructurées, abstraites et parfois fantaisistes. Par exemple, le droit¹³ d'une monnaie romaine sera identifié par le buste d'un empereur et le revers par une Victoire ailée ou un aurige. Sur une monnaie gauloise, le buste est transformé selon les traditions locales pour n'apparaître plus que sous la forme d'un visage, voire d'un œil. Le revers, quant à lui, subit de plus grandes modifications : le char, tiré par plusieurs chevaux sur le modèle, est simplifié pour ne garder, sur la majorité des exemplaires gaulois, qu'un seul cheval. Ce dernier occupe l'entièreté de l'espace, ses jambes sont réduites, parfois schématisées, et déplacées sur l'extérieur de la surface afin de dégager l'espace sous et au-dessus de l'animal. Ce procédé permet alors l'ajout d'éléments que nous détaillerons par la suite. Pour le corps, l'animal est reconnaissable au galbe de son dos, à la ligne de ventre et à son nez.

L'usage des monnaies gauloises, en tant que flan métallique, semble être le même que celui du modèle grec c'est-à-dire un outil purement économique. Mais à l'instar des monnaies romaines ou grecques, les monnaies gauloises, largement répandues en Gaule et utilisées par toutes les couches de la population, peuvent également véhiculer un discours politique et/ou religieux que les pouvoirs émetteurs veulent transmettre. Elles pourraient alors commémorer un acte, un fait, un souvenir et pourquoi pas un mythe fondateur. Chacun de ces thèmes peut être abordé selon l'agencement des différents éléments qui composent l'image de la monnaie.

Dans ce dernier cas, la monnaie se compose d'une iconographie narrative présentant un animal, un symbole, un humain (femme ou homme), peut-être un héros, ou un personnage divin¹⁴ parfois en arme, schématisé ou non, confronté à un bestiaire et associé à ce que nous appelons « signes » et « symboles ». La scène est alors traduite par l'imaginaire collectif et la mémoire ancestrale, selon les variantes locales. La culture celtique est réputée pour ne pas solliciter l'écriture dans son quotidien. Le partage des connaissances se fait oralement. Néanmoins, nous pouvons croire que des standards et une iconographie précise devaient servir à cette transmission de savoir. Dans ce contexte, les symboles et motifs trouveraient parfaitement leur place comme média culturel et éducatif afin de véhiculer le discours.

La présence du cheval, entre autres, sur les monnaies gauloises soulève beaucoup de questions auxquelles les archéologues, historiens et numismates tentent de répondre depuis plus d'un siècle.

Aujourd'hui, notamment grâce aux nombreuses découvertes archéologiques de chevaux « en contexte », nous pouvons poser quelques pistes de réflexion concernant la présence de certains motifs, et leur symbolique, sur les monnaies gauloises.

Identification des motifs du revers de la monnaie et essais sur leur symbolique

Certains symboles sont désormais simples et évidents. Par exemple, un disque pourra figurer une roue ou un soleil tandis que le croissant rappellera la lune.

L'Homme a cherché à associer ce qui l'entoure à des éléments connus et compris afin d'en faciliter la lecture. Mais si ces symboles sont communs à de nombreuses cultures, ils ne revêtent pas tous la même signification. L'image du svastika hindou, par exemple, sera détournée sous le régime nazi et perdra sa connotation positive et solaire originelle dans la mémoire collective occidentale. Il est donc dangereux de vouloir retrouver le sens d'un symbole d'une culture en le calquant sur celui d'une autre. Néanmoins, aucune explication, même implicite, ne nous a été laissée pour la culture celtique. Les symboles et signes de cet art ont donc été largement interprétés au fil du temps et ballotés par les idéologies et le contexte de chaque époque, les mouvements de pensées et les influences historiques, politiques, religieuses et ils évoluent encore. Nous essayerons donc d'être le plus objectif possible.

L'œuf et le serpent, fertilité et résurrection

Sur l'ensemble des monnaies rèmes, sur lequel se fonde notre étude, certains motifs se retrouvent

¹³ Face de la monnaie comportant le motif principal.

¹⁴ Le terme « personnage divin » est repris de (Schomas 2013 : 92) et ne désigne pas exclusivement des dieux.

systématiquement. Les premiers de cette série sont ceux que Lengyel a appelés l'œuf et le serpent.

L'œuf est un motif circulaire, qui possède de nombreuses variantes, plein ou vide, comportant parfois plusieurs anneaux, placé au-dessus du cheval (fig. 10). L'œuf peut être le symbole d'une éclosion, d'un commencement ou d'un nouveau cycle. De forme circulaire, ce motif peut également rappeler un astre, tel que le soleil ou la lune. Pour l'un comme pour l'autre, nous pensons que la symbolique peut correspondre au côté tantôt solaire et tantôt lunaire du cheval, l'un en lien avec la vie et le renouveau chaque matin, l'autre lié au monde de la nuit et de la mort chaque soir. Le cheval étant connu dans la mythologie pour son rôle psychopompe, comme le transporteur des vivants mais aussi des morts et des héros.

« Le phénomène de la vie, de la filiation et du pouvoir germinatif de la Nature a toujours ému l'homme. En cherchant à comprendre l'énigme, il a trouvé dans l'œuf le symbole révélateur qui résume le mystère de l'existence et, élargi au monde animé, la Création tout court. » (Lengyel 1969 : 38).

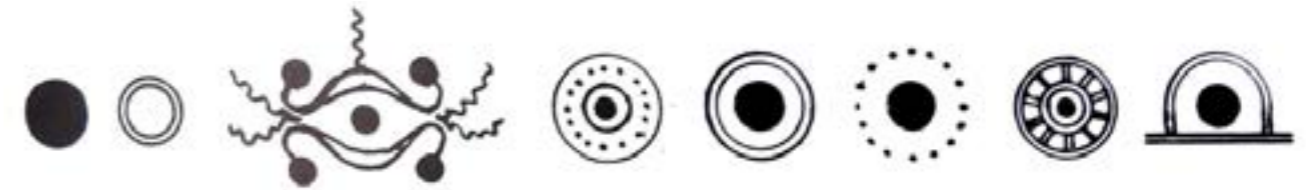


Fig. 10. Motif de l'œuf et de ses variantes. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.

Encore aujourd'hui, la tradition des œufs de Pâques, par exemple, rappelle la Résurrection du Christ ou encore le renouveau au printemps.

Lengyel écrit également que cet œuf peut aussi figurer le chiffre un qui, dans ce cas, n'est pas un chiffre à proprement parler mais bien la représentation de l'Unité, du tout qui englobe toutes choses. L'œuf unique entre les jambes de l'animal pourrait représenter le fluide séminal, symbolisant l'éclosion de cette vie (Lengyel 1969a : 57). Ces sphères peuvent s'assembler en une trinité. Le chiffre trois symboliserait l'astre solaire et si ces sphères se retrouvent en binôme, elles seraient liées à la lune, selon Lengyel.

Le serpent, quant à lui, est schématisé sous la forme d'une ligne ondulée, placé sous les jambes du cheval (fig. 11). Ce reptile possède une symbolique complexe. Par ses mouvements sinueux et son corps long, il est associé à l'eau. Par le double pénis du mâle et à l'importante quantité d'œufs que la femelle pond, il pourrait être associé à la fertilité et à l'abondance. Par sa capacité à tuer ses victimes par le venin, il est lié à la mort. Parce que son habitat se trouve sous terre, entre les roches et en milieu sombre, il pourrait être lié au monde souterrain et chtonien. Enfin, parce qu'il change de peau plusieurs fois dans l'année, il est lié à l'immortalité et à la régénération. Mais contrairement au serpent malfaisant de la Bible, le serpent celtique possède plutôt un aspect bénéfique et accompagne parfois les représentations de la déesse-mère (Nikolai Boekhoorn 2008 : 39). Nous le retrouvons aux côtés de la déesse *Thirona* (*Dirona*, *Sirona*), « la Stellaire », en tant que symbole de fertilité et de fécondité par exemple. Lengyel émet l'idée que le serpent celtique ne doit pas être perçu comme une espèce zoologique mais comme l'idée de la primordialité. Selon cette idée, tout animal rampant peut se substituer à ce reptile (fig. 12).



Fig. 11. Motif du serpent et de ses variantes. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.



Fig. 12. Motif du serpent/animaux rampants. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.

Beaucoup d'animaux lui sont associés et partagent ses particularités anatomiques comme la queue et la tête. La ligne de sol, la terre, est la base porteuse de vie, bien avant l'agriculture. Selon Lengyel, l'idée de la vie sortant

de la terre inerte aurait amené les Celtes à penser que le témoin de la naissance de la vie en sous-sol devait être son habitant. Le serpent est donc devenu le détenteur de ce secret (Lengyel 1969a : 52). Si on se réfère à certaines légendes, le cheval pourrait être une des représentations de l'astre solaire et de la vie. Lié au serpent, il pourrait alors symboliser la fertilisation du sol.

Un extrait de Pline l'Ancien dans Histoire Naturelle illustre bien la symbolique celtique de l'œuf et du serpent :

« En outre, il est une espèce d'œuf très renommé dans les Gaules, et dont les Grecs n'ont pas parlé : en été il se rassemble une multitude innombrable de serpents qui s'enlacent et sont collés les uns aux autres, tant par la bave qu'ils jettent que par l'écume qui transpire de leur corps ; il en résulte une boule appelée œuf de serpent. Les druides disent que cet œuf est lancé en l'air par les sifflements de ces reptiles ; qu'il faut alors le recevoir dans une saie sans lui laisser toucher terre ; que le ravisseur doit s'enfuir à cheval, attendu que les serpents le poursuivent jusqu'à ce qu'une rivière mette une barrière entre eux et lui ; qu'on reconnaît cet œuf s'il flotte contre le courant, même attaché à de l'or. [...] J'ai vu pour mon compte, un de ces œufs fameux chez les druides ; il était de la grosseur d'une moyenne pomme ronde ; la coque en était cartilagineuse, avec de nombreuses cupules semblables à celles des bras des poulpes. On le préconise merveilleusement pour le gain des procès et l'accès auprès des souverains ; mais cela est si faux qu'un chevalier romain du pays des Vocontiens qui pendant un procès portait un de ces œufs en son sein fut mis à mort par le dieu Claude, empereur, sans aucun autre motif que je sache. »

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXIX, 12 (59) (traduction de Émile Littré, 1851).

Notons toutefois que la théorie de Lengyel à propos du serpent n'est pas la seule. En effet, la ressemblance entre le serpent, ligne ondulée, et la représentation universelle de l'eau sous la même forme nous semble possible. Or il existe de nombreux mythes liant le cheval au milieu aquatique.

Le cheval, symbole de la royauté et de la force masculine, est dans certaines légendes lié à cet élément. Nous pouvons citer la légende du roi Marc'h aux oreilles de cheval, celle de l'inondation de Lough Neagh dans le folklore irlandais ou encore les *kelpie* écossais. La lecture narrative de la monnaie peut alors prendre un tout autre sens. L'eau est un élément indispensable à la vie et intervient très souvent dans les rites. Présente (et indispensable !) sur les sanctuaires, elle guérit et purifie. L'association cheval/eau pourrait ici symboliser les pouvoirs divins de la royauté, les souverains étant les maîtres de toutes vies sur leur territoire et devant passer par certains rites, parfois qualifiés de barbares, pour accéder au trône, comme c'est le cas dans le rite de l'intronisation du roi d'Ulster¹⁵, illustré dans la *Topographia Hibernica* par le moine Giraud de Cambrie au XIII^e siècle de notre ère.

Enfin, Lengyel disserte également sur les symboles de la fertilité et classe ces derniers en trois catégories : androgyne, femelle et mâle. Nous avons remarqué que les chevaux des monnaies rèmes ne possèdent pas d'attribut du genre. Or, nous connaissons des exemplaires de monnaies émises par d'autres peuples, à la même époque, sur lesquels les chevaux sont sexués avec des caractères bien marqués comme des mamelles multiples pour les juments, alors qu'elles n'en possèdent que deux, et un sexe en érection pour les étalons. Ces chevaux asexués rèmes sont-ils la représentation volontaire du « non-genre », réunissant le féminin et le masculin et formant alors le tout originel décrit par Lengyel ?

Les motifs lunaires et solaires

« Le signe universel de la lune représentée est le croissant. La coiffure des divinités lunaires est souvent ornée de ce croissant qui, dès la plus haute Antiquité, fut rapproché des cornes de bovidés. Par la suite, les divinités nocturnes apparurent cornues. Pour avertir du sens figuré de cette disposition, ces cornes sacrées portent déjà dans l'art crétois des boules à leurs extrémités » (Lengyel 1969a : 60). Dans son écrit, Lengyel explique que le motif

¹⁵ « Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Kenelcunnill [Tír Cenel], une peuplade chez qui le roi est créé selon un rite extrêmement barbare et abominable. Tout le peuple de ce territoire se réunit en un même point, puis on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui qui va être élevé au rang non de chef, mais d'animal sauvage, non de roi, mais de hors-la-loi commet alors un acte de bestialité aux yeux de tous, avec autant d'impudeur que de sottise, déclarant par cela même qu'il est, lui aussi, une bête. La jument est aussitôt tuée et découpée en morceaux qui sont cuits dans l'eau et, dans la même eau, un bain est préparé pour le roi. Pendant qu'il y est assis, des morceaux de viande lui sont présentés et il en mange lui-même, entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans lequel il se baigne, il puise et boit de tous côtés sans se servir d'un vase, ni de ses mains, mais seulement avec la bouche. Quand tout cela est accompli, conformément au rite mais non à la morale, sa royauté et sa souveraineté sont établies. » (Dumézil 1986 : 217), extrait de Gricourt & Hollard, 2002. Cet accouplement rituel possède une symbolique très forte : le roi, représentant de la vie, enseme la terre-mère nourricière matérialisée par la jument. On pourrait alors voir dans cette union la vie pénétrant la terre pour nourrir le royaume.

de la lune a pris plusieurs formes, parfois inédites, tirées du motif simple du croissant. Ainsi, la forme de l'amande pour la lune est une opposition marquée, selon lui, au motif rond solaire (fig. 13). Cette forme serait, de plus, la représentation du féminin, liée au chiffre deux. Lengyel associe également d'autres animaux à la lune et à ses formes variables tout au long de son cycle comme le serpent qui mue, le cerf dont les bois se régénèrent ou l'ours qui disparaît durant l'hiver pour revenir au printemps.



Fig. 13. Motif de la lune et ses variantes. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.

Dans son livre *Le secret des Celtes*, Lengyel nous fait la démonstration que la représentation du soleil et de sa symbolique se retrouve partout, même de manière discrète. En lien avec le chiffre trois, il a sélectionné une série de motifs rappelant l'astre de jour. Il est évident que la recherche de la symbolique solaire sur la monnaie gauloise a été poussée à son extrémité et que nous n'avons pas tenu compte de chacun des détails que Lengyel a mentionnés pour l'étude que nous proposons ici car certaines de ses hypothèses sont, à notre sens, exagérées.

Les notions de dualité et de complémentarité semblent omniprésentes dans la culture celtique. Si on parcourt la mythologie celte, quelques légendes incluant le cheval comme acteur de premier plan mélangent habilement ces notions, amenant le lecteur à interpréter le sens de l'histoire. C'est ainsi que, dans la première branche du *Mabinogi*, dans la littérature médiévale galloise, entre le XII^e et le XVI^e siècle, le roi Pwyll, chevauchant son cheval le plus rapide, tente désespérément d'atteindre la belle Rhiannon, au pas sur son cheval blanc. Ce n'est qu'à la troisième tentative qu'il réussit enfin à l'aborder¹⁶. Nous pourrions y voir le soleil pourchassant la nuit dans un cycle sans fin. La symbolique de la lune est ici appuyée par la présence d'une femme chevauchant une jument à la couleur blanche tandis que le soleil est représenté par un roi chevauchant un étalon rapide.

Les motifs quinaires, symboles de résurrection ?

Lengyel nous explique que le chiffre cinq serait le chiffre de la résurrection par une simple addition du chiffre solaire, trois, et du chiffre lunaire, deux. Le chiffre cinq serait donc une addition du jour et de la nuit ou, autrement dit, de la vie et de la mort. Nous pouvons interpréter cette hypothèse comme un cycle bouclé représentant une régénération perpétuelle du grand cycle de la vie. Le cheval trouve bien sa place dans cette symbolique car il est aussi bien le conducteur des vivants que des morts.

Chez les Rèmes, le motif quinaire est le plus souvent représenté par un quadrilatère dont les angles sont formés par des sphères pleines ainsi qu'une cinquième placée au centre, comme pour nous rappeler que tout a une origine commune (fig. 14). Placé au-devant de l'animal, il pourrait symboliser la quête, le but, que le cavalier cherche à atteindre.



Fig. 14. Motif du symbole quinaire et de ses variantes. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.

Si la ligne de sol existe pour Lengyel, nous pouvons imaginer qu'il en est de même pour le champ céleste. Dans ce cas de figure, le motif quinaire, situé dans les cieux, pourrait représenter une constellation. Celle qui nous semble la plus proche de ce motif serait la constellation de Pégase, dont le corps est un quadrilatère. Pourrait-il y avoir un lien entre la représentation du cheval avec les astres ? La question n'est pas dénuée de sens et mérite d'être posée. Gardons toutefois à l'esprit que la vision de la carte du ciel n'est très probablement pas la même chez les Celtes que chez les peuples de la Méditerranée ancienne. Il nous faut donc nuancer notre propos et rester prudents quant à cette interprétation.

¹⁶ Extrait complet dans Sterckx 2009 : 228-230

Une autre hypothèse peut également être suggérée et nous semble ici plus recevable. Le quadrilatère représenté sur les monnaies pourrait illustrer un espace délimité dont la forme serait connue de tous : un espace sacré tel qu'un sanctuaire ou un *Nemeton*. Le sacré a une place omniprésente dans la société gauloise dont le quotidien est régi par des festivités et des rites en lien avec l'univers divin. Nous pouvons ici nous permettre un parallèle avec les images monétaires. En effet, comme nous l'avons souligné, le discours voulu est véhiculé par des motifs et des symboles dont la signification est connue du récepteur. « Dans la culture celtique où l'écrit était quasiment absent, c'était à l'architecture, à la décoration de délivrer les messages forts » (Brunaux 2000 : 272). Ainsi, la forme généralement géométrique des enclos, carrée, rectangulaire, trapézoïdale, adoptée à la fin de l'âge du Fer n'est pas sans signification. Les tracés purs aux lignes droites et aux angles vifs sont le plus souvent réservés aux installations d'exception comme les lieux de culte évidemment mais aussi des lieux à la fonction polyvalente (Brunaux 2000 : 276). La forme, le motif de cette dernière, parle d'elle-même et suscite chez l'individu des émotions et des réflexions en lien avec sa signification.

L'enclos sacré est un lieu coupé du monde profane, délimité par une, voire deux, palissade suffisamment haute et un fossé suffisamment profond pour en cacher l'intérieur. Cet espace, propriété des dieux, est soumis à des règles strictes et la présence des animaux est tolérée et contrôlée dans le cadre des rites qui s'y pratiquent. Le cheval ayant un lien certain avec le panthéon gaulois/celtique, il n'est pas surprenant de le retrouver sur les monnaies, nous dirigeant alors vers un motif rappelant l'univers divin. Peut-être suggère-t-il le sacrifice des guerriers lors d'un combat ? Est-il l'incarnation du souvenir d'un événement lié à un rite ? Est-il la personnification du divin rejoignant l'ère sacrée qui lui est dédiée ?

Des motifs indéterminés

Le motif du cœur visible au-dessus de la ligne de dos du cheval n'est traité que brièvement dans l'étude de Lengyel (fig. 15). En effet, au chapitre « le cavalier fantôme », l'auteur recense une série de motifs qu'il considère comme des variantes du bige¹⁷ originel. « Le relevé des 70 motifs qui apparaissent au-dessus du cheval, et auxquels on pourrait encore ajouter des centaines d'autres, convaincra que tous impliquent une même idée concernant celui ou ce qui conduit le cheval : l'Être suprême, ses symboles » (Lengyel 1969a : 156). Il n'y a pas d'autre explication concernant le symbole cordiforme. Il s'agirait d'une variante du cavalier se résumant à ses deux bras et à un contour, souvent perlé, rappelant un torse gonflé. Dans l'idée d'une narration, l'image d'une divinité ou d'un être supérieur pourrait être cohérente. Mais nous connaissons d'autres types de monnaies gauloises sur lesquelles des visages ou des éléments anatomiques humains sont finement représentés. Nous pensons que la schématisation d'un des acteurs clés de la narration tend peut-être à vouloir rendre universelle et interchangeable l'image de ce personnage (dieu ou héros ?).



Fig. 15. Motif du « cavalier fantôme » et de ses variantes. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.

Les étoiles positionnées sur le pourtour des statères d'or des Rèmes sont souvent incomplètes et seules quelques branches à peine visibles semblent attester leur présence. Placées à l'arrière, au-dessus et au-dessous du cheval, elles semblent fermer la scène ou pousser l'animal vers le but de sa course. Lengyel les classe dans la catégorie des motifs de la génération ou du départ nocturne sans s'avancer plus loin (Lengyel 1969 : 168).

Un autre motif énigmatique très peu développé par Lengyel est un élément que nous retrouvons devant le cheval. Il s'agit d'une sorte de sphère, flamboyante, englobée par un lien qui semble sortir de la bouche de l'animal. Lengyel classe donc ce motif dans la catégorie des « divers » sans véritable explication. Il pose néanmoins une piste de réflexion en comparant ce motif à celui d'un torque. Ce dernier, symbole de la royauté, ou en tout cas d'un statut élevé, est classé dans la catégorie des motifs lunaires, car très proche du croissant de lune. « [...] devant la bouche d'un cheval il peut signifier le "souffle" ou le mors » (Lengyel 1969a : 94).

Comment l'interpréter autrement ? Il est difficile de se prêter à l'exercice sans tomber dans la surinterprétation. Néanmoins, nous pouvons nous lancer dans quelques essais en nous basant sur des indices laissés dans la

¹⁷ Le conducteur du char

mythologie celtique. Celui auquel nous pensons est le don d'intelligence des chevaux du héros irlandais Cúchulainn Liath Macha (Le Gris de Macha) et Dub Sainglend (Le Noir de Saingliu). Un parallèle peut être fait avec les chevaux des héros grecs Achille, Balios et Xanthos, ce dernier recevant le don de la parole.

Comment « lire » la monnaie rème selon Lengyel ?

En ayant pris connaissance des différents motifs qui composent l'image monétaire chez les Rèmes, attelons-nous maintenant à la question de leur lecture.

Lengyel suggère de diviser la pièce de monnaie en quatre champs : haut, bas, avant et arrière. (Lengyel 1969a : 162).

Le motif quinaire est placé devant le cheval, une résurrection vers laquelle le cavalier doit tendre transporté par son destrier. Ce dernier a une allure proche du galop, aucune de ses jambes ne marque un arrêt. Il symboliserait le mouvement perpétuel, la course continue de la vie au-devant de la mort. Prenons ici comme mythe pour illustrer le propos, l'histoire de l'inondation de Lough Neagh, que nous retrouvons dans un des cycles gallois du *Mabinogi*, dans laquelle un cheval magique qui, une fois laissé à l'arrêt, fait jaillir une fontaine sous ses sabots, causant la mort de tout un clan à l'exception de deux personnes, dont l'une de sang royal. Mais avant d'atteindre la renaissance suggérée, le cavalier doit obligatoirement passer par la mort. Cette dernière pourrait être matérialisée par le motif du torque entourant un astre, souvent placé devant la bouche du cheval et relié à cette dernière. Dans son ouvrage, Lengyel classe le motif du torque dans la catégorie des symboles lunaires. Aurions-nous ici une analogie de la nuit enveloppant le jour ? Ou autrement dit, la mort avalant la vie ?

Les éléments sous le cheval peuvent être considérés comme des indices ou des acteurs amenant à la finalité de cette histoire. On retrouve sur les exemples de cette étude un disque perlé que Lengyel appelle œuf, la ligne ondulée assimilée au serpent ou à l'eau.

Ce qui se trame au-dessus de l'animal est plus incertain. L'élément en forme de cœur est classé selon Lengyel comme une représentation du cavalier. Or, ce même élément se retrouve aussi dans la catégorie des ailes de Pégase (fig. 16) mais uniquement pour la partie basse du motif. Néanmoins, ce dernier ne touche pas le dos du cheval. Lengyel aurait-il opéré une décomposition du motif ? Est-ce tout simplement parce que la frappe de la monnaie n'a pas été centrée et que, par conséquent, le motif complet du cœur apparaît tronqué ?

Tous ces différents éléments se retrouvent, de manière systématique, à leur même place. Cette disposition répétitive semble confirmer que des codes régissaient les représentations monétaires, la fonction narrative de la monnaie semble cohérente au vu de cette démonstration, comme nous venons de le voir chez les Rèmes.



Fig. 16. Motif des ailes de Pégase et de ses variantes. Extrait de L. Lengyel, *Le secret des Celtes*, 1969.

Le droit de la monnaie gauloise : une symbolique différente ?

Le droit des monnaies gauloises¹⁸, généralement moins chargé en symboles et éléments, attire moins vite le regard du curieux en quête d'esthétique exotique et paraît, au premier abord, plus compréhensible et commun car très souvent limité au motif d'un visage. Ce dernier a très longtemps été le sujet d'un débat qui, encore aujourd'hui, ne semble pas clos : s'agit-il d'un roi ? D'un chef ? D'une divinité ? D'un ancêtre fondateur ? D'une figure idéalisée du pouvoir ou d'un statut social ?

Mais comme pour leur modèle d'origine, le droit et le revers semblent fonctionner ensemble au sein d'un même discours.

Le droit des monnaies rèmes qui nous concerne ici est réduit au motif de l'œil. Sur plusieurs exemplaires, nous pouvons remarquer que certains symboles, comme l'étoile ou les astres, sont communs à ceux que nous pouvons trouver sur le revers. Une des questions à se poser ici est : se complètent-ils ou fonctionnent-ils en miroir ?

¹⁸ Avec ce chapitre, nous sortons volontairement du sujet, à savoir le cheval, mais il nous semblait important qu'il soit mentionné et débattu superficiellement afin d'aborder le thème des monnaies rèmes le plus complètement possible.

Conclusion

Nous l'aurons compris, « la représentation d'un cheval est plus importante que le cheval lui-même. Le message ne peut être complet que grâce à l'articulation de tous les éléments présents sur la monnaie qui associent plusieurs notions complémentaires » (Schomas 2013 : 91) et qui s'articulent selon un schéma défini. Dans cet exposé, nous avons surtout parlé du revers puisque l'image du cheval y est exclusivement représentée. Mais il est important de noter que ce dernier peut être mis en relation avec son droit, la clé de lecture résidant dans leur relation et le discours voulu entre le pouvoir émetteur et les signes et symboles choisis.

Lengyel propose une étude éclairée par son temps, ses influences et ses idéaux. Compilées en un ouvrage, ses recherches sur la numismatique gauloise sont à replacer dans leur contexte. Néanmoins, son travail nous permet de mettre en lumière un art composé d'entrelacs sémantiques dont nous ne possédons plus les codes de lecture. Pour une culture sans écriture, la monnaie gauloise fait partie de ces indices économiques et artistiques soumis aux hypothèses et à l'interprétation, mais qui reste une matière de premier choix en tant qu'objet d'étude tant les motifs sont variés, propres à chaque peuple et étendus dans le temps.

Le travail proposé ici ne prétend pas à une fin ni à une conclusion fermée. Il évoluera encore par le biais de nouvelles découvertes archéologiques et historiques. En effet, lire et comprendre une monnaie sans son contexte n'a pas de sens, il faut tenir compte de toute la richesse matérielle de la culture celtique pour appréhender, du mieux que l'on peut, cette part d'Histoire, riche et fascinante.

Lengyel a posé des bases d'interprétation. À nous, archéologues, historiens, scientifiques et passionnés de les utiliser et de les augmenter, tout en restant critiques et en argumentant notre réflexion car la surinterprétation n'est jamais loin.

Le cadre de notre travail s'est limité aux Rèmes, mais nous pensons qu'il serait intéressant d'effectuer la même recherche pour d'autres peuples afin de pouvoir comparer le rôle que tiennent ces « signes » et « symboles » liés au cheval.

Bibliographie

BRUNAU Jean-Louis, 2000, *Propriétés divines, possessions humaines. La fonction symbolique de l'enclos*, Revue archéologique de Picardie, 1-2, Les enclos celtiques - Actes de la table ronde de Ribemont-sur-Ancre (Somme), p. 271-278

DELESTRÉE Louis-Pol et TACHE Marcel, 2002, *Nouvel atlas des monnaies gauloises. I. De la Seine au Rhin*, Saint-Germain-en-Laye, Éditions Commios.

DEPEYROT Georges, 2013, « Les symboles gaulois, une question de lecture », *L'archéologue*, 124, p. 28-32.

DUMEZIL Georges, 1986, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard.

DUVAL Paul-Marie, 1987, *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, Hermann.

FISCHER Brigitte, 2005, « Iconographie et attribution des monnaies gauloises », *Bulletin du Cercle d'études numismatiques* 42/1, p. 114-118.

FRANKE Peter R. et HIRMER Max, 1972, *Die Griechische Münze*, Munich, Hirmer.

GENECHESI Julia et PERNET Lionel éd., 2017, *Les Celtes et la monnaie. Des Grecs aux surréalistes*, Gollion, Infolio.

GRICOURT Dominique et HOLLARD Dominique, 2002, *Lugus et le cheval*, Dialogues d'histoire ancienne, 28, (2), p. 121-166.

JENKINS G. Kenneth éd., 1969, *Sylloge Nummorum Graecorum. The royal collection of coins and medals. Danish national museum. North Africa – Syrtica – Mauretania*, Réimpr., West Milford, s.d., SNG Cop.

LENGYEL Lancelot, 1969b, *Das geheime Wissen der Kelten enträtselt aus druidisch-keltischer Mythik und Symbolik*, Freiburg im Breisgau, Verlag Hermann Bauer, (13^e éd. : 1999).

LENGYEL Lancelot, 1969a, *Le secret des Celtes*, Forcalquier, Robert Morel Editeur.

LENGYEL Lancelot, 1962, « L'exploration cosmique », *La Brèche. Action surréaliste* 2, p. 13-14.

LENGYEL Lancelot, 1954, *L'art gaulois dans les médailles*, Montrouge-sur-Seine, Éditions Corvina.

LENGYEL Lancelot, 1952, *Chefs d'œuvres des monnaies grecques*, Montrouge-sur-Seine, Éditions Corvina.

LEROI-GOURHAN André, 1965, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, Éditions Mazenod.

LEROI-GOURHAN André, 1992, *L'art pariétal. Langage de la préhistoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Million.

LHOTE André, 1954, *Les Chefs-d'œuvre de la peinture égyptienne*, Paris, Hachette.

NIKOLAI BOEKHOORN Dimitri, 2008, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite : étude comparée de l'évolution du rôle et de la fonction des animaux dans les traditions écrites et orales ayant trait à la mythologie en Irlande, Écosse, Pays de Galles, Cornouailles et Bretagne à partir du Haut Moyen Âge, appuyée sur les sources écrites, iconographiques et toreutiques chez les Celtes anciens continentaux*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Gwendal DENIS et Pádraig Ó RIAN, Université Rennes 2 (Haute Bretagne, CRBC-Rennes 2, École doctorale – Humanités et Sciences de l'Homme) et The University College Cork (Department of Early and Medieval Irish Roinn na Sean agus na Meán Ghaeilge Coláiste na hOllscoile Corcaigh Éire), sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/SCHOMAS> Héloïse, 2013, « À propos de la rhétorique des images monétaires des peuples du Centre-Est de la Gaule », *Revue Archéologique de l'Est*, t.62, (185), p. 89-111.

SCHOMAS Héloïse, 2013, À propos de la rhétorique des images monétaires des peuples du Centre-Est de la Gaule, *Revue Archéologique de l'Est*, t.62, (185), p. 89-111.

STERCKX Claude, 2009, *Mythologie du monde celtique*, Marabout, Paris.

Rhiannon à la Saint-Michel

MARIKE VAN DER HORST¹

Abstract : *Michelmas is a feast celebrated at the end of summer at the Hebrides, an archipelago of islands from the north-west of Scotland. This feast contains elements of Scottish folklore which can be compared to a medieval text from Wales; the Mabinogi of Pwyll. Wales and the Hebrides are close, it easy to go from one coast to the other. On a European level we can find correlations which will be the object of a forthcoming article. For the moment I've limited this study to references touching the Hebrides. The economy of Uist and Barra for example, depended very much on the horse power. So it is not surprisingly that this way of celebrating Michelmas, with the Oda, the horse tour, was so important and conserved such a long time.*

La Saint-Michel est la fête qui marque la fin de la saison d'été aux Hébrides, un archipel d'îles au nord-ouest de l'Écosse. Elle contient des éléments du folklore écossais qui peuvent être rapprochés d'un texte gallois médiéval : « le Mabinogi de Pwyll ». Des échanges fréquents entre le pays de Galles et les Hébrides sont attestés. En ce qui concerne l'Europe, on trouve des corrélations qui feront l'objet d'une étude ultérieure. Pour l'instant, je me suis essentiellement cantonnée aux références touchant directement les Hébrides. Les économies d'Uist et de Barra étaient très dépendantes de leurs chevaux. Il n'est pas surprenant que la célébration de *Michaelmas* dans ces îles, ainsi que la course de chevaux elle-même, aient été si importantes et conservées aussi longtemps. L'analyse qui va suivre porte sur 29 points fondamentaux de la fête.

Les textes

« *A description of the western islands of Scotland...* » de Martin Martin

Ce livre est dédié à Son Altesse Royale le prince George du Danemark, Seigneur et Haut Amiral d'Angleterre, d'Irlande et de toutes les *plantations*, et généralissime des forces de Sa Majesté. C'est un récit de voyage, destiné à évaluer la valeur des îles en vue d'y établir des *plantations* : c'est-à-dire, des zones d'expropriations des populations locales et d'installation d'une population plus fidèle à la couronne. Ce livre est la première description « ethnologique » connue parlant des Hébrides. Ses écrits sont antérieurs à ceux de Carmichael d'environ un siècle et demi. Les éléments du folklore peuvent présenter des variations locales.

Carmina Gadelica d'Alexander Carmichael (1900, 1860-1912)

Ce sont quatre volumes (Carmichael 1900 a et b) composés de collectages faits de 1864 à 1882 aux îles Hébrides. La rédaction est postérieure de 30 à 50 ans au Barzaz Breizh (1832) mais possède les mêmes défauts : le texte est « lissé » et le contenu recomposé d'après plusieurs versions collectées. Ses carnets de terrain (Carmichael 1860-1912) présentent, eux aussi, des variations locales.

Mabinogi de Pwyll

Les 4 branches du Mabinogion sont probablement des histoires de tradition orale et des récits anciens (7^e siècle), mais mis par écrit au 14^e s. au Pays de Galles par les *filid*, une élite intellectuelle proche des religieux catholiques de l'époque et probablement héritiers des bardes.

Extraits du Mabinogi de Pwyll

Dans le Mabinogi de Pwyll, on s'inquiète du fait que le roi Pwyll n'ait toujours pas donné d'héritier après 3 ans de mariage. On lui demande par conséquent de répudier sa femme Rhiannon pour cause de stérilité, motif tout à fait valable. Pwyll demande un délai, et durant ce délai sa femme tombe enceinte et met au monde un petit garçon.

Premier extrait

Avant le terme fixé, un fils lui naquit, à Arberth même. La nuit de sa naissance, on envoya les femmes veiller la

¹ Rédactrice, Keltia Magazine et chercheuse indépendante, Société de Mythologie Française, m-vd-horst@kml.bzh

mère et l'enfant. Les femmes s'endormirent, ainsi que Rhiannon, la mère. Ces femmes étaient au nombre de six. Elles veillèrent bien une partie de la nuit ; mais, avant minuit, elles s'endormirent et ne se réveillèrent qu'au point du jour. Aussitôt réveillées, leurs yeux se dirigèrent vers l'endroit où elles avaient placé l'enfant : il n'y avait plus de trace de lui. « Hélas ! » s'écria l'une d'elles, « l'enfant est perdu ! » — « Assurément, » dit une autre, « on trouvera que de nous brûler ou de nous tuer est une trop faible expiation par rapport à la perte de l'enfant » — « Y a-t-il au monde, » s'écria une autre, « un conseil à suivre en cette occasion ? » — « Oui » répondit l'une d'elles, « j'en connais un bon. » — « Lequel ? » dirent-elles ensemble. « Il y a ici une chienne de chasse avec ses petits. Tuons quelques-uns des petits, frottons de leur sang le visage et les mains de Rhiannon, jetons les os devant elle et jurons que c'est elle qui a tué son fils (fig. 1).

(Le subterfuge réussit.)

Deuxième extrait

Tous les nobles l'apprirent ; ils se réunirent et envoyèrent des messagers à Pwyll pour lui demander de se séparer de sa femme après un forfait aussi horrible. Pwyll leur fit cette réponse : « Vous m'aviez demandé de me séparer de ma femme pour une seule raison : qu'elle n'avait pas d'enfant. Or, je lui en connais un. Je ne me séparerai donc pas d'elle. Si elle a mal agité, qu'elle en fasse pénitence. » [...] Voici la pénitence qu'on lui imposa : elle resterait pendant sept ans de suite à la cour d'Arberth, s'assoierait chaque jour à côté du montoir de pierre qui était à l'entrée, à l'extérieur, raconterait à tout venant qui lui paraîtrait l'ignorer toute l'aventure et proposerait, aux hôtes et aux étrangers, s'ils voulaient le lui permettre, de les porter sur son dos à la cour. Il arriva rarement que quelqu'un consentît à se laisser porter. Elle passa ainsi une partie de l'année.

Troisième extrait

En ce temps-là, il y avait comme seigneur à Gwent Is-coed, appelé Teyrnnon Twryv Vliant. C'était le meilleur homme du monde. Il avait chez lui une jument qu'aucun cheval dans tout le royaume ne surpassait en beauté. Tous les ans, dans la nuit des calendes de mai, elle mettait bas, mais personne n'avait de nouvelles du poulain. Un soir, Teyrnnon dit à sa femme : « Femme, nous sommes vraiment bien nonchalants : nous avons chaque année un poulain de notre jument et nous n'en conservons aucun ! » — « Que peut-on y faire ? » répondit-elle. « Que la vengeance de Dieu soit sur moi, si cette nuit, qui est celle des calendes de mai, je ne découvre quel genre de désastre m'enlève ainsi mes poulains. » Il fit rentrer sa jument, se revêtit de son armure et commença sa garde.

Au commencement de la nuit, la jument mit bas un poulain grand et accompli qui se dressa sur ses pieds immédiatement. Teyrnnon se leva et se mit à considérer les belles proportions du cheval. Pendant qu'il était ainsi occupé, il entendit un grand bruit, et, aussitôt après, il vit une griffe pénétrer par une fenêtre qui donnait sur la maison, saisir l'animal par la crinière. Teyrnnon tira son épée et trancha le bras à partir de l'articulation du coude, si bien que cette partie et le poulain restèrent à l'intérieur. [...]. À la porte même, il trouva un petit garçon emmaillotté et enveloppé dans un manteau de paille.

Il le prit : l'enfant était fort pour l'âge qu'il paraissait. Il ferma la porte et se rendit à la chambre où était sa femme. [...] « Voici pour toi un fils, » dit-il, « si tu veux en avoir un qui n'a jamais été à toi. » — « Seigneur, qu'est-ce que cette aventure ? » — « Voici. » Et il lui raconta toute l'histoire. « Eh bien, seigneur, » dit-elle, « quelle sorte d'habit a-t-il ? » — « Un manteau de *paille*². » répondit-il. « C'est un fils de gentilhomme. Nous trouverions en lui, distraction



Fig. 1. Margaret Jones, Rhiannon yn Cysgn ("Rhiannon a sommeil"), 1982. <https://barddos.wordpress.com/faerie-lore-2/of-folklore-and-myth/The-Way-of-the-Awnydd>.

et consolation, si tu voulais. » « Je ferai venir des femmes et je leur dirai que je suis enceinte. » — « Je suis de ton avis à ce sujet, » répondit Teyrnnon. Ainsi firent-ils. Ils firent administrer à l'enfant le baptême alors en usage et on lui donna le nom de Gwri aux cheveux d'or parce que tout ce qu'il avait de cheveux sur la tête était aussi jaune que de l'or.

On le nourrit à la cour jusqu'à ce qu'il eût un an. Au bout de l'année, il marchait d'un pas solide ; il était plus développé qu'un enfant de trois ans grand et gros. [...] Avant la fin de la quatrième année, il cherchait à gagner les valets des chevaux pour qu'ils le laissassent les conduire à l'abreuvoir. « Seigneur, » dit alors la dame à Teyrnnon, « où est le poulain que tu as sauvé la nuit où tu as trouvé l'enfant ? » — « Je l'ai confié aux valets des chevaux, » répondit-il, « en leur recommandant de bien veiller sur lui. » — « Ne ferais-tu pas bien, seigneur, de le faire dompter et de le donner à l'enfant, puisque c'est la nuit même où tu l'as trouvé que le poulain est né et que tu l'as sauvé ? » — « Je n'irai pas contre. Je t'autorise à le lui donner. » — « Dieu te le rende, je le lui donnerai donc. »

[La famille entend parler de l'histoire de Rhiannon, et Teyrnnon remarque la ressemblance de Gwri avec le roi Pwyll. Lui et sa femme vont le rendre au roi.]

Quatrième extrait

« Teyrnnon », dit Pwyll, « Dieu te récompense, pour avoir élevé cet enfant jusqu'à cette heure ; il est juste aussi que lui-même, s'il est vraiment noble, te le rende. » — [...] « Par moi et Dieu, » répondit Pwyll, « tant que je vivrai, je te maintiendrai, toi et les tiens, tant que je pourrai maintenir les miens à moi-même. »

Le déroulement de la fête de la Saint-Michel

Le déroulement de la fête a évolué ; au départ elle avait une durée variable entre 7 à 10 jours après la récolte de blé qui arrive tôt aux Hébrides. Elle se limitera finalement à la veille et le jour même de la Saint-Michel, au début du 19^e siècle, avant de disparaître avec l'industrialisation. La date de la Saint-Michel tombe à l'octave de l'équinoxe d'automne (29 sept.). Carmichael mentionne qu'à Saint-Barr, la fête principale se déroule, non pas à la Saint-Michel, mais à la Saint-Barr (25 sept.). Le rituel est le même. Certaines composantes du rituel peuvent localement être déplacées à *Samain* (1^{er} nov.). À Saint-Kilda par exemple, au 17^e siècle, le *struàn*, un cake en forme de triangle que l'on cuisine habituellement à la Saint-Michel, doit être mangé à la Toussaint.

Une à deux semaines avant la fête

- le *carrot Sunday* ;
- la fin des récoltes des graminées : blé ou orge et la préparation de la Carline.

La veille

- Préparation d'un repas festif (*struàn*, *Cullen*),
- autorisation de voler un cheval,
- chasse au phoque.

Le jour même

- la fin de la saison de pêche, début de la chasse,
- interdiction de ramassage des fruits, sauvages ou non / protection des cultures,
- un repas festif et rituel à midi,
- messe et circumambulation à cheval autour du cimetière,
- l'*Oda* : la Course de chevaux qui se pratique en couple,
- une fête commune avec la danse *Cailleach an Dudain*.

² Drap ou tapis en tissu précieux.

- À la lueur de 29 points emblématiques de la fête, partagés en 5 thèmes, il est possible d'y déceler le déroulement mythique du Mabinogi de Pwyll.

Fertilité – stérilité

Dans le Mabinogi de Pwyll, la reine est stérile/gaste pendant 3 ans, par conséquent comme le dit Claude Sterckx ; « le "royaume" devient une terre gaste, stérile, la vie du monde disparaît provisoirement car, comme le printemps succède toujours à l'hiver, après chaque fin du monde survient une nouvelle "naissance du monde" » (Sterckx 2009). Dans le folklore aussi, on va retrouver ce cycle printemps/hiver. La demande de répudier la reine, faite par le peuple, est ainsi parfaitement justifiée, car l'issue de la récolte dépend de sa capacité à procréer en tant que déesse.

Après la demande de répudiation et le délai accordé d'un an, Rhiannon tombe rapidement enceinte et accouche avant la fin du délai.

Le motif de la fertilité intervient à chaque étape de la fête, mais il est plus visible au début et à la fin ;

- début de la fête : la chasse aux carottes et l'évocation du cycle été / hiver révélé par les interdits (pêche et récoltes) ;
- la fin de la fête et l'évocation du cycle été/hiver révélé par la danse *Cailleach an Dudain*, et bien sûr les rituels agricoles divers comme celui de la Caillach/Carline.

La chasse aux carottes

Dans les années 1960, la cueillette des carottes avait encore lieu à la Saint-Michel. Selon la *Carmina Gadelica*, toutes les femmes et toutes les filles tentent de trouver le plus de carottes sauvages possible le dimanche avant la fête, appelée *carrot Sunday*. La cueillette est faite en l'honneur de saint Michel bien sûr, puisque c'est sa fête, mais surtout en l'honneur de la vierge Marie.

Un rituel de fertilité y est associé, non seulement suggéré par la forme phallique de la carotte, mais surtout par la prière dite quand la fourche à 3 dents de la femme pénètre la terre pour y arracher la carotte. Celle-ci est assez explicite :

« Fissure fructueuse, [...] descendance prééminente sur chaque progéniture, descendance dans mon ventre. » (Carmichael 1900a).

Ou encore :

« Petite fendue ! Petite fendue ! (sic !) Joie de la carotte me submerge ! Petite fendue ! Petite fendue ! Les fruits de carotte me submergent ! » (Carmichael 1900a).

Le cycle biannuel/saison sombre – saison claire

Le cycle biannuel, saison claire/saison sombre, est représenté par la fête de Saint-Michel.

- Début de saison sombre

C'est la fin de la pêche et des récoltes des graminées : blé ou orge. On surveille même les champs pour éviter une récolte « interdite ». C'est aussi le début de la période de chasse qui commence avec la chasse au phoque.

- Le cycle *Cailleach*-Brigitte.

La *Cailleach* est la même *vieille* (Belmont et Izard 1983 ; Fossard 2015) qui est chassée lors du carnaval dans le folklore français collecté par van Gennep et à Imbolc dans le folklore irlandais. Elle est la reine de l'hiver, la version vieille de Brigitte, la reine de l'été. Les deux se battent aux changements de saison. La *Cailleach* est bannie au fond de la mer ou d'un lac quand elle perd la bataille au printemps, et la Brigitte se fait emprisonner sous terre quand elle perd la bataille au début de l'hiver. Aujourd'hui encore en Angleterre, en Allemagne, en Pologne et en Slovénie ce que l'on appelle « l'été indien » en France, est appelée « été des Vieilles » ou « été de la Vieille ».

Quand on rentre les récoltes à la fin de l'été, la *Cailleach* sort de la mer par la Corveccian, un Maelstrom situé au nord de l'Écosse. La poupée de fanes construite avec les derniers épis du premier champ récolté du village est appelée, par Fraser, *La Cailleach*, ce qui veut dire « la vieille » ou « la voilée » (Belmont et Izard 1983). Le dernier

fermier à finir sa récolte doit la ramener chez lui et la « nourrir » pendant tout l'hiver. C'est signe de malchance. Le premier février venu, la Carline, va être mise dans le premier sillon agricole tracé ce jour-là. On la rend à la terre.

En Irlande, il existe de plus une obligation rituelle de préparer son terrain à la sainte Brigitte (1^{er} févr.), sous peine d'obtenir une mauvaise récolte. La terre s'ouvre sous cette action prophylactique et se fait « labourer » au sens scabreux du terme. Brigitte, symbolisant l'été, est libérée de sa grotte souterraine sous cette action et renaît pour être accueillie sous forme d'une poupée de paille, elle aussi appelée la *Brideog*. Représentation de la jeune (sainte) Brigitte, celle-ci est la bienvenue dans tous les foyers du village, d'Écosse, d'Irlande et du Pays de Galles. Telle Perséphone, elle annonce la fin de la période sombre, le début de l'été.

Aux Hébrides le traitement donné à la *Cailleach* est très différent : elle y est invitée / honorée : « Dans l'île d'Islay, la dernière gerbe de grain porte le nom de « vieille femme » (*Cailleach*) et, lorsqu'elle a fait son devoir lors de la récolte, elle est suspendue au mur et y reste jusqu'au moment de labourer les champs pour la récolte de l'année prochaine. Puis elle est descendue et, le premier jour où les hommes vont à la charrue, elle est divisée entre eux par la maîtresse de la maison. Ils la prennent dans leurs poches et la donnent à manger aux chevaux lorsqu'ils atteignent le champ. Ceci est censé garantir la bonne fortune pour la prochaine récolte et est censé être la fin appropriée pour « la vieille femme » (Belmont et Izard 1983).

La danse du Cailleach an Dudain

La mort de Brigitte et la résurrection de la Vieille sont ritualisées dans la danse du *Cailleach an Dudain* à la fin de la fête de St. Michel. C'est une danse de caractère où un couple va représenter symboliquement le déroulement du remplacement de Brigitte par la *Cailleach* :

« Dans la nuit de St. Michael, un bal se déroule dans toutes les paroisses. [...] toute la nuit. Une danse s'appelle « *Cailleach an Dudain* » - Carline de la poussière du moulin. C'est une curieuse danse de caractère. L'auteur l'a fait jouer plusieurs fois pour lui-même. Elle est dansée par un homme et une femme. L'homme a dans la main droite une tige appelée « baguette druidique » ou baguette magique. L'homme et la femme gesticulent et prennent des poses l'un devant l'autre en dansant en rond, en venant et repartant, en se croisant et se recroisant, en changeant et en échangeant leur place. L'homme agite la baguette au-dessus de sa tête et de celle de la femme qu'il touche avec cette dernière. Celle-ci, tombe comme morte à ses pieds. Il déplore la mort de la Carline, dansant et gesticulant autour de son corps. Il lève alors sa main gauche et, regardant la paume de la femme, respire dessus et la touche avec la baguette. Immédiatement, la main molle devient vivante et se déplace d'un côté à l'autre et de haut en bas. L'homme se réjouit et danse autour de la silhouette sur le sol. Et ayant fait la même chose à la main droite, au pied gauche et au pied droit successivement, les membres deviennent également vivants et bougent. Mais bien qu'ils soient vivants, le corps reste toujours inerte. L'homme se met à genoux devant la femme, souffle dans sa bouche et touche son cœur avec la baguette. À ce moment là, Carline tremble de tout son être, se réveille en sursaut et se lève d'un bond devant l'homme. Les deux reprennent alors leur danse joyeusement comme au début. » (Carmichael 1900b)

La musique de la danse de « la vieille de la poussière du moulin » est très ancienne. La « poussière » est une allusion à l'ergot du seigle, un champignon, ressemblant à des griffes de sorcière. Il est hallucinogène et a très vite été mis en relation avec la Vieille. Un lien entre l'ergot et la griffe du monstre qui tente d'enlever le poulain est possible. Dans ce cas, le jeune Gwri aux cheveux couleur soleil serait enlevé par la reine de l'hiver qui l'entraîne sous la mer et qui l'initie ou l'éduque partiellement avant de réapparaître au printemps. D'ailleurs, la saisonnalité du seigle s'insère parfaitement dans ce découpage du temps. Très consommé chez les Celtes et les Germains, la culture du seigle concerne surtout les régions froides et les terrains pauvres (Pline chap. 18 § 40) ce qui est le cas aux Hébrides. Pour avoir une résistance au froid suffisante, le seigle est semé justement autour de la Saint-Michel, fin septembre, pour être récolté d'avril jusqu'au 8 mai, date de la Saint-Michel d'été. Le seigle vert juste récolté constitue d'ailleurs une excellente nourriture dont les bœufs, les vaches et surtout les chevaux semontrent très friands. Une seule exception : quand il contient de l'ergot, il est systématiquement refusé par le bétail³.

³ À faible dose, l'ergot du seigle facilite l'accouchement. Son usage par les sages-femmes, pour accélérer la délivrance, semble ancestral. Cette utilisation a été notée pour la première fois par Lonitzer (1582 : 523-524).

Un repas festif et rituel symbole d'abondance et de générosité.

Dans le *Carmina Gadelica*, Carmichael relate comment la famille se rend à l'église pour être bénie par le prêtre anglais (protestant). Lors de ce service festif, le prêtre exhorte le peuple à louer L'Ange-Gardien Michael (fig.2), le guide, et à remercier Dieu le Père pour le blé et la laine, les fruits du champ et les fruits du troupeau, qu'il leur a accordés. Les « sans nourriture » et les orphelins sont recommandés à Dieu et aux soins de son peuple. Un peu plus tard dans la journée, une distribution de nourriture aura bien lieu.

- Le découpage

Au retour de la messe, les gens prennent le « *biadh Micheil* », « nourriture de Michael ». C'est un repas préparé la veille au soir avec de la nourriture rituelle : le *struàn* (p. 114) et *Cullen* (p. 115). Ce repas est très ritualisé. Le père de famille place le *struàn* « sur une planche blanche comme la craie du rocher ou la neige de la colline ». Il prend ensuite un couteau neuf avec lequel il coupe le gâteau en petites parties, mais en le gardant assemblé. Si le gâteau se casse, en le mettant sur la table par exemple, cela peut engendrer des effets désastreux pour la famille.



Fig. 2. Albrecht Dürer, Saint-Michel combattant le dragon, 1496/7 (Petit Palais - Musée des Beaux-Arts de la Ville de Paris) (tous droits réservés).

Ensuite, le chef de famille découpe le *Cullen* familial, un agneau ou un phoque, en petits morceaux. Il place la planche avec le pain et la viande au centre de la table. Puis, la famille, se tenant tout autour et tenant un petit morceau de *struàn* dans la main gauche et un morceau de viande dans la droite, entonne le '*lolach Micheil*', pour que le saint les garde et les guide. L'homme et sa femme mettent ensuite le *struàn* dans une '*coisan*' une corbeille en paille tressée et l'agneau dans une autre et ils vont les distribuer aux pauvres du voisinage.

L'enfant-chien

La naissance représentée par le Struàn

- La veille obligatoire

La veille de la Saint-Michel, les gens ne se retirent pas pour se reposer. La société se divise selon le sexe et l'âge. Les femmes sont occupées toute la nuit à cuisiner le *Struàn* et le *Cullen*. Le *Carmina Gadelica* insiste sur le fait qu'elles s'occupent de leurs affaires personnelles, les affaires des femmes. Le sommeil leur est interdit, symboliquement les femmes veillent comme les sages-femmes de Rhiannon auraient dû la veiller. Les hommes aussi veillent, mais au-dehors. Ils occupent un rôle de gardien ou de chasseur, rôles masculins par excellence. Ceux dans la force de l'âge vont à la chasse aux phoques qu'ils ramènent au petit matin. Les jeunes et anciens protègent les écuries et les champs.

- Le *Struàn*

Le *struàn* est un gâteau/pain préparé avec toutes les céréales qui ont poussé durant l'année dans la ferme et le lait des brebis (Martin 1703 : 287). Il est parfois agrémenté de fruits et cuit sur les fagots composés de bois considérés comme sacrés ; chêne, mûre, sorbier. Les bois « maudits » comme le tremble ou l'épine noire sont interdits. Pendant la préparation, la « part des dieux » ou le « morceau du renard » est jeté dans le seau à cendres du foyer, par la cuisinière avec ces paroles : « voici pour toi, diable, ceci est ta part ». Bien sûr de nos jours, il est fabriqué avec des produits achetés.

La recette est indéniablement magique ; elle implique par exemple l'utilisation d'une plume de coq qui doit caresser trois fois le pain, geste sans valeur gustative ou culinaire. De même, les hommes n'ont pas le droit de toucher au *struàn* même s'ils participent au rituel en apportant un morceau de lande, c'est-à-dire de leur terre, qu'ils posent à côté du foyer pour que l'on puisse y placer le *struàn* dans la peau d'un agneau.

Deux exceptions d'hommes ayant cuisiné un *struàn* sont chroniquées. Dans les deux cas, c'étaient des veufs sans enfants. Généralement la pâte est pétrie par la fille aînée, ou la mère à défaut de la fille, qui demande en le produisant : « Progéniture et prospérité de la famille » (Carmichael 1900a). Toute cette préparation est donc un rituel prophylactique en vue d'obtenir descendance et richesses, tout comme Rhiannon a probablement dû procéder à un rituel magique quand elle se doit d'avoir un enfant car il naît avant le terme fixé par l'ultimatum. Cela suggérerait un rite de fertilité qui pourrait avoir été censuré dans le texte savant chrétien.

Dans plusieurs pays européens, dont la Grande-Bretagne, il existe des expressions liant le fait d'être enceinte et de cuire un pain/brioche : « elle a une brioche au four » en Angleterre et en France, « elle a un petit pain au four » aux Pays-Bas et en Italie, « elle a son biscuit » en Flandres... La préparation du *struàn*, même si cela n'est pas explicité par les textes, évoque ainsi le moment où Gwry grandit dans le ventre de Rhiannon, et une fois cuit, le gâteau symbolise l'enfant né. C'est pourquoi, quand il se casse, cela peut symboliser la mort d'un enfant. Des histoires concernant des fils morts en mer ou des filles mortes en couches suite à un *struàn* cassé sont pléthore (voir point **Un repas festif et rituel symbole d'abondance et de générosité** p. 114).

Le Cullen - le chiot

Rhiannon est maculée du sang, et pas n'importe lequel mais celui du chiot d'une chienne de chasse. Dans le folklore des Hébrides, on rencontre aussi un chiot : *Cullen* ou un bébé phoque, *Michael* en gaélique,. Ce *Cullen* est chassé lors de la fête et mangé. « Le "chiot de Michel" le meilleur jeune phoque parmi les proies [de la chasse] – était rôti à Michaelmass et mis en tête de table à la fête. » (Goodrich-Freer Spoer 2010).

- Se maculer de sang

En Europe, les chasseurs ont comme rituel de maculer de sang le visage de la personne qui a tué le premier gibier. Les chasseurs de phoque ne font probablement pas exception à cette règle, d'autant que dans le secteur, on a déjà une attestation d'un rituel de sang pour un départ en bataille (Martin 1703 : 102-103). Quand on lit la description de Martin Martin concernant la chasse, on a vraiment l'impression d'assister à une bataille. À la lumière des flambeaux, la glace a dû être rougie du sang de dizaines, voire de centaines d'animaux massacrés. Des cris et des hurlements ont dû retentir dans la nuit. L'image donnée de ces phoques féroces avec des cannes dans la gueule, s'enfuyant en masse vers l'eau salvatrice est impressionnante. Il est donc assez probable qu'un rituel de sang ait été exécuté à cette occasion. Le premier à avoir tué un phoque aurait été maculé de sang, tout comme le sang du bébé premier né de Rhiannon était censé avoir souillé son visage.

- Les variations dans les dates de la chasse au phoque

Les dates pour la chasse au phoque et sa dégustation varient localement (Nicolson 1834-1845 : 198). Pourtant le nom *Cullen Michael*, même offert et mangé à la Toussaint, ne change pas. La Saint-Michel semble donc être la date initiale du repas. Plusieurs motifs pour ce changement de date sont donnés par Martin Martin :

- on attend un vent contraire pour éviter de se perdre en mer en allant au *skerry* (îlot inondable) ou pour faciliter la chasse et cacher l'odeur des humains,
- on attend la « bonne lune » (probablement pleine pour avoir la luminosité nécessaire pour la chasse),

Un motif supplémentaire pour le changement de date vers la Toussaint est donné par l'écossais Domhnall Uilleam Stiùbhart :

- le patronat, dès le XVII^e siècle, estime qu'il y a trop de jours fériés : la Saint-Michel et la Saint-Barr sont supprimées dans certaines paroisses, et même si le *struàn* est encore fabriqué à la Saint-Michel, l'Oda, le bal et la chasse sont reportés à la Toussaint.

Apparemment, la tolérance du patronat anglais et anglican était plus grande vis-à-vis des communes à dominante anglicane qu'à dominante « papiste » ; car les festivités de la Saint-Michel ont survécu plus longtemps chez les anglicans malgré le fait que les Saints aient été moins vénérés dans cette religion.

Le remplacement : symbolisation d'un fils par un chiot

Le *Cullen Michael* (chiot de Michel) était donc un jeune phoque choisi, rôti la nuit de la Saint-Michel, offert au notable de l'île. Le nom de chiot est probablement retenu à cause du nom du phoque en anglais sea-dog, chien de mer⁴. Pourtant il existe encore un autre nom pour ce plat offert. Quand Martin Martin, relate les festivités dans le *North Uist*, il rapporte que le religieux local devait présenter un *Cuillean Moire* (Martin 1703 : 62), un « chiot de la vierge Marie », à la fête de Saint-Michel, afin de l'offrir au prêtre de *Cille Mhoire* (cellule de Marie), en remerciement des prières pour assurer le retour, sain et sauf, des chasseurs de phoque (Martin 1703 : 61-63).

Ce nom est inconnu de Carmichael qui écrit 150 ans plus tard : « À défaut de phoque dans la famille, un agneau mâle sans défaut ni tache est tué ; c'est "l'agneau de Michel" ». Si Carmichael (Carmichael 1900a) attribue cet échange à un défaut de viande de phoque, c'est pour moi plutôt une référence à *l'agnus dei*, fils de Marie, qui dans la religion chrétienne est un agneau mâle et sans tache. Ce n'est donc ni plus ni moins qu'une christianisation de la position de Gwri, fils de Rhiannon. De plus Marie étant la personnification chrétienne de Rhiannon, le *Cullen Moire*, chiot de mer, tué lors d'une chasse pourrait se rapprocher d'un *Cullen Rhiannon*, qui après tout est confondu avec le petit (mort) d'une chienne de chasse. Cela donnerait l'évolution suivante du nom :

Chiot de Rhiannon → Chiot de Marie → Chiot de Michel → Agneau de Michel.

En outre Martin Martin (Martin 1703 : 61) nous signale que, sur une partie des îles au moins, la chasse se pratique avec des filets de pêcheurs en forme de nasse, fabriqués avec du crin de cheval. L'image d'un phoque rentrant dans une nasse fait étrangement penser à une naissance à l'envers.

Vol du poulain - Gardiennage de la jument

La veille de la Saint-Michel porte le nom de « nuit de gardiennage des juments/chevaux » dans le folklore. Et effectivement cette nuit est la nuit de gardiennage de la jument (dans les faits) dans le Mabinogi de Pwyll, comme dans le folklore. Les protagonistes s'installent dans l'étable pour éviter le vol d'un poulain/cheval.

Le texte folklorique

Il est autorisé cette nuit-là de s'approprier un cheval, où qu'on le trouve et par tous les moyens, sur lequel on fera le pèlerinage et la circumambulation.

« Vol du cheval de la veille de la Saint-Michel, vol qui ne fut jamais condamné. »

Les gens agissent en fonction de ce privilège ancien, et volent des chevaux sans aucune gêne. Propriétaires et voleurs se regardent, se surveillent et se circonviennent. Il est obligatoire de laisser au moins un cheval à son propriétaire, pour qu'il puisse le porter, sa femme et lui, vers le pèlerinage, pour accomplir la circumambulation, mais cela peut être le pire cheval de tout le coin. Aucune excuse ne devra être faite ou est à attendre, à condition que l'on ramène le cheval sans blessure. S'il est néanmoins blessé, il n'y aura pas de dédommagement à donner en contre partie. La veille de la Saint-Michel est ainsi connue comme « le soir où l'on garde les chevaux » ; « le soir du gardiennage des chevaux » ; « le soir de l'enfermement dans l'enclos des juments » ; « le soir où l'on enferme les chevaux » - et par conséquent « l'enfermement de la fête de la Saint-Michel ».

Remarquez que l'un des noms folkloriques de cette nuit est aussi « le soir de l'enfermement des juments ». C'est donc bien une ou plusieurs juments qui sont concernées par la nuit du gardiennage. Et ceci dans les deux cas : folklore et texte savant.

La perte de la main

Dans le Mabinogi de Pwyll, le vol du poulain reste impuni pendant des années, c'est cette répétition qui fait réagir Teyrnion. Ce n'est pas le vol en tant que tel qui inquiète le propriétaire, mais de ne pas savoir ce qu'il advient de son poulain ; s'il est bien traité ou non. *In fine*, le voleur va y perdre une griffe/main (fig. 3). Le vol d'un cheval est pourtant qualifié de « crime de main » dans le *Senchas Mor*. Cette mention pourrait indiquer une coutume

ancienne qui consistait à couper la main pour vol, tellement ancienne qu'elle n'est déjà plus rappelée dans le *Senchas Mor* sauf par l'intitulé du crime, car le crime de main est puni par une amende et non pas par une main coupée qui n'existe pas comme sanction. Dans les droits saxon et frison, on coupe effectivement la main mais en raison de falsification, parjure, etc. C'était donc plutôt un châtiment en cas de manquement à l'honneur, mais pas pour un vol.

Dans le folklore, le vol sera autorisé uniquement cette nuit si le cheval est rendu en bonne santé. Par conséquent, si le cheval est gardé après l'Oda, cela devient effectivement un « crime de main ». Trace ancienne de la punition du vol ou réactualisation du mythe ? Il est difficile de le dire. On peut aussi estimer que le « monstre » perd sa griffe non pas pour le vol mais pour le parjure.

La circumambulation autour du cimetière

- De nuit : un rituel féminin

Un enfant qui naissait à point nommé s'appelait, « l'enfant de Michael », « le procréé par Michael », « carotte de Michael » (en référence à la fête à la carotte), etc. indiquant par-là que leur mère avait demandé de l'aide à saint Michel pour l'obtenir. Cette demande se pratiquait la nuit, « sous le couvert des ténèbres pour que personne ne puisse voir » en faisant une circumambulation, autour de l'enclos/cimetière de Saint-Michel. Selon Carmichael (1900b), cela va même plus loin ; on observait dans tout le pays la coutume suivante : toutes les femmes de la famille devaient se rendre dans un cimetière local ou dans un autre lieu de sépulture sur lequel on s'était entendu auparavant, « convaincu que l'odeur bénite des tombes était suffisante pour éviter une naissance prématurée ». N'oublions pas que Gwry naît avant que le délai/le terme ne soit passé. Le *deasal* n'est donc pas seulement accompli pour obtenir un enfant mais aussi pour favoriser un bon accouchement.

- De jour : un rituel avant tout chevalin

De la même manière, chaque jument pleine allait aussi accomplir ce tour dans le sens du soleil autour du cimetière et de l'église, mais de jour cette fois-ci. Le tout était fait de façon très officielle et bien visible, le chef de file chantant l'hymne de Michael Militant, saint patron des chevaux, la foule le suivant en masse.

Salutations et cadeaux/nourriture sont échangés entre les personnes. Cependant le cadeau le plus précieux est « une carotte cueillie au Carrot-sunday ». De plus, on prête facilement des chevaux pour faire le circuit (la course), à ceux qui n'en ont pas, « la considération de ceux qui ont, pour ceux qui n'en ont pas, étant naturelle et habituelle » (Carmichael 1900b). Le vol du poulain ne semble donc pas primordial pour la course comme Carmichael semble le suggérer. Il est utile pour accomplir le pèlerinage/*deasal*. Le cheval n'est offert qu'après ce rituel pour faire la course, qui n'est finalement « qu'un plus ». Rappelons-nous qu'il est même obligatoire de laisser au moins un cheval à son propriétaire pour qu'il puisse les porter, sa femme et lui, au pèlerinage. Cela permet aussi d'expliquer le nom de « la nuit de protection des juments », puisque la finalité réelle de ce *deasal* est de le faire avec des juments, de préférence pleines.

Restitution de l'enfant

Renaissance dans une étable à Beltaine

L'enfant volé à Rhiannon sera arraché au monstre griffu quand celui-ci tente de voler le cheval de Teyrnion. Le vol



Fig. 3. John D. Batten, l'enlèvement de Pryderi, fils de Rhiannon, 1894/5 (Joseph Jacobs, *More Celtic Fairy Tales*, New York/London, 1895, face à la p. 90).

⁴ À ne pas confondre avec la signification française du « chien de mer » qui indique un petit requin.

du poulain est donc, en quelque sorte, positif, puisqu'il permet à l'enfant de réapparaître dans ce monde. C'est peut-être pour cela qu'il n'est pas puni cette nuit-là.

La seule date que l'on trouve dans le Mabinogi de Pwyll est mentionnée à ce moment : l'octave Beltaine, la fête qui marque le début de la saison estivale. On passe de la saison sombre à la saison claire, avec une reprise de la pêche et de la chasse, des razzias, le début de certains travaux agricoles (voir le cycle bisannuel). Il est notable que l'octave de la Beltaine (veille du 1^{er} mai) tombe le 8 mai, c'est-à-dire exactement la date de la Saint-Michel d'été⁵. On ne retrouve pas directement cette date dans le folklore décrit par Carmichael. De plus, Fraser signale qu'un *struàn* est fait le 8 mai ; la recette est la même que celle du 29 sept. mais il est plus petit (Belmont et Izard 1983).

L'allusion à une date ultérieure, indéterminée, se trouve dans le *Mabinogi* au moment où Rhiannon commence sa pénitence. Juste après sa condamnation, on peut lire que Rhiannon attendit ainsi une partie de l'année. Par conséquent, la restitution se passe plusieurs mois après le vol. Il est donc possible que la naissance de Gwri se fasse vers la Saint-Michel d'automne, le 29 septembre, et son épiphanie, 7 mois plus tard, le 8 mai. L'enfant passe donc en quelque sorte des ombres à la lumière, puisqu'il disparaît à la Saint-Michel d'hiver, pour réapparaître chez Teyrnon à la Saint-Michel d'été.

Plusieurs options peuvent alors être proposées :

- Il y a eu transposition des festivités de la Saint-Michel du 8 mai à la Saint-Michel du 29 septembre pour des motifs divers (santé des chevaux, fête agricole...).
- Il y avait deux rituels, fusionnés tardivement, l'un à la « Saint-Michel de la Moisson » pour la perte du fils et l'autre à la « Saint-Michel de Beltaine » pour les retrouvailles du fils ;
- La totalité de la fête s'est toujours faite en automne. Le rituel symboliserait le cycle de l'année, qui, avec la représentation de l'histoire complète, réamorcer/renouvelle l'année à venir⁶. Celle-ci me semble la plus probable, car elle est déjà évoquée par la danse du *Cailleach an Dudain* commentée brièvement au point : **La danse du Cailleach an Dudain** (p. 113).

La phase sombre

- La chasse au phoque la nuit

S'il existe des justifications pour la variation des dates, aucun des auteurs cités n'explique pourquoi la chasse est effectuée de nuit. Il n'y a pas de motif biologique ; le phoque est myope hors de l'eau et se fie essentiellement à son odorat. Attendre un vent contraire fait donc sens, mais chasser de nuit ne change pas grand-chose à l'efficacité de la chasse. La nuit pourrait symboliser la période sombre de l'année et le rituel figurerait ainsi la sortie positive à venir après l'hiver rude qui va se terminer.

- L'enfant phoque amené au Skerry

Dans Martin Martin et Carmichael, la restitution de l'enfant est évoquée par la chasse au phoque ; le *Cullen Moire* est arraché aux monstrueux phoques adultes dans un combat sanglant. Le motif profane de la chasse aux phoques est donné par les habitants d'Uist à travers les écrits de Martin Martin ; « c'est à ce moment-là que les femelles amènent leurs petits à l'île ». Comme si les femelles, issues de la mer⁷, amènent leurs petits en sacrifice pour être mangés et permettre aux habitants de passer l'hiver. Un don des dieux en quelque sorte.

Le nouveau-né royal réapparaît chez le seigneur de la province de Gwent, dénommé Teyrnon Twrv Vliant, « **Seigneur du bruit des flots** » où il est arraché littéralement des griffes du monstre, et le chiot est arraché aux phoques sur un îlot inhabitable de type *skerry* où le bruit des flots est constant. D'ailleurs on ne part pas à la chasse n'importe où ; le texte de Martin Martin précise bien qu'on va « frapper le *skerry* » : le choix de l'île est clairement exprimé.

⁵ Il existe plusieurs fêtes pour invoquer la protection de saint Michel chez les chrétiens : le 8 mai (octave de Beltaine), le 6 septembre, le 16 octobre, le 8 novembre (octave de Samain) et le troisième dimanche de Pâques. Néanmoins sa fête principale reste le 29 septembre.

⁶ Voir le Tochmarc Etaine, ceci est développé au point **Le cycle biannuel/saison sombre – saison claire** (p. 112)

⁷ N'oublions pas que la mer est un des lieux d'habitation des *Thuatha Dé Dannan*, les dieux celtes. Ils habitent, soit sur des îles mythiques comme Avalon, *Tir na nOg* ou *Tir na mBan*, soit sous la mer comme *Bressal Brec*, ce monde sous-marin vu dans la vision de Saint Brendan lors de son voyage.

Restitution du Prince à la Reine

Le don de la *Cullen Moire* à la personne qui occupe la position la plus emblématique de l'île (prêtre, lord...), ressemble beaucoup au don que font Teyrnon et sa femme en restituant leur fils à Pwyll et Rhiannon, leurs souverains. Dans le folklore, l'enfant-chiot qui a déjà été ramené dans le monde *manu militari* est cédé sans violence aux « rois » ou à ce qui s'en rapproche le plus.

Que le phoque soit assimilé à un enfant, royal de surcroît, se retrouve dans les légendes ; une croyance des Hébrides indique que le phoque, comme le cygne, est l'enfant enchanté d'un roi, et ses nageoires antérieures, avec ses griffes ressemblant à des mains, sont tout ce qui reste de son état humain (Goodrich-Freer Spoer 2010).

La reine cheval

Rappelons, que la poupée construite avec les derniers épis, appelée par Fraser, *La Cailleach*, est honorée et qu'on la donne à manger aux chevaux quand il est temps pour elle de renaître. Rhiannon est, comme Claude Sterckx et Salmon Reinach l'ont amplement démontré, une reine Cheval équivalente à Épona. En laissant un cheval (probablement une jument) avaler la Vieille, celle-ci va donner l'énergie à la jeune Reine, le printemps. Le cycle hiver-printemps s'accomplit ainsi, comme déjà décrit plus haut au point **Fertilité – stérilité** (p. 112).

Le cheval de saint Michel

Saint Michel aussi possède un cheval dans les Hébrides. Ce cheval est assimilé à l'écume des vagues et il revient au printemps, comme Brigitte, la reine de l'été.

« Le Brian de Michel était
Aussi rapide que le printemps
Aussi rapide que le vent du mois de Mars
Aussi rapide que la foudre mortelle
Presque aussi rapide que la faux de la mort » (Carmichael 1900b).

Mais il existe aussi une version féminine de Brian ; Brianag, directement comparée à Brigitte :

« Brianag était aussi belle que le soleil des saisons
Brianag était aussi musicale que l'harmonie des bardes
Brianag était aussi gentille que Brigitte des troupeaux
Et presque aussi douce que les lèvres d'une mère » (Carmichael 1900b).

La course de chevaux en couple

- Le texte

L'Oda est le nom de la course de chevaux qui se fait ce jour-là. Un témoignage (Carmichael 1900b) du début du XX^e siècle lie la course au changement des saisons car ce jour-là, elle était naturelle pour les chevaux, « aussi naturelle que la migration des oiseaux ». Martin donne une description plus détaillée (car plus ancienne ?) que Carmichael de l'Oda.

« Ils [les habitants des Hébrides, NDLT] respectent une tradition annuelle de Cavalcade le jour de la Saint-Michel : toutes les couches sociales des deux sexes apparaissent à cheval. Le lieu du rendez-vous est un grand terrain de sable ferme sur la côte, où ils [les habitants des Hébrides, NDLT] ont des courses de chevaux où l'on gagne de petits prix, pour lesquels ils se battent avec ardeur. [...] La façon de courir est la suivante : les jeunes hommes n'utilisent ni selle, ni brides, sauf deux petites cordes faites d'agrostides au lieu d'une bride. Ils n'utilisent pas d'éperons non plus, mais leurs talons nus. Et quand ils commencent la course, ils lancent ces cordes sur les flancs de leurs chevaux, et les conduisent vigoureusement avec un long morceau d'algue séché au soleil plusieurs mois auparavant, dans chaque main, en guise de fouet. » (Martin 1703 : 52)

Martin Martin précise à propos des régions d'Uist nord et sud, de Saint-Kilda, de Saint-Barra, de l'île de Saint, de l'île de Coll, de Skye, de Kilbar, de Borve... que l'Oda se fait bien en couple. Ses descriptions diffèrent légèrement

selon les lieux évoqués, mais le rituel est globalement le même : l'homme mène le cheval à la course, et une femme, sa fiancée, épouse ou sœur, se tient en amazone devant ou derrière lui. Carmichael précise seulement qu'un homme a toujours une femme derrière lui.

La femme ne participe pas au vol et ne prend pas activement part à la course. Elle n'a pas d'utilité empirique. Est-ce uniquement une présence prophylactique ou est-ce que sa présence pourrait être symbolique ? Le cheval avec une femme en amazone est une des représentations d'Épona. Est-ce que l'Oda consiste à chevaucher symboliquement Rhiannon ?

- Ni selle ni bride

Le thème le plus connu est celui où Rhiannon doit faire le cheval en pénitence. C'est en grande partie pour cela qu'on la compare souvent à Épona. Le *Sellam Gestare*, qui consiste à porter une selle et en quelque sorte de « faire le cheval ». Jessica Hemming a rapproché cette punition de la pénitence de Rhiannon. Mais les lois médiévales et les contes ont ceci en commun qu'à chaque fois c'est l'homme qui porte la selle et non la femme. Seul un conte des Hébrides fait exception (MacLellan 1961 : 36-40).

Si *Sellam Gestare*⁸ est une tradition d'origine celte, ce qui est loin d'être certain, celle-ci semble bancale dans ce cadre ; Rhiannon ne porte pas de selle. L'Oda est même réputé être couru sans « selle ni bride », même si en réalité les chevaux ont une bride symbolique faite d'agrostides. Cette plante est une graminée fourragère de première importance dans cette partie du monde, servant de foin, mais pas très solide comme bride. Ce sont probablement les dernières branches récoltées, puisqu'après la Saint-Michel on ne peut plus les cueillir. Dans ce cas, on pourrait la rapprocher de la poupée de fanes représentant la *Caillach*, et ce serait une façon de l'implorer.

Rhiannon aussi porte une bride dans la troisième branche du Mabinogion intitulée Manawydan fils de Lyrr. Elle se fait enlever vers le début de l'histoire et libérer à la toute fin : « À quel service ont été occupés Pryderi et Rhiannon? » dit Manawyddan.- « Pryderi portait au cou les marteaux de la porte⁹ de ma cour. Rhiannon avait au cou, elle, les licous des ânes après qu'ils aient été portés le foin. Voilà quelle a été leur captivité. »

Remarquez que là aussi Rhiannon porte un licou après avoir été « porter du foin ». De là à s'imaginer qu'elle est faite d'herbes fourragères, il n'y a qu'un pas. L'absence de bride et de selle lors de l'Oda pourrait par conséquent être liée à une inversion du tabou. La bride et la selle, étant en quelque sorte les attributs de la déesse, sont interdites pendant l'Oda, exception faite pour cette bride spécifique.

Conclusion

L'analyse a mis en évidence les 29 points emblématiques de la fête de la Saint-Michel (fig. 4). Même si certains sont plus faibles, le Mabinogion présente bien 15 points de correspondance significatifs avec le folklore des Hébrides sur les 29 commentés.

Si Rhiannon est bien la déesse appelée Épona, on peut se demander qui est ce petit garçon, Gwri, aux cheveux blonds comme le soleil. Et là, le folklore autour de la Saint-Michel va nous aider. Outre sa couleur de cheveux, l'abondance des animaux comme le chien, le phoque, le coq et le cheval dans le folklore, nous aiguillonnerait sur Lugh et son équivalent gallois Llew (Gricourt et Hollard 2002). Ce qui reviendrait logiquement à estimer qu'Épona/Rhiannon, la grande déesse équine des Celtes, est la mère de Lugh. L'idée n'est certes pas nouvelle.

Lugh a bien passé ses premières années auprès de Mannanan, seigneur des mers (bruit des flots ?) puisqu'un passage de « La mort tragique des enfants de Tuireann », présente Lugh chevauchant le cheval de Mannanan, équipé de ses armes, « à la tête d'une cavalcade féerique composée de « ses propres frères de lait, à savoir les enfants de Mannanan ». Nous pouvons donc conclure avec assurance que Lugh connaît, lors de la fête lumineuse

⁸ Cet acte est exécuté par le porteur (masculin) pour s'humilier et faire acte de contrition. L'homme, condamné pour trahison envers son roi, devait porter une selle, soit sur ses épaules, son dos, sa tête ou à son cou.

⁹ Masses servant à frapper la porte d'entrée afin de signaler sa présence aux les portiers pour qu'ils ouvrent l'entrée.

et solsticiale de Beltaine, une épiphanie chevaline comme fils d'Épona/Rhiannon et qu'il est ensuite - au moins dans la tradition insulaire - confié en *fosterage* au dieu de la mer (Sterckx 2009). D'ailleurs c'est bien le même Mannawyddan que Rhiannon épouse dans le dernier Mabinogi.

N'oublions pas que saint Michel, qui est après tout le saint patron de la fête, est considéré aux Hébrides comme une christianisation de Nechtan (Carmichael 1900a), équivalent gaélique de Neptune / Mannawyddan. Cette assimilation est soulignée par la présence de tous ces éléments marins associés au folklore comme la fourche à trois dents pour la chasse aux carottes, la chasse au phoque, la course sur la plage avec comme seul aiguillon des algues marines... La fête serait dans ce cas finalement une célébration des trois dieux : Rhiannon, Lugh et Mannanan.

L'histoire de Rhiannon ne serait, dans ce cas, rien de plus que la version galloise de la naissance de Llew/Lugh, et le folklore autour de la Saint-Michel, l'indication que cette fête aurait continué à être célébrée sous sa version chrétienne longtemps après que l'on ait perdu toute notion de son symbolisme. Cette idée est renforcée par une version irlandaise de l'histoire appelée *Morraha*. Dans cette histoire, l'enfant enlevé est retrouvé dans un coffre au pied du lit d'une « femme étrangère », tout comme Llew est retrouvé dans un coffre placé au pied d'un lit dans la quatrième Branche du Mabinogion (van der Horst 2020).

Un élargissement vers une interprétation au niveau européen semble possible : Rhiannon/Épona est comparable à Déméter, qui elle aussi a un enfant quand elle se fait violer en tant que jument par Poséidon-Hippios (Popineau 1980)¹⁰. Le *Sellam Gestare* est européen, la poupée de fanes appelée Carline aussi. Si la chasse au phoque se limite bien sûr aux régions où ils sont présents, un remplacement du phoque par un chien ou un loup sera à étudier. De même qu'un éventuel lien avec la Mi-Carême (fin mars/début avril). Le mannequin d'une vieille femme que l'on promenait monté sur le chevalet des scieurs en long, que l'on surnommait « un poulain », était scié en deux pendant que la foule chantait « adieu grand-mère » (Van Gennepe, 1947).

¹⁰ L'étude comparative détaillée de Demeter-Rhiannon-Épona reste à faire.

Carmina Gadelica (Carmichael)	Mabinogion	Martin Martin	Autres (Rameau d'or vol. 3, archéologie, contes...)
	Fertilité/stérilité/abondance		
1 On cueille des carottes (fissure fructueuse).			
2 Danse de la <i>Cailleach an Dudain</i> .			Rituel de la Carline/ <i>Cailleach</i> (Rameau d'or).
3 Cadeaux.	La reine est gaste. Mais, elle tombe enceinte avant la fin du délai (d'un an) -> rite de fertilité ?		
4 Fin des récoltes avec surveillance des terrains agricoles.		La récolte/ la pêche se doit de finir	Fin des récoltes (rameau d'or, folklore de la mère à la Saint-Michel).
	L'enfant-chien marin		
5 Veille des femmes.	Les femmes s'endorment alors qu'elles auraient dû veiller.		
6 Rituel du <i>struàn</i> . Au nom de Michael, de mon amour, qui nous a légué le pouvoir. Avec la bénédiction de l'agneau et de sa mère.	Enceinte avant la fin du délai (d'un an).		
7 Les femmes s'occupent de leurs affaires personnelles.			
8 <i>Struàn</i> : gâteau cuit la veille de la Saint-Michel (28 sept. au soir) dans la peau d'un agneau.	Naissance de l'enfant.	Cake de Michel (dates variables : nuit de la Toussaint, 25, 28, 29 sept. ...).	<i>Struàn</i> à la veille de la Saint-Michel (28 sept.).
9 L'enfant de saint Michel = celui qui est né de façon opportune.			
10 Les hommes chassent la nuit pour voler un bébé phoque.	Enfant volé.	Chasse au phoque.	
11 On mange le <i>Cullen Michael</i> = chiot de Michael = agneau de Michael (sans taches).	Enfant remplacé par un chiot sacrifié.	On mange le <i>Cullen Moiry</i> ou <i>Cullen Michael</i> .	
	Visage de la reine maculé de sang du chiot.	Asperger les couleurs d'une armée avec le sang du premier animal rencontré pour un départ en guerre.	
12 La Saint-Michel (29 sept.) annonce l'hiver « le début de la période sombre » dans ces îles.	Elle passa ainsi une partie de l'année.		La Saint-Michel « d'hiver » est le 29 septembre (octave de l'équinoxe d'automne)
13 Chasse au phoque sur un <i>skerry</i> (= pays du bruit des flots).	Enfant repris avec violence au monstre (perte d'une griffe). Renaissance/épiphanie à l'octave de Beltaine auprès du seigneur du bruit des flots.		La Saint-Michel « d'hiver » est le 29 septembre (octave de l'équinoxe d'automne)
14 Chasse de nuit (= période sombre de l'année).			<i>Struàn</i> à la Saint-Michel d'été (8 mai) (Rameau d'or).
15 Don du <i>cullen</i> au chef/clerc local après le lever du jour par le chef de la chasse.	Le fils - chiot est donné au roi par le seigneur du bruit des flots.		Phoque = enfant royal transformé (légende écossaise).
16 Beaucoup d'éléments marins (phoque, <i>skerry</i> , saint Michel = <i>Nechtan</i> , cheval de saint Michel = écume des vagues...).	L'enfant est retrouvé chez le seigneur du bruit des flots.	Course effectuée sur la plage avec un fouet en algues marines.	
	Le poulain.		
17 Nuit de gardiennage de la jument/cheval de veille de la Saint-Michel d'été.	Teyrn garde la jument la veille de la Saint-Michel d'été.	Implicite ? Puisque le vol est autorisé ?	
18 Vol du cheval non puni.	Tentative de vol du poulain.	Il est légal pour tout habitant de voler le cheval de son voisin la nuit précédant la course et de le monter toute la journée du lendemain.	
19 Circuit de nuit.			
20 C'est à ce moment-là que les femelles amènent leurs petits à l'île.	Le monstre amène l'enfant-chien avec lui lors du vol (puisqu'il le perd au seuil de l'étable).		
21 Ergot de seigle ?	Perte d'une griffe du monstre.		Vol = crime de main (lois coutumières). L'ergot de seigle facilite l'accouchement.
22 On donne facilement, à ceux qui n'en ont pas, un cheval pour faire la course.	Don du poulain de Gwri.		
	La reine cheval		
23 <i>Struàn</i> de Beltaine.	Épiphanie de l'enfant à l'occasion de Beltaine.		Carline, la poupée de paille mangée par les chevaux « au printemps » aux Hébrides (Rameau d'or).
24 Les hommes montent sans selle.	Faire le cheval en punition.	Les hommes montent sans selle.	Sellam Gestare (ex Wace) en cas de trahison. Conte : l'homme fait le cheval quand il sous-estime sa femme. Conte hébride : inversion - fille indigne - épouse modèle
25 L'Oda est une chevauchée en couple.		Chevauchée en couple.	Image Épona ?
26 Tour du cimetière fait par des juments.			
27 Les femmes font le tour prophylactique du cimetière la nuit.			
	Raconter son histoire.		Dans la légende irlandaise <i>Morraha</i> : Naill est forcé de raconter son histoire sous peine de mort
28 Les hommes montent sans selle ni bride.	Porter le licou des ânes...	Les hommes montent sans bride.	La légende de la mule sans frein.
29 Une bride symbolique faite d'agrostides.	Après avoir porté du foin		Agrostides = graminées fourragères de première importance aux Hébrides.

Fig. 4. Les festivités de la Saint-Michel - tableau de synthèse

Bibliographie

BELMONT Nicole et IZARD Michel, 1983, Fraser et *Le Rameau d'or (1911-1915). 3^e volume : Esprits des blés et des bois ; Le Bouc émissaire*, Paris, Robert Laffont.

CARMICHAEL Alexander, 1900a, *Carmina Gadelica*, vol. 2, London, Evinity Publishing Inc.

CARMICHAEL Alexander, 1900b, *Carmina Gadelica*, vol. 3, London, Evinity Publishing Inc.

CARMICHAEL Alexander, 1860-1912, 26 Carnets de terrain, Université d'Édimbourg, réf. EUL CW MS. 107.

CHEVALIER Auguste, 1949, « Sur une importante Graminée fourragère méconnue jusqu'à ce jour dans les flores françaises », *Revue internationale de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, 325-326, p. 570-576.

COUSSÉE Bernard, 1987, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, Mouvoux, B. Coussée.

DUMÉZIL Georges, 1969, *Heur et Malheur du guerrier*, Paris, Flammarion.

FOSSARD Jean, 2015, *La Vieille, déesse avant Dieu*. t.1, Malaval, Fossard J.

GOODRICH-FREER SPOER Adela Monica, 2010, « More Folklore from the Hebrides », *Folklore*, vol. 13, 1, pp.29-6.

GRICOURT Daniel et HOLLARD Dominique, 2002, « Lugus et le cheval », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 28, p. 121-166.

HEMMING Jessica, 1997, « Sellam Gestare: Saddle-bearing punishments and the case of Rhiannon », *Viator*, 28, p. 45-64.

LARMINIE William, 1893a, « *Morraha* collecté auprès de Terence Davis de Renvyle co. Galway », dans LARMINIE, p. 10-31.

LARMINIE W., 1893b, *West Irish folk-tales and romance*, Whitefish, Kessinger Publishing (réimp. 2010).

LONITZER Adam, 1582, *Kreuterbuch, künstliche conterfeytunge der bäume, Stauden, hecken, kreuter, getreyde, gewürtze*, Frankfort, G. Egenolff.

LOTH Joseph, 1913, *Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhyoderch*, Genève, Slatkine, (réimp. 2011).

MACLELLAN Angus, 1961, *Stories of South Uist*, Edimbourg, Birlinn Ltd.

MARTIN Martin, 1703, « *A Description of the Western Islands of Scotland* », (réimp. 1716), Edimbourg, Birlinn Ltd.

MONRO Donald, 1549, « *A Description of the Western Islands of Scotlan* », Edimbourg, Birlinn Ltd.

NICOLSON A. (rev.), 1834-45, *'Parish of Barray', New Statistical Account of Scotland*, vol. 14, archive.org (https://archive.org/stream/newstatisticalac01edin/newstatisticalac01edin_djvu.txt)

PLINE L'ANCIEN, I^{er} s. de notre ère, *Histoire naturelle*.

POPINEAU Jean, 1980, *L'histoire du cheval rouge et de sa jument - Recherche sur le motif du cheval dans le monde indo-européen et la culture celtique*, Academia.edu (https://www.academia.edu/33477357/HISTOIRE_DU_CHEVAL_ROUGE_ET_DE_SA_JUMENT_Recherche_sur_le_motif_du_cheval_dans_le_monde_indo-europ%C3%A9en_et_la_culture_celtique).

PERSIGOUT Jean-Paul, 2009, *Dictionnaire de mythologie celtique*, Paris, Imago.

STERCKX Claude, 2009, *Mythologie du Monde Celte*, Vanves, Marabout.

STERCKX Claude, 1986, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.

STIUBHART Domhnall Uilleam, 2013, *Leisure and Recreation in an Age of Clearance: The Case of the Hebridean Michaelmas*, Toronto, Jacqueline Borsje, Séamus Mac Mathúna.

VAN DER HORST Marike, à paraître, « Niall le Rude de la Roche Tacheté, un Mabinogion de Pwyll en Irlande », *Bulletin de la société de Mythologie Française*.

VAN DER HORST Marike, 2016, « Survivance au XIX^{ème} siècle d'un rituel déjà décrit dans le Mabinogi de Pwyll ? », *Bulletin de la société de Mythologie Française*, 264, p. 4-9.

VAN DER HORST Marike, 2016, « La Michaelmass, vieille fête celtique », *Keltia magazine*, 36, p. 18-19.

VAN DER HORST Marike, 2014, « La Cailleach, Reine des Neiges celtique », *Keltia magazine*, 30, p. 16-17.

VAN GENNEP Arnold, 1947, *Manuel de folklore français contemporain - Les Cérémonies périodiques cycliques et saisonnières : carnaval, carême, pâques*, Paris, éditions A. et J. Picard et Cie.

Abstract : *Myths telling of gods taking the shape of a horse are well known in ancient Greece, in ancient India, and also in Germanic legend. We will remind the reader of these traditions, and we will underline the common points in the traditions of the first two. These throw light on the Celtic material: there is plenty of evidence that Epona, before the Gallo-Roman period, had equine or horsey features, and that this survived in a medieval Irish ritual.*

Le cheval accompagnant les Indo-Européens depuis l'époque même de leur dispersion, comme le prouve l'existence de plusieurs noms du cheval reconstituables en indo-européen commun², et cette dispersion a été d'autant plus énergique et ample que précisément les Indo-européens disposaient de cet animal, on ne saurait s'étonner que les mythes de métamorphoses en cheval ne fussent assez répandus dans l'espace de langue indo-européenne.

Dans ce qui suit, j'envisage les cas de telles métamorphoses, d'est en ouest - sans prétendre à l'exhaustivité. La conclusion sera cependant que les cas de métamorphoses en cheval sont très hétérogènes, et que seulement dans un cas, un mytheme paraît avoir été indo-grec, avec des prolongements celtiques. Hormis ce cas, il paraît impossible de reconstituer un mythe indo-européen unique de la métamorphose en cheval.

L'Inde : l'histoire de Saraṅyu.

L'aventure de Saraṅyu fait déjà l'objet d'allusions védiques (*R. V.*, X, 17, 2.). Elle est ensuite racontée dans les *Brahmaṇa*. Cette déesse a épousé un mortel, Vivasvat (pourtant d'essence divine !), et bientôt elle s'en repend. Elle refuse désormais de s'unir à lui, et, pour cela, elle se change en jument. Il en faut plus que cela pour le détourner : il se change incontinent en étalon ; alors elle se retourne pour lui faire face ; il éjacule dans l'herbe, et c'est en mangeant ce gazon qu'elle devient grosse - des Aśvina ou bien de Yama et Yamī (fig. 1).

Ce mythe est d'un intérêt considérable :

a) il a été reconnu comme mythe fondateur du rite de l'Aśvamedha, rite royal au cours duquel un cheval, après avoir erré librement pendant un an, était sacrifié, et la principale épouse royale mimait une union avec le cheval mort.

b) ce rite a été comparé à un autre rite royal, cette fois irlandais, durant lequel un roi s'unissait à une jument blanche, qui était ensuite sacrifiée, sa chair découpée en morceaux, et on en faisait un immense bouillon dans lequel le roi se baignait et dévorait les morceaux de viande, buvait l'eau du bouillon. Ce rite, comme l'Aśvamedha, servait à confirmer la royauté du célébrant³. Il n'y a pas de métamorphose dans ce mythe, mais on en est proche en cela qu'il y a union d'un homme et d'un animal, et il est à remarquer que, ce faisant, le rite irlandais coïncide rigoureusement avec le mythe de naissance d'Épona, l'un



Fig. 1. Anonyme, La naissance des jumeaux divins (Aśvina). Empire moghol, Lahore, fin XVI^e (Los Angeles County Museum of Art) (tous droits réservés).

¹ Chercheur au CNRS. Président de la Société de mythologie française, sergentbernard80@yahoo.fr

² Une des âneries de Jean-Paul Demoule dans son livre d'incompréhension délibérée du dossier indo-européen est de dire que, puisqu'il y a trois noms du cheval reconstituables en indo-européens, cela prouve que le dit indo-européen n'existait pas, car, voyez-vous, il n'avait pas besoin de trois mots. D'accord. Bon, maintenant, il y a cinquante mots pour désigner le cheval en arabe classique. Si l'on suit la logique (*sic*) de Demoule, il s'ensuit que l'arabe classique à quinze fois moins de raison d'exister que l'indo-européen.

³ Giraud de Barry, *Topographia Hibernica*, III, 25 (Boivin 1993 : 254). Sur ce rite, Sterckx, 1986, p. 53.

des rarissimes mythes celtiques transmis par l'antiquité gréco-latine, et selon lequel un homme, Fulvius Stellius, détestait tellement l'espèce humaine qu'il préféra s'unir à sa jument, et cela donna naissance à Épona⁴. On soulignera qu'Épona, dans des centaines de figurations d'époque gallo-romaine, a toujours été représentée en cavalière, et que les enfants de Saranyu et de Vivastat, les Asvina, sont également représentés en cavaliers.

c) ce mythe indien est l'un des seuls du domaine indo-européen qui trouve un représentant exact en Grèce, avec le mythe de l'union de Déméter et de Poséidon (ci-dessus).

En somme, on touche ici, et ici seulement, un grand mythe indo-européen du cheval royal.

L'Iran : le combat de Tištrya et d'Apaoša

Les textes avestiques font allusion à un formidable combat, dont l'enjeu était rien moins que le climat et le régime des pluies en Iran ancien.

L'un des plus longs *Yašt* de l'Avesta est celui consacré au dieu Tištrya, qui était à la fois un dieu guerrier et identifié à l'étoile Sirius. Nous disposons à présent du merveilleux *Avesta* traduit en français par Pierre Lecoq et publié en 2016, de sorte qu'il est possible de citer les textes traduits *in extenso*. Tištrya s'est livré à plusieurs métamorphoses, et chacune correspond à des dons dont il gratifie l'humanité. Chacune dure dix nuits. La dernière est la suivante :

« Les dix nuits suivantes,
ô Spitama Zarathuštra,
Tištrya, le lumineux, le glorieux,
se métamorphosa en parcourant les lumières ;
il prend la forme d'un cheval blanc,
beau, aux oreilles jaunes,
aux brides d'or ».

Moyennant quoi il promet, pour autant qu'on l'honore, « la richesse en chevaux,/ des troupeaux de chevaux ».

Mais alors surgit un ennemi : alors que

« Tištrya, le lumineux, le glorieux,
s'en va vers le lac Vourukaša,
sous la forme d'un cheval blanc,
beau, aux oreilles jaunes,
aux brides d'or,

Contre lui se précipite
le déva (démon) Apaoša
sous la forme d'un cheval noir,
chauve, aux oreilles dégarnies,
chauve, à l'encolure dégarnie
chauve, à la queue dégarnie,
glabre, inspirant la terreur.

Ils se portent des coups de patte,
ô Spitama Zarathuštra,
Tištrya, le lumineux, le glorieux,
et le déva Apaoša,

ô Spitama Zarathuštra,
pendant trois jours, trois nuits,
c'est le déva Apaoša qui est le plus fort,
c'est lui qui triomphe de Tištrya
le lumineux, le glorieux.

Il le chasse alors
du lac Vourukaša,
à une distance d'une lieue ;
Tištrya, le lumineux, le glorieux,
crie son malheur et sa détresse :
Malheur à moi, ô Ahura Mazdâ,
détresse pour moi, ô eaux et plantes,
misère de moi, ô religion mazdéenne !
les hommes ne me vénèrent plus
avec un sacrifice où mon nom est prononcé,
comme les autres dieux sont vénérés
avec un sacrifice où leur nom est prononcé. »

Ahura Mazdâ entend sa prière, et décide de multiplier sa force par dix. Le combat reprend. Et bientôt

ils combattent,
ô Spitama Zarathuštra,
jusqu'à l'heure de midi ;
c'est Tištrya, le lumineux, le glorieux,
qui est le plus fort,
c'est lui qui triomphe
de déva Apaoša.

Il le chasse alors
du lac Vourukaša,
à une distance d'une lieue ;
Tištrya, le lumineux, le glorieux,
crie son succès :
« Que le salut soit sur moi, ô Ahura Mazdâ,
le salut, ô eaux et plantes,
le salut, ô religion mazdéenne,
le salut, ô peuples !
l'eau de vos canaux va jaillir sans retenue
et pour les plantes à gros grains des champs,
et pour les plantes à petits grains des pâturages,
et pour les vivants de ce monde »,

et, toujours sous la forme d'un cheval blanc,

« il agite le lac,
il fait s'agiter le lac,
il fait bouillonner le lac,
il met le lac en ébullition,
il fait déborder le lac,
il met le lac en effervescence ;
toutes les rives bouillonnent,

⁴ Ps. Plutarque, *Collection d'histoires parallèles*, 29 (*Moralia*, 312 e) (p. 264 de l'édition des Belles Lettres, 2002, Plutarque, Œuvres morales, t. IV, par Jacques Boulogne).

tout le centre de Vourukaša
entre en ébullition »,

et les pluies peuvent se répandre sur la terre⁵.

La logique zoroastrienne voulait qu'à un cheval blanc, divin, réponde, côté démoniaque, un cheval noir. Apaoša est le démon de la sécheresse⁶, et le triomphe de Tištrya s'exprime par l'apport des eaux aux mondes.

Si cette double métamorphose en chevaux est la plus connue, l'Iran parlait d'autres métamorphoses en cheval : un héros guerrier est Vərəθraγna. Lui aussi connu plusieurs métamorphoses, tout comme Tištrya, dont l'une était aussi en cheval :

« Vərəθraγna créé par Ahura
vint pour la troisième fois à lui,
en se mouvant sous la forme d'un cheval blanc,
sur son front apparaissait
Ama (la Force) le bien formé, le bien développé ;
Vərəθraγna créé par Ahura
ainsi s'avança »⁷.

Enfin, un autre *Yašt*, celui consacré à Vayu, le montre accordant ses faveurs à différents mortels, jusqu'au moment où il la refusera à un infidèle. Parmi ces demandes, celle d'un certain Taxma Urupi est la suivante :

« Il l'implora :
« donne-moi cette faveur,
Vayu à l'action supérieure,
que je puisse vaincre tous les dévas et les hommes,
tous les magiciens et les sorcières ;
puis-je monter Angra Mainyu
métamorphosé sous la forme d'un cheval,
pendant trente ans,
aux deux extrémités de la terre ;
Vayu à l'action supérieure lui donna cette faveur »⁸,

c'est-à-dire que Taxma Urupi put réellement chevaucher le principal des esprits du mal sous la forme d'un cheval.

Les Baltes

La mythologie des Baltes païens, connue par des écrivains principalement du XVII^e siècle, parlait d'un dieu infernal, Veles ou Velnias, qui pouvait se manifester sous quantité de formes, dont celle de cheval noir.

Les Slaves

Le peu que nous connaissons de l'ancienne religion des Slaves ne mentionne pas de métamorphoses en cheval.

⁵ 8e *Yašt*, *Tištār Yašt*, 18-33, traduction Lecoq 2016 : 392-396. Le texte de l'Avesta est difficile, de sorte que les traductions peuvent varier selon les spécialistes ; des notes de P. Lecoq signalent les principales difficultés.

⁶ Kellens 1998-1999 : 703, n. 24, en accord avec Panaino (II, 96-101), analyse le nom comme formé d'*āp-*, « eau », et *aoša-*, dérivé de *uš-*, « brûler », lequel - malgré Panaino - a gardé son sens précis :... Apaoša détruit l'eau en la brûlant, c'est-à-dire en la faisant fumer. Il est le démon de l'évaporation ». Mais Bartholomae (1904 : 72) tenait la dérivation par *āp-*, « eau », pour une étymologie populaire, et comprenait *apa-uša*, « Celui qui assèche », ce en quoi il est suivi par Duchesne-Guillemin, 1962.

⁷ *Yašt* 14, *Bahrām Yašt*, 9 ; Lecoq 2016 : 529.

⁸ *Yašt* 15, *Rām Yašt*, 12-13 début ; Lecoq, 2016, p. 547-548.

C'est beaucoup plus tard que sont recueillies les légendes russes, telle celle de Vasilissa la Magique, fille du Tsar mécréant ; car ce dernier est capable de se changer en cheval, et de métamorphoser ses trois filles en cavales (Le Quellec et Sergent 2017 : 801)⁹.

La Grèce

La Grèce, comme l'Iran, a connu bon nombre de métamorphoses en cheval. On mentionnera ici celle de Kronos, celle de Borée, celle de la nymphe Okurrhoè, celle d'Ulysse, et, surtout, celle de Poséidon et Déméter.

La première légende veut expliquer la double nature d'un Centaure, Kheirôn ; elle expose que le dieu Kronos, par ailleurs père de Zeus et de tous les grands dieux grecs, s'unit à une nymphe, Philura (« Tilleul »), en prenant la forme d'un cheval (fig. 2) : c'est pourquoi le rejeton était mi-homme, mi-cheval. Il y a deux versions de cette métamorphose, et l'une d'elles est bien proche de l'histoire de Saranyu et de Vivastat : Philura se refusait au dieu, car il était déjà marié, et pour lui échapper se changea en une jument. Même naïveté que Saranyu ! Car bien évidemment Kronos, qui était un dieu, se changea illico en cheval et la viola sous cette forme¹⁰. Géographiquement, cette histoire ne peut se situer qu'en Thessalie, puisque Kheirôn habitait le mont Péliôn. Quant au nom de sa mère, il exprime la connaissance qu'il avait lui-même des simples ou des remèdes végétaux.

Une légende rapporte que le dieu du vent du Nord, Borée, et en fait de loin le principal des dieux Vents de la théologie grecque, se changea en cheval pour s'unir aux cavales d'Erikhthonios, roi de Troie, et engendra avec elles des poulains si légers que, lorsqu'ils couraient sur un champ de blé, ils ne courbaient pas les épis, et, sur la mer, ils ne ridaient pas la surface.

La légende d'Okurrhoè a quelques points communs avec les précédents motifs. Orurrhoè, « Cours d'eau rapide », est le nom de plusieurs nymphes, toutes en rapport avec un ruisseau ou un fleuve. L'une d'elles était la fille du Centaure Kheirôn et d'une nymphe, Khariklô ; elle était née au bord d'un ruisseau, et avait le don de prophétie, mais elle s'en servit malencontreusement, révélant même les secrets des dieux, et ceux-ci la punirent en la métamorphosant en cheval, elle prit alors le nom de Hippô (Ovide, *Métamorphoses*, II : 635-675). Hygin a rapporté une variante : la fille de Kheirôn, appelée ici Hippè, se laissa séduire, alors qu'elle était à la chasse, par Aiolos, fils de Hellèn, et se trouva enceinte ; pour que la naissance échappe à son père, elle demanda aux dieux de l'y aider, et, après la délivrance, ceux-ci la changèrent en jument - celle qui est au ciel la constellation du cheval (Hygin, *Astronomie*, II, 18, 2).

L'histoire concernant Ulysse paraît bien artificielle. Les récits qui ont voulu donner une suite à l'*Odyssée* nous disent qu'une nommée Hals, « Mer », était une sorcière, servante de Kirkè. Lorsqu'Ulysse revint voir Kirkè, Hals, par ses enchantements, le changea en cheval ; elle le garda près de lui, le nourrissant, jusqu'à ce qu'il mourût de vieillesse (Ptol. Héphaestion, IV : 194-195 Westermann). Cette histoire bizarre paraît n'avoir qu'une origine : un vers de l'*Odyssée* (XI, 134) disait que la mort d'Ulysse viendrait de « la mer ».

Avec le mythe de Poséidon et Déméter, nous touchons un matériel d'une tout autre qualité. Il s'agit de traditions recueillies par Pausanias lors de son voyage en Grèce au II^e siècle de notre ère. Et celles qu'on va citer viennent

⁹ Avec les références à Afanassiev.

¹⁰ *Scholie* à Apollonios de Rhodes, *Argon.*, I, 554.



Fig. 2. Bernard Lépicic (d'après Parmigianino), Philura et Saturne (Cronos), France, début XVIII^e (British Museum) (tous droits réservés).

d'Arcadie : Pausanias est, de loin, notre principale source sur le légendaire de chacune des cités arcadiennes. Dans un secteur appelé Onkeion, aux confins des territoires des cités de Psophis et de Thelpousa, et au bord du fleuve Ladôn, se trouve un sanctuaire de Déméter, qui y porte le nom d'Erinus, et on explique cela ainsi :

« Quand Déméter errait, au temps où elle cherchait sa fille, Poséidon, à en croire la légende, se met à la suivre, pris du désir de s'unir à elle ; alors, transformée en jument, elle va paître en se mêlant aux juments d'Onkos, mais Poséidon se rend compte qu'il est joué et il s'unit à Déméter après avoir pris lui-même les traits d'un étalon. Sur le coup, Déméter aurait été furieuse de ce qui s'était passé ; mais dans un second temps, elle aurait voulu, dit-on, déposer sa colère et se laver dans le Ladôn », ce pour quoi elle reçut les épicleses d'Erinus (car, dit Pausanias, *érinuein* signifie « nourrir sa colère » en arcadien), et de Lousia, « Celle qui se baigne ». « Déméter, à ce qu'on dit, eut de Poséidon une fille, dont il n'est pas d'usage de dire le nom à ceux qui ne sont pas initiés, et le cheval Ariôn. À la suite de quoi, les gens de Thelpousa seraient les premiers des Arcadiens chez qui Poséidon fut dénommé Hippios (« Protecteur des chevaux ») » (Pausanias, VIII (l'Arcadie), 25, 5-7, traduction de Madeleine Jost). Plus loin, passant à Phigalia, Pausanias note que « tout ce que l'on dit à Thelpousa au sujet du commerce que Poséidon eut avec Déméter est entièrement admis par les Phigiens ; toutefois, l'être mis au monde par Déméter selon les Phigiens ne fut pas un cheval mais la divinité que les Arcadiens appellent Despoina ». Ici Déméter est appelée Mélaina, « Noire », parce que, par ressentiment contre Poséidon, elle prit un vêtement de couleur noire, et se retira dans une caverne (Pausanias, VIII, 42, 1-2).

Cette tradition conservée en Arcadie est remarquable à tous points de vue.

a) elle offre un parallélisme rigoureux avec l'histoire indienne de Saranyu et de Vivastat. Dans l'un et l'autre cas, une déesse se change en jument pour échapper à un mâle dont elle ne veut pas ou plus, et celui-ci ne rencontre aucune difficulté pour se changer à son tour en étalon, et... lui faire des enfants.

b) Saranyu accouche des *Aśvina*, dieux cavaliers (= hommes + chevaux) ; Déméter accouche d'une part d'une femme (une déesse) et d'autre part d'un cheval.

c) on a dit que le mythe indien fonde un rite, celui, royal, de l'*Aśvamedha*. Cette dimension n'apparaît pas dans le récit arcadien. Cependant, des indices suggèrent que cet aspect est sous-jacent. La fille issue de Poséidon et de Déméter s'appelle Despoina, « la Maîtresse », et justement Poséidon reçoit les épicleses de *Despótas/Despótēs*, « le Maître ».

d) la déesse en colère est Noire, à Phigalia, et « Celle qui se baigne », lorsqu'elle apaise sa colère, à Thelpousa : cela rappelle le couplage iranien où l'on a d'un côté un dieu, *Tištrya*, cheval blanc, qui apporte les eaux, de l'autre, *Apaoša*, cheval noir, qui exprime la sécheresse. Or Déméter Noire était bien proche - lorsqu'elle est dans la caverne, habillée de noir, « tout ce que la terre nourrit dépérissait, et la faim infligeait à l'espèce humaine des pertes plus grandes encore » (Paus., VIII, 42, 2, trad. M. Jost).

e) *Tištrya* sous forme de cheval fait prospérer chez les hommes la richesse en chevaux, les troupeaux de chevaux : Poséidon n'est nullement critiqué pour ce qu'il a fait, il reçoit au contraire une épiclese culturelle, celle de Hippios, « Protecteurs des chevaux ». Cette protection des chevaux découle dans l'un et l'autre cas de la forme chevaline prise par un grand dieu.

La Roumanie

Dans les traditions populaires roumaines, la jument « est souvent une femme métamorphosée, ou, inversement, un équidé peut se transformer en femme » (Taloş 2002 : 111).

Le domaine germanique.

L'ancienne *Edda* connaît une histoire fameuse de transformation en cheval. Il s'agit de la naissance de Sleipnir, le

merveilleux cheval à huit pattes du grand dieu Óðhinn.

Dans la *Gylfaginning*, un personnage, Gangleri, interroge un dieu, le Très-Haut (certainement une forme d'Óðhinn), et on en vient ainsi à la question de l'origine de Sleipnir.

Alors que les dieux édifiaient le Midgardh, il se présente un maître artisan qui leur propose de construire au centre une forteresse, en trois semestres, et il demandait comme salaire la déesse Frejya, le soleil et la lune. Les dieux délibèrent, et lui promettent ce qu'il désire s'il construit la forteresse en un hiver, et cela sans l'aide de personne ; il ne demande alors que de pouvoir bénéficier de l'aide de son cheval, Svadilfœri. « Loki fut cause qu'on lui accorda cela ».

Le géant, car c'en était un, travaille vite et efficacement, son cheval apportant tout le matériel durant la nuit. « Trois jours avant l'été, il ne restait pratiquement plus que la porte du fort à construire. Alors les dieux s'assirent sur leurs chaires de juges et cherchèrent conseil, l'un demandait à l'autre qui était responsable de la décision de marier Frejya aux *lotunheimar* (habitants du pays des géants), et de gêner l'air et le ciel en y enlevant le soleil et la lune pour les livrer aux géants. Ils tombèrent tous d'accord que celui qui avait donné ce conseil devait être celui qui est cause de la plupart des maux, à savoir Loki, fils de Laufey. » Ils exigent de lui qu'il trouve la solution. « Il prit peur et prêta alors serment qu'il ferait en sorte que le maître ouvrier ne remplît pas son contrat, quoi qu'il pût lui en coûter ».



Fig. 3. Helena Rosava ("Hellanim"), The Temptation (Svadilfari and Loki), Tchèque, époque contemporaine (tous droits réservés).

Car effectivement le seul moyen qu'il envisage va lui coûter. Le soir même, « quand le maître ouvrier s'en alla pour chercher des pierres avec son cheval Svadilfœri, voici que, d'une forêt, une jument accourut vers le cheval en poussant des hennissements de rut. Quand l'étalon sentit à quelle sorte de cheval il avait affaire, il devint furieux, déchira la longe et courut vers la jument. Mais celle-ci s'enfuit en direction de la forêt (fig. 3), et le maître artisan courut derrière son cheval pour le reprendre. Mais les deux chevaux galopèrent toute la nuit, aussi le travail prit-il du retard cette nuit-là. Le lendemain, la construction ne put avancer comme elle le faisait jusqu'alors », et le maître artisan sait qu'il a perdu...

« Quant à Loki, sa rencontre avec Svadilfœri avait été telle que, quelque temps après, il mit bas un poulain, qui était gris et avait huit jambes ; c'était le meilleur des chevaux chez les dieux et chez les hommes » (*Gylfaginning*, XLII, traduction de François-Xavier Dillmann, 1991 : 73-75).

Au-delà des transformations en cheval figurent dans le conte populaire. Toujours dans le domaine germanique, on raconte ainsi qu'un paysan de Bouxwiller, en Alsace, entendit du vacarme dans son écurie ; il alla voir et découvrit que la présence d'une jument noire mettait en émoi et en agitation ses deux chevaux. Cela se reproduit les nuits suivantes, alors il demande au maréchal-ferrant de venir sur les lieux, et celui-ci ferre la jument noire, qui disparaît à nouveau à l'aurore.

Le lendemain, dans une maison du voisinage, on entend des cris de femme. On entre, on la trouve couchée : elle porte sur les mains et les pieds des fers à cheval !

Il s'agit là d'un motif de conte fréquent, qui cependant, en France, ne met pas couramment un cheval en scène.

Le domaine celtique

Les littératures irlandaises et galloises n’expriment pas nettement le motif de la transformation en cheval. Dans le *Mabinogi de Pwyll*, l’épouse de celui-ci, Rhiannon, apparue d’abord comme une cavalière, est ensuite punie par lui, pour un crime dont elle n’était en fait pas coupable, à charge pour elle de se comporter en cheval : mais la métamorphose n’est pas dite. De même en Irlande, une nommée Macha est capable de courir plus vite que les chevaux du roi Conchobar, tout en étant enceinte : mais elle fait cela sous forme humaine.

Il y a quelques raisons de penser qu’Épona, au temps de l’indépendance celtique, pouvait prendre la forme d’un cheval, alors qu’à époque gallo-romaine, elle est par excellence une cavalière : mais, là, encore, la métamorphose n’est pas exprimée ; au mieux peut-on parler de deux états distincts, et non pas mis l’un après l’autre en continuité narrative, de la représentation de la déesse.

C’est dans du matériel folklorique, beaucoup plus récent, que des métamorphoses en cheval apparaissent. En Basse-Bretagne, on parle du Murla qui se changea en cheval pour porter son sauveur, le héros du conte. Vers Morlaix, on raconte l’histoire d’Yves de Kermache’k, unique enfant de la veuve habitant le château, mais qu’une mauvaise fée avait changé en cheval. Lorsqu’il demande à sa mère de le marier, elle demande successivement aux trois filles d’un meunier. Chacune vient au château travailler, et un beau monsieur vient lui parler, lui demandant si elle veut bien épouser le fils de la maison. Les deux premières refusent avec horreur d’épouser un cheval, cela rend l’homme furieux et il les tue, seule la troisième accepte. Car la métamorphose n’était que provisoire : il pouvait être homme pendant une partie de la journée (Marchand 2016 : 195-202).

L’épisode du Murla appartient à un type de conte extrêmement répandu, qui est une variante de la « fuite magique », et dans laquelle le héros échappe (au démon, au géant, à la mère de l’héroïne…) en prenant la forme d’un cheval. H.-J. Uther cite des formes finnoises, estonienne, lettone, lithuanienne, livonienne, lapone, Carélienne, suédoise, danoise, féroïenne, irlandaise, française, espagnole, basque, catalane, portugaise, néerlandaise, frisonne, flamande, allemandes, autrichienne, grisonne, italiennes, sarde, maltaise, hongroise, tchèque, slovaque, slovène, serbes, croates, macédonienne, bulgare, roumaine, grecques, polonaise, russe, biélorussienne, ukrainienne, turque, juive, tsigane, ossètes, adyguée, géorgienne, tchérémisses, tchouvache, mordvine et votyak, arménienne, yakoute, tadjik, marocaine, algérienne, tunisienne, égyptienne, syrienne, libanaise, jordanienne, irakienne, iranienne, afghane, pakistanaise, indiennes, birmane, ceylanaise, chinoise, coréenne, japonaise, indonésienne, franco-canadienne, namibienne (Uther 2004 : 199-200)¹¹.

La France

De même, c’est dans le conte populaire qu’on trouve des métamorphoses en cheval. Dans une légende vendéenne, un garçon doit quitter son maître chez qui il travaille depuis quatorze ans, car le soir même, le diable, à qui il s’est donné, doit venir le prendre. Le patron demande s’il n’y a pas moyen de le tirer de là : si, répond le garçon, nous allons passer près d’ici ce soir, sous la forme de quinze chevaux. Il faudra les frapper très fort. Le soir, le patron n’ose le faire, et le garçon resta cheval (Marchand 2016 : 209).

Conclusion

Il est certain que les mythes de métamorphoses en cheval à travers le monde de langue indo-européenne représentent des élaborations à la fois variées et indépendantes. Le mythe de Loki est sans parallèle dans les autres mythes de métamorphose en cheval.

De son côté, le matériel folklorique, c’est-à-dire l’ensemble de récits recueillis aux XIX^e et XX^e siècles, tranche en sa nature sur le matériel ancien. On ne doutera pas, par exemple, que le thème de la métamorphose en cheval du héros d’un conte, destinée à permettre une fuite, et apparentée de fait au thème de la fuite magique, ne soit largement d’origine chamanique : outre que le motif de la fuite magique est largement attestée en domaine de

culture chamanique - Japon, Amérique du Nord et du Sud¹² -, et, d’un point de vue plus général, la métamorphose du héros en cheval pour son long voyage évoque bien celle du chamane qui prend une ou des formes animales dans son voyage mystique ; il est alors caractéristique qu’une large partie des références fournies pour le motif cité, pratiquement la moitié, soit issue de pays qui ont été ou sont encore de culture chamanique (Finlande, Estonie, Laponie, Carélie, Hongrie, Turquie, Birmanie, Chine, Corée, Japon ainsi que les populations Tchérémisses, Tchouvaches, Mordvines, Votyak, Yakoutes).

D’ailleurs, on sait que le domaine indo-européen a été marginalement touché par le chamanisme (Germaines, Iran), et que le thème du cheval à huit pattes, le Sleipnir nordique, a pour parallèle l’élan à huit pattes de peuples turcs de Sibérie. Dès lors, le thème de la naissance de Sleipnir pourrait lui-même être d’origine extra-indo-européenne.

En revanche, il se distingue nettement un grand thème mythique, et rituel, dont l’élément le mieux connu est fourni par l’Ásvamedha et son mythe fondateur. On a signalé comment, côté rite, l’Ásvamedha renvoie à un culte connu en Irlande, qui paraît lui-même avoir pour origine mythique un motif connu dans l’antiquité et concernant la naissance d’Épona ; et, côté mythe également, on a le matériel grec concernant l’union chevaline de Poséidon et de Démèter. Et ce matériel, en offrant l’image d’une déesse qui est noire lorsqu’elle est furieuse (soit parce qu’elle a perdu sa fille, soit parce que Poséidon l’a violée) et ruine alors l’économie agraire terrienne, ce matériel, donc, offre un net parallèle avec le matériel iranien, ou du moins avec le codage de couleur du matériel avestique, puisque c’est sous la forme d’un cheval noir qu’Apaoša peut ruiner l’agriculture en imposant la sécheresse. Inversement, son adversaire, celui qui apporte les eaux bienfaisantes, Tištrya, prend la forme d’un cheval blanc, tout comme Rhiannon, dont la recherche a bien montré comment elle prolonge Épona¹³ ; que Rhiannon soit sur un cheval blanc coïncide avec un processus entièrement tourné vers la fécondité : elle provoque le jeune roi Pwyll en passant plusieurs fois de suite devant lui, et peu après ils se marient. Le rite royal irlandais le confirme, qui voit un roi s’unir à une jument blanche, et l’ensemble du rite sert à confirmer le pouvoir et l’autorité du roi : en Irlande comme ailleurs, le règne favorise la fécondité tant que des éléments contraires ne le ternissent pas.

En ce sens, on peut véritablement parler d’un ensemble rite + mythe concernant la métamorphose en cheval, ensemble qui paraît avoir été à dominante guerrière en Iran, mais royale en Inde et chez les Celtes, et peut-être aussi en Grèce ancienne.

Bibliographie

BARTHOLOMAE Christian, 1904, *Altiranisches Wörterbuch, zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten*, Strasbourg, Karl J. Trübner (réimpr. Berlin-New York, De Gruyter, 1979).

BOIVIN Jeanne-Marie, 1993, *L’Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris, Honoré Champion.

DILLMANN François-Xavier, 1991, *L’Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, coll. « L’Aube des Peuples », Paris, Gallimard.

DUCHESNE-GUILLEMIN Jacques, 1962, *La religion de l’Iran ancien*, Paris, PUF.

GRICOURT Jean, 1954, « Épona - Rhiannon - Macha », *Ogam*, VI, p. 25-40, 75-86, 137-138, 165-188.

HATT Gudmund, 1949, *Asiatic influences in American Folklore*, “Historisk-filologiske meddelelser”, XXXI, 6, Copenhague, Det Kgl. Danske Vidensabernes Selskab.

KELLENS Jean, 1998-1999, « Langues et religions indo-iraniennes », *Annales du Collège de France*, p. 685-705.

LECOQ Pierre, 2016, *Les livres de l’Avesta, Textes sacrés des Zoroastriens*, présentés, traduits et annotés par -, Paris, Éditions du Cerf.

LE QUELLEC Jean-Loïc et SERGENT Bernard, 2017, *Dictionnaire critique de la mythologie*, Paris, CNRS Éditions.

MARCHAND Anne, 2016, *Contes et légendes du cheval*, Saint-Claude de Diray, Hesse.

¹² Á savoir des Eskimos aux Patagons, cf. Hatt 1958 : 92-93.

¹³ Au milieu d’une vaste bibliographie, on citera Gricourt 1954 ; Sterckx, 1984 : 40-47.

PANAINO Antonio, 1995, *Tištrya. 2 - The Iranian myth of the star Sirius*, Rome, ISMEO.

STERCKX Claude, 1986, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

TALOŞ Ion, 2002, *Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, traduit par Anneliese et Claude Lecouteux, Grenoble, Ellug.

UTHER Hans-Jörg, 2004, *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Part 1, Animal tales, tales of magic, religious tales and realistic tales, with an Introduction*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, FFC 284, t. I.

Le Dagda et l'ásvamedha : mythe irlandais, numismatique gauloise et rituel indien.

GUILLAUME OUDAER¹

Abstract : *The equine and royal Indian sacrifice of ásvamedha has as its Irish equivalent the coronation ritual of the kings of Cenél Conaill. Here, we will show that the mythological tradition of Cath Maige Tuired preserves an episode with a strong similar symbolism, which will be compared to the Indian ritual, its Roman equivalent and Greek stories based on a comparable pattern. We will conclude by mentioning the possibility that some Gallic coins may evoke a similar myth.*

L'ásvamedha en Irlande

Le couronnement des rois du Cenél Conaill

L'ásvamedha était, en Inde ancienne, un rituel royal, le plus important, devant consacrer un *ckravartin*, un « roi suprême ». Rituel très complexe et coûteux, il comprenait la pérégrination d'un cheval sélectionné avec soin, qui était laissé libre de divaguer comme bon lui semblait – à l'exception de trois interdits² – avec une bonne escorte qui devait le protéger d'ennemis réels ou surnaturels. Au bout d'une année de ce tour du royaume du roi, dans le sens du soleil et en partant du nord-est, la phase finale du rituel se déroulait durant trois jours. Elle comprenait, lors du deuxième, le sacrifice du cheval qui était étouffé et symboliquement castré, avant que la reine principale, la *mahiṣī*, ne vienne simuler une copulation avec le cheval, censée garantir la prospérité du royaume (Dumont 1927).

Schröder (1927) a comparé ce rituel indien à la consécration des rois du Cenél Conaill, dans le nord de l'Ulster, rapportée par Giraud de Cambrie dans sa *Description de l'Irlande*. Lors de ce rituel, alors que toute la population était rassemblée en un lieu, le roi copulait avec une jument blanche. Après cela, celle-ci était tuée, découpée en morceaux et bouillie. Puis le roi prenait un bain dans le bouillon, entouré de ses sujets, tout en mangeant avec eux la chair de la jument et en buvant l'eau de son bain, en utilisant simplement sa bouche. Ensuite son autorité royale était proclamée (*Topographia Hibernica* III 25 = Boivin 1993 : 254). Un grand nombre de chercheurs ont suivi ce rapprochement (Puhvel 1970 : 164-170 ; 1987 : 271-276 ; Dillon 1975 : 107 ; Doniger 1979 ; Sergent 1995 : 364 ; 1997 : 337-338 ; Doherty 2005 : 18-19 ; Fickett-Wilbar 2012 ; Sterckx 2017 ; etc.)³.

Du fait de ce parallèle hiberno-indien, on peut se demander si une autre source, mythologique cette fois, ne garderait pas le souvenir d'une telle tradition rituelle. En effet, les études comparatives ont par le passé montré⁴ que certains rituels se retrouvent dans des mythes et inversement. De plus, il y a même parfois inversion entre des mythes et des rituels apparentés qui coexistent à l'intérieur d'une même culture.

C'est pour cela que nous avons choisi de comparer l'ásvamedha à un passage du *Cath Maige Tuired*, le récit de la seconde bataille de Mag Tuired, qui voit s'affronter le peuple des dieux d'Irlande, les *Tuatha Dé Danann* aux démoniaques Fomóire⁵. Ce texte a été depuis longtemps exploité dans la comparaison mythologique indo-européenne de manière fructueuse, ce qui montre son intérêt pour la comparaison avec le présent rituel⁶. Cet épisode se déroule peu avant l'engagement entre les deux armées.

¹ Docteur de l'École Pratique des Hautes Études (Paris). guillaumeoudaer@gmail.com

² Que nous développerons par la suite.

³ Excepté Le Roux (1963 : 123-137) et Dumézil (1974 : 211-219) qui ont contesté la parenté du rituel irlandais et de l'ásvamedha.

⁴ On pense en particulier aux travaux de Dumézil (1954, 1974).

⁵ Ce récit existe sous deux versions différentes et c'est la plus ancienne, rédigée au XVI^e siècle, à partir d'un matériel datant des XI-XII^e siècles, sur la base d'un noyau remontant au IX^e siècle (Murphy 1953-1955 : 195).

⁶ C'est le cas par exemple des travaux de Lajoye (2011-2012), d'O'Brien (1976), de Raydon (2013a, 2013b, 2015, 2019), des frères Sauzeau (2017), de Sergent (2004), de Sterckx (2005), et de moi-même (Oudaer 2013).

Les aventures érotiques du Dagda dans le Cath Maige Tuired

Le Dagda avait une maison à Glen Edin⁷ dans le nord, et il avait convenu de rencontrer une femme à Glen Edin, un an à partir de ce jour, à l’approche du Samain de la bataille. La Unius⁸ du Connacht grondait au sud de celui-ci [ce lieu].

Il vit la femme au bord de la Unius, en Corann⁹, se lavant, avec l’un de ses pieds à Allod Echae (qui est, Echuinech)¹⁰, au sud de l’eau et l’autre à Loscondoib¹¹, au nord de l’eau. Il y avait neuf tresses détachées sur sa tête. Le Dagda lui parla, et ils s’unirent (*Agoillis an Dagdae hi*). « Le lit du couple » (*Lige ina Lánomhnou*) fut le nom de ce lieu à partir de ce moment-là (la femme mentionnée ici est la Morrígan).

Alors elle déclara au Dagda que les Fomóire débarqueraient à Mag Céidne¹², et qu’il devrait rassembler les *ées dána* d’Irlande pour la rencontrer à Ádh Unsen, et elle irait à Scétne pour détruire Indech mac Dé Domnann, le roi des Fomóire, et elle prendrait le sang de son cœur et les rognons de sa valeur¹³. Ensuite, elle donna deux poignées de ce sang aux troupes qui attendaient à Ádh Unsen. Son nom devint Ádh Admillte¹⁴, à cause de cette destruction du roi.

Alors les *ées dána* firent cela, et ils chantèrent des sortilèges contre les troupes des Fomóire. C’était une semaine avant Samain ; ils se dispersèrent tous jusqu’à ce que tous les hommes d’Irlande se réunissent le jour avant Samain. Leur nombre était de six fois trente centaines, c’est-à-dire que chaque tiers consistait en deux fois trente centaines.

Alors Lug envoya le Dagda espionner les Fomóire et pour les retarder jusqu’à ce que les hommes d’Irlande vinrent à la bataille.

Alors le Dagda alla au camp des Fomóire et leur demanda une trêve de bataille. Cela lui fut accordé comme il l’avait demandé. Les Fomóire firent de la bouillie pour lui et pour se moquer de lui, car son amour de la bouillie était grand. Ils remplirent pour lui le chaudron du roi, lequel avait cinq poings de profondeur, et ils y versèrent quatre vingtaines de gallons de lait nouveau et la même quantité de farine et de graisse. Ils y mirent des chèvres, des moutons et des porcs, et les bouillirent tous ensemble avec la bouillie. Alors ils la versèrent dans un trou dans le sol, et Indech lui dit qu’il sera tué à moins qu’il n’ait tout consommé ; il devait manger à sa faim si bien qu’il ne pouvait pas satiriser les Fomóire.

Alors le Dagda prit sa louche, et elle était assez grande pour qu’un homme et une femme s’allongent en son milieu. Voici les morceaux qu’il y avait dedans : des demi-porcs salés et un quart de lard. Alors le Dagda dit : « C’est une bonne nourriture si son bouillon est à la hauteur de son goût ». Mais quand il mit la louche pleine dans sa bouche, il dit : « ses pauvres morceaux ne le gâchent pas », dit le vieil homme sage. Alors, à la fin, il gratta de son doigt plié le fond parmi la vase et le gravier. Il s’endormit alors après avoir mangé sa bouillie. Son ventre était aussi grand que le chaudron d’une maison, et les Fomóire en rire. Alors il les quitta en direction de Tráigh Eabha¹⁵. Il n’était pas facile d’avancer pour le guerrier à cause de la taille de son ventre. Son

⁷ Le nom est obsolète, mais doit faire référence à un espace au nord-ouest de la rivière Unshin, dans la paroisse de Ballysumaghan, baronnie de Tirrerrill (Gray 1982 : 139).

⁸ Il s’agit de l’actuelle rivière Unshin, qui s’étend entre le Lough Arrow et la ville de Ballysadare (Gray 1982 : 141).

⁹ Ce territoire correspond à l’actuelle baronnie de Corran, dans le comté de Sligo, mais, originellement, il contenait également la baronnie de Galenga, dans le comté de Mayo, et celle de Luigne, dans le comté de Sligo (Gray 1982 : 138).

¹⁰ Le premier nom est obsolète et correspond au townland de Doorly, dans la paroisse de Kilmorgan, baronnie de Corran. Le second toponyme est une variante d’Echainech, l’actuelle Aghanagh, une paroisse de la baronnie de Tirrerrill, sur la rive ouest du Lough Arrow (Gray 1982 : 138-139). Sachant que ces deux localisations ne se recoupent pas, elles correspondent soit à deux appellations de la première, soit à deux variantes topographiques de cette tradition mythologique.

¹¹ C’est l’actuel townland de Lisconny, dans la paroisse de Drumcolumb, baronnie de Tirerril (Gray 1982 : 140).

¹² Il s’agit de l’actuelle Magh Céidne, dans la paroisse d’Ahamlish, baronnie de Carbury (Gray 1982 : 140).

¹³ Les « rognons de sa valeur » (*áirned a gailie*) sont une *kenning* pour « testicules » (*eDIL* s.v. *áru* ; Vendryes, Bachellery, Lambert 1959- : A-92).

¹⁴ Les deux noms de ce gué ne sont pas identifiés, mais ils doivent correspondre à une localisation sur la rivière Unshin (Gray 1982 : 138).

¹⁵ C’est une plage située sur la côte de la baronnie de Carbury (Gray 1982 : 141).

aspect était disgracieux : il avait une cape jusqu’au creux de ses coudes, et une tunique gris-marron sur lui jusqu’au renflement de ses fesses. Il traînait derrière lui une fourche roulante laquelle était le travail de huit hommes pour la déplacer, et sa trace était suffisante pour le fossé frontalier d’une province. Elle est appelée « La Trace de la massue du Dagda » pour cette raison. Son long pénis était à découvert. Il portait une paire de chaussures en cuir de cheval avec le crin à l’extérieur.

Au fur et à mesure qu’il s’avançait, il vit une fille devant lui, une séduisante jeune femme avec une belle silhouette, ses cheveux [arrangés] en de belles tresses. Le Dagda la désira, mais il était impuissant à cause de son ventre. La jeune fille commença à se moquer de lui, puis elle commença à lutter avec lui. Elle le jeta d’une telle manière qu’il s’enfonça dans le sol jusqu’au creux de ses fesses. Il la regarda avec colère et demanda, « Qu’est-ce que tu as à faire, jeune fille, pour me détourner de mon droit chemin ? »

« Cette affaire : pour que tu me portes sur ton dos jusqu’à la maison de mon père. »

« Qui est ton père ? », demanda-t-il.

« Je suis la fille d’Indech mac Dé Domnann », dit-elle.

Elle lui tomba dessus encore et le battit violemment, si bien que le sillon autour de lui fut rempli des excréments de son ventre ; et elle le satirisa trois fois pour qu’il la porte sur son dos.

Il dit que c’était un *geis*¹⁶ pour lui de porter quiconque qui ne l’avait pas appelé par son nom.

« Quel est ton nom ? », demanda-t-elle.

« Fer Benn », dit-il.

« Ce nom est trop fort ! » dit-elle. « Lève-toi, porte-moi sur ton dos, Fer Benn. »

« En fait, ce n’est pas mon nom », dit-il.

« Quel est-il ? », demanda-t-elle.

« Fer Benn Brúach », répondit-il.

« Lève-toi, porte-moi sur ton dos, Fer Benn Brúach », dit-elle.

« Ce n’est pas mon nom », dit-il.

« Quel est-il ? » demanda-t-elle. Alors il le lui dit en entier. Elle répondit immédiatement et dit : « Lève-toi, porte-moi sur ton dos, Fer Benn Brúach Brogaill Broumide Cerbad Caic Rolaig Builc Labair Cerrce Di Brig Odathair Boith Athgen mBethai Brightere Tri Carboid Roth Rimaire Riog Scotbe Obthe Olaithebe [phrase non traduite par Gray] Lève-toi, emmène-moi loin d’ici ! »

« Ne te moque plus de moi, jeune fille », dit-il.

« Cela sera certainement difficile », dit-elle.

Alors, il sortit du trou, après avoir lâché le contenu de son ventre, et la jeune fille l’attendit pendant longtemps. Il se leva et prit la jeune fille sur son dos, et il mit trois pierres dans sa ceinture. Chaque pierre en tomba successivement – et il a été dit que c’était ses testicules qui en tombèrent. La jeune fille sauta sur lui et le frappa sur les fesses, et ses poils pubiens furent révélés. Alors le Dagda gagna une maîtresse, et ils firent l’amour. La marque demeure à Trácht Eoboile¹⁷, où ils se rencontrèrent.

Alors la fille lui dit, « Tu n’iras pas au combat quoi qu’il en soit. »

« Certainement, j’irai », dit le Dagda.

« Tu n’iras pas », dit la femme, « car je serai une pierre à l’embouchure de chaque gué que tu franchiras. »

« Cela est vrai », dit le Dagda, « mais tu ne m’en empêcheras pas. Je marcherai lourdement sur chaque pierre, et la trace de mon talon restera sur chaque pierre pour toujours. »

« Cela est vrai, mais elles seront retournées pour que tu ne puisses pas les voir. Tu ne passeras pas devant moi jusqu’à ce que j’invoque les fils de Tethra des tertres du síd, parce que je serai un chêne géant sur chaque gué et chaque passe que tu franchiras. »

« En fait, j’irai au-delà », dit le Dagda, « et la marque de ma hache restera sur chaque chêne pour toujours. » (Et les gens ont noté la marque de la hache du Dagda).

Cependant, elle dit ensuite : « Laisse les Fomóire entrer dans le pays, car les hommes d’Irlande se sont tous réunis en un seul lieu. » Elle dit qu’elle gênerait les Fomóire, et qu’elle chanterait des sorts contre eux, et qu’elle

¹⁶ Un interdit sacré. Sur ce concept, cf. Sjöblom 2000.

¹⁷ Il s’agit du Beltraw Strand, à l’ouest de Ballysadare (Gray 1982 : 141).

pratiquerait l’art mortel de la baguette contre eux – et qu’elle prendrait seule un neuvième de l’armée. » (*Cath Maige Tuired*, §85-93 = Gray 1982 : 44-51)¹⁸.

Les interprétations antérieures de cet épisode

Plusieurs auteurs se sont penchés sur cet épisode insolite. Ainsi, des auteurs comme Sjoestedt (1940 : 55-56) et Mercier (1962 : 56-57) considèrent que l’obscénité sexuelle de cet épisode renvoie au pouvoir fécondant du dieu-père souverain qu’est le Dagda. Pour Le Roux et Guyonvarc’h (2016 : 42-43), l’union avec la Morrígan sert à garantir son action contre les Fomóire¹⁹. Gray (1983 : 241-242) considère la proximité ente la Morrígan et la fille d’Indech et que cette hiérogamie sans enfant doit faire naître la victoire des dieux d’Irlande. Sayers (1988) fait le même rapprochement entre ces deux figures féminines, tout en indiquant que ce mythe est profondément ancré dans la fonction productrice. Carey (2004 : 21-22) pense qu’il y a, non seulement, dans cet épisode, détournement de la dangerosité du rendez-vous de la Morrígan et du Dagda sur Indech, mais aussi de la menace, que fait peser la fille de ce dernier sur le Dagda, sur l’armée des Fomóire. Pour Ford (1998 : 183-186), l’obscénité dont il est question ici symbolise l’incertitude de l’issue de la bataille par la liminalité de l’union, tout en permettant l’union avec la fille qui donnera un avantage décisif au peuple des dieux. De son côté, Edel (2006 : 99-100), évoquant l’hypothèse que la fille d’Indech soit une manifestation de la Morrígan, réfute le caractère cultuel et/ou rituel de cet épisode, du fait de son caractère tardif, tout en affirmant que l’obscénité sexuelle de l’épisode est une manière de se moquer du Dagda, un dieu éminent, qui symboliserait une satire carnavalesque des puissants.

Comparaisons

Mise en parallèle des deux unions du Dagda

Plusieurs des auteurs évoqués ont proposé de voir dans ces deux unions des doublets, mais aucun d’entre eux n’en a analysé l’ensemble des aspects, comme nous proposons de le faire ici.

En premier lieu, la nature des rencontres est inverse. La Morrígan est nue, les cheveux défaits et sexuellement disponible pour le Dagda, lors d’une union prévue et très chastement décrite. Tandis que, la fille d’Indech est habillée, les cheveux tressés, et violemment réticente à s’unir au Dagda, rencontré de manière imprévue, mais elle consent finalement à copuler avec lui de manière obscène.

Ces unions se déroulent dans des contextes liminaires et aquatiques : la Morrígan est à une rivière, puis à son gué ; la fille d’Indech est sur une plage, tandis que le tracé de la massue du Dagda est assimilé à la frontière d’une province, frontière qui existe vraiment à travers la rivière Abhair Mor qui passe à cet endroit, Ballysadare²⁰. De plus, dans le dialogue post-coïtum entre le Dagda et la fille d’Indech, il y a l’évocation de gués et de passages.

Autre point commun : deux scènes annexes à ces copulations se déroulent en présence d’un rassemblement d’un des deux camps. Ainsi, le repas du Dagda se fait en présence de l’ensemble de l’armée des Fomóire, tandis que la Morrígan, après l’exécution d’Indech, en présentera la preuve aux *áes dana* rassemblés. Similairement, la Morrígan est de part et d’autre de la rivière Unius, le sexe dévoilé, semble-t-il, tandis que le Dagda, avec la fille d’Indech, a le sexe dévoilé de part et d’autre d’un sillon.

Ces deux unions aboutissent à la mort de Fomóire : la Morrígan élimine Indech, tandis que la fille de celui-ci tue un neuvième de leur armée. De plus, ces deux femmes frappent et « castrent » un membre éminent du camp adverse : la Morrígan avec Indech, tandis que la fille d’Indech frappe le Dagda, qui semble simuler une castration. Ces deux rencontres sont en rapport avec des arbres, puisque la rivière Unius est le « Frêne » (*eDIL* s.v. unnius ; Vendryes, Bachellery, Lambert 1959- : U-20), alors que la seconde union se déroule à Ballysadare, « la Ville de la Cascade du Chêne » (*Logainm.ie* s.v. Baile Easa Dara). Une tradition locale l’explique par le fait qu’il y avait

¹⁸ La précédente traduction, celle de Stokes (1891) traduisait très imparfaitement la seconde partie de cet épisode, avouant que ce passage était obscur et trop indécent pour lui. L’ancienneté de ce passage, du fait des archaïsmes qui parsèment le texte (Stokes 1891 : 54-55), a été remise en question (Edel 2006 : 100 ; Carey 2004 : 22 n. 36). Cependant, des rajeunissements ponctuels de la langue sont également tout à fait possibles, surtout s’il s’agit d’une mise par écrit d’après une source orale ou le souvenir d’une lecture.

¹⁹ Ces auteurs se sont basés sur la traduction fautive de Stokes, si bien qu’ils ont considéré qu’il n’y avait que la Morrígan dans ce récit.

²⁰ Ford 1998 : 185, n. 22.

tellement de chênes que leurs branches faisaient un pont au départ entre les deux rives (*Dúchas.ie* s.v. Ballysadare (c.) : 119-120). Cela est rapprochable de la fille d’Indech lorsqu’elle dit qu’elle sera un chêne sur un gué²¹.

Autre parallèle topographique, le lieu du rapport entre le Dagda et la Morrígan s’appelle le « Lit du Couple ». Similairement, il est dit de l’endroit de l’union du Dagda et de la fille d’Indech qu’il en est resté marqué. Raydon (2015 : 136-139) a assimilé ces lieux à certains bassins fluviaux tourbillonnants, assimilables au chaudron du Dagda, dont nous aurions ici l’étiologie²². Or, ces endroits semblent être équivalents au trou dans le sol où est déversée la bouillie laiteuse, puisque, lors de cet épisode, il est dit que la cuillère du Dagda était assez grande pour servir de lit à un couple.

Enfin, et surtout, les deux unions sont marquées par des références chevalines. Dans la première, la Morrígan a le pied sur un lieu nommé Allod Echae, toponyme obscur comprenant le nom irlandais du cheval, *ech* (*eDIL* s.v. ech). Un autre nom de cette localisation est Echuinech, pour Echainech, le « Marais du Cheval » (*eDIL* s.v. enach), tandis que le Dagda, après avoir rencontré Indech, est décrit comme traînant sa lourde branche derrière lui qui creuse un sillon, soit tel un animal traînant une charrue ; il est ithyphallique et porte ensuite la fille d’Indech sur son dos, tout en ayant des chausses en peau de cheval.

Il apparaît donc que cet épisode s’est formé autour des variations d’un même thème hiérogamique comportant des allusions équines²³. Ces éléments suffisent-ils à en faire un mythe d’*asvamedha* ? Pour le savoir, il nous faut les comparer à ceux du rituel indien et des traditions indo-européennes équivalentes.

Asvamedha, Equus October et les légendes grecques du sacrifice équin

L’*asvamedha* a été comparé par Dumézil (1954 : 73-91 ; 1974 : 145-156, 177-219 ; 1986 : 235-238) à l’*October Equus*. Durant ce rituel romain, le cheval droit de l’attelage vainqueur d’une course sur le *Campus Martius* était sacrifié d’un coup de lance à Mars, lors des Ides d’octobre. Le corps était ensuite sectionné en trois. La tête, couronnée de miches de pain, était l’objet d’une bataille pour sa possession entre deux quartiers de Rome, un à l’intérieur des murailles, l’autre à l’extérieur. Si le quartier interne était vainqueur, la tête était clouée à la *Regia*, l’ancienne demeure du roi romain. Lieu où la queue du cheval, qui était rapidement apportée après section, devait y dégoutter quelques gouttes de sang sur l’autel de cette maison royale²⁴. Dumézil (1974 : 225-239 ; 1986 : 145-156) interprétait ce rituel étant un remerciement au dieu Mars d’avoir garanti les récoltes de la présente année par la paix armée, tout en fermant la saison militaire et en purgeant Rome de ses influences néfastes²⁵.

En Grèce, Garcia Quintela (1997) a montré que le récit de la mort de la princesse Léimoné se rapportait au même type de rituel. Cette princesse, fille du roi Hippoménès, est surprise par son père avec un amant – l’usage de ce terme évoque un rapport incestueux entre le roi et sa fille. Hippoménès dételle un cheval de son char et met

²¹ Étudiant le matériel celtique présent dans le lai de Marie de France intitulé *Le Fraisne*, Sergent (2014 : 77-98) aboutit à la conclusion que l’héroïne homonyme de ce récit était être, dans le proto-récit, l’une des deux épouses divines, jumelles, et aux noms arbusifs, du dieu du tonnerre. Le fait, que les partenaires divines du Dagda, un dieu de l’orage (*supra*), soient là liées à des essences d’arbre différentes – dont l’une à un frêne – et que l’une est l’alter ego démoniaque de l’autre, montre bien que ces deux triades amoureuses doivent être apparentées.

²² Raydon (2015 : 39) rapproche ces localisations d’un poème de Cináed úa Artacáin († 975) consacré à la toponymie du Brug na Bóinde dans le Meath. Dans celui-ci, il est fait état du *lind find Féic na Fian* « la Piscine Brillante de Féic na Fian », sur la Boyne, duquel il est dit qu’il servit de lit pour dormir avant la bataille de Mag Tured à la grande femme (*ben mór*) et au Dagda (*Dindshenchas métrique*, s.v. Brug Na Bóinde, I, §5-6 = Gwynn 1903-1935 : II, 10-11). Pour Raydon, il s’agit d’une tradition comparable à celle rapportée dans le *Cath Maige Tuired* concernant la rencontre entre le Dagda et la Morrígan. Il s’agit sans doute d’une variante de cet épisode, puisque le Brug na Bóinde est une résidence du Dagda, au même titre que celle qui se trouve à Glen Edin.

²³ Le fait que la fille d’Indech soit ici l’alter ego fomóire de la Morrígan est renforcé par un parallèle signalé indépendamment par Sayers (1988 : 344) et Carey (2004 : 22 n. 38) : le dialogue où la fille d’Indech menace de s’opposer au Dagda à des points de passage en se transformant et la réponse offensive de celui-ci est équivalente aux paroles de la Morrígan, qui menace Cú Chulainn de s’opposer à lui sous trois formes animales lors d’un combat important à un gué, et les réponses agressives et prophétiques de celui-ci, dans la *Táin bó Cúailnge* (recension I, II. 1845-1873 = O’Rahilly 1976 : 57, 176-177) . De plus, l’épisode du repas du Dagda a pour parallèle inverse celui où le satiriste Cridenbél extorque au Dagda son hospitalité (Gray 1983 : 234-236). Un autre épisode, en opposition avec la rencontre du Dagda et de la fille d’Indech, sera évoqué plus loin (cf. n. 49).

²⁴ Résumé des sources citées par Dumézil (1986 : 225-226).

²⁵ Plusieurs parallèles ont été notés entre les deux rituels que nous développerons ensuite, à l’exception de son élément sexuel simulé, qui semble avoir été reporté sur le rituel des lupercales, équivalant à un autre rituel royal indien, le *rājasūya* (Dumézil 1974 : 214-215).

l'amant à sa place et le tue. Le cheval est enfermé, sans nourriture, avec la fille, jusqu'à ce qu'il la viole et/ou la dévore. Hippoménès détruit ensuite la maison qui devient le lieu-dit du Cheval et de la Jeune Fille. Par la suite, Hippoménès perd le pouvoir et sa dynastie disparaît²⁶.

Selon cet auteur, les éléments présents dans ce récit lui donnent un caractère anti-*asvamedhique* affirmé.

De son côté, Rose (2006) a montré que deux épisodes de l'épopée homérique correspondaient à l'*asvamedha*. D'une part, au terme de la courtise d'Hélène par ses prétendants, Tyndare, son père, fait jurer à ceux-ci, sur les morceaux sacrifiés d'un cheval, de ne pas attenter au mariage d'Hélène et de Ménélas et de s'unir pour venger toute offense qui y serait faite (Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III 10. 8 ; cf. Hygin, *Fables*, LXXIII 2)²⁷. Le lieu du sacrifice, sur la route entre Sparte et l'Arcadie et où sept piliers représentant les planètes se dressent, est nommé la Tombe du Cheval (Pausanias, *Périégèse* III 20. 8-9). D'autre part, à la fin de la Guerre de Troie, l'expédition grecque, feignant de lever le siège, laisse le cheval de bois avec les guerriers cachés à l'intérieur et l'un des leurs, Sinon, chargé de convaincre que les Grecs sont partis en laissant le cheval de bois comme offrande à Athéna. Les Troyens s'emparent du cheval et c'est alors qu'Aphrodite pousse Hélène, en présence de son quatrième époux Déiphobe, à tourner trois fois autour du cheval, à palper son ventre et, à voix basse, à appeler un par un chacun des Grecs embusqués en imitant la voix de leurs épouses : quatre héros sont cités, dont Ulysse et un certain Anticlos. Ils sont troublés, mais seul Anticlos manque de répondre, ce qu'empêche Ulysse en l'étouffant. On l'étend alors dans l'arrière-train du cheval, une couverture sur lui, alors qu'Athéna apparaît à Hélène et la blâme pour sa conduite scandaleuse, l'empêchant ainsi de continuer (Homère, *Odyssée*, IV 274-289 ; Triphiodore, *Prise d'Illion*, 454-497 ; cf. pseudo-Apollodore, *Epitomé*, V 19-20 ; Ovide, *Ibis*, 569 ; etc.)²⁸.

Comparaison entre les rites et légendes du sacrifice équin et la double union du Dagda

Pour établir un lien entre notre mythe irlandais et les différentes traditions décrites, il convient d'établir des points de comparaison précis entre le premier et les seconds.

Le sens du rite

En Inde, l'*asvamedha* instaure la suzeraineté d'un roi victorieux – auquel le cheval est identifié – et la fertilité de son règne (Dumont 1927 : i, 7-8, 247, 293, 355 ; Dumézil 1974 : 235 ; 1986 : 147). À Rome, l'*October Equus* est en rapport avec la demeure de l'ancien roi romain (la *Regia*) et avec la célébration des conséquences agricoles d'une victoire militaire. En Grèce, l'immolation du cheval spartiate, qui sert de garantie à l'union d'Hélène et de Ménélas, aboutit à la suzeraineté d'Agamemnon sur les Grecs, durant la Guerre de Troie, en tant que représentant de Ménélas. À Athènes, Hippoménès, roi faible et efféminé, condamne sa dynastie à l'extinction par sa parodie d'*asvamedha*. On peut en déduire de tout cela que le rituel indo-européen mettait en lien la puissance militaire du roi et la fertilité/fécondité de son règne/mariage.

En Irlande, le Dagda représente Lug chez les Fomóire. Le premier est un dieu souverain (Le Roux et Guyonvarc'h 1991 : 109-113 ; Sterckx 2005 : 56-58, 81, Raydon 2013b). Le second est le chef de guerre des *Túatha Dé Danann* lors de la seconde bataille de Mag Tured – fonction analogue à celle d'Agamemnon – et, après la mort du roi Núadu et la victoire sur les Fomóire, il deviendra *samríg*, « roi suprême » de son peuple, comme le roi indien²⁹. Ainsi, au moment de la double copulation du Dagda, Lug n'est pas un suzerain victorieux, mais les actions de son envoyé vont lui donner un avantage important sur l'issue du conflit.

La divinité dédicataire du rite

En Inde, l'*asvamedha* est primitivement consacré à Indra, dieu de la guerre et roi des dieux au foudre (Dumont 1927 : xi, xiii ; Dumézil 1974 : 235, 1986 : 147). À Rome, l'*October Equus* est dédié à Mars, dieu de la guerre, dont certains aspects rappellent Indra (Woodard 2006 : 220-224, 259-264). Dans l'épopée homérique, le cheval de Troie

²⁶ Résumé des sources citées par Garcia Quintela (1997 : 136-137).

²⁷ Sur la tradition des sources du serment des prétendants d'Hélène, nous renvoyons à Rose (2006 : 229-230, n. 2).

²⁸ Les points de comparaison entre ces différents épisodes mythico-rituels seront exposés dans notre démonstration. Une comparaison gréco-indienne de N. J. Allen viendra s'y ajouter.

²⁹ Sur ce dernier point et sur les sources sur lesquelles il s'appuie, cf. Raydon 2012.

est prétendument dédié par les Grecs et, réellement ensuite par les Troyens, à Athéna, déesse de la guerre et fille du roi des dieux et de la foudre, Zeus (Rose 2000 ; 2009)³⁰.

En Irlande, le Dagda et Lug sont deux rois divins. En outre, ils sont en rapport avec la guerre et la foudre, mais selon des modalités différentes³¹.

Le cheval et son attelage

En Inde, le cheval représentant le roi est celui placé à droite d'un attelage gagnant d'une course de chars (Dumont 1927 : 22-23). Par la suite, sa crinière sera richement décorée (Dumont 1927 : 153-154, 271, 330). Le mode de sélection du cheval romain est identique, tandis que sa tête est, là, parée de pains³². Pour Rose (2006 : 234), le personnage de Nestor, qui accompagne Ménélas dans son tour de Grèce pour rallier les anciens prétendants après l'enlèvement d'Hélène (Stasinus, *Chants Cypriens*, 95-119), est équivalent à ce cheval, car il y est lié par son nom et son excellence dans la conduite du char. À Athènes, Hippoménès, roi au nom équin, dételle un cheval de son char et met à sa place l'amant de sa fille, avant de le tuer.

En Irlande, le Dagda est aussi assimilé à un cheval. Certes, il n'est pas attelé à un char de guerre, mais il traîne, telle une charrue, sa massue. De plus, les faits indo-romains concernant la décoration de la tête du cheval se retrouvent dans le fait qu'il porte une tunique courte et une petite cape, sans doute à capuchon, puisqu'il s'agit de l'un de ses attributs canoniques (Sterckx 2005 : 75-76). Notons que l'accent est mis sur le caractère dévêtu du bas de son corps.

Le périple du cheval

En Inde, l'errance du cheval est équivalente à la circumambulation du soleil autour de la terre, en partant du nord-est (Dumont 1927 : iii, 37) ; l'étalon rentré est sacrifié sur un emplacement incliné vers l'est ou le nord et situé au nord/nord-est, tandis que ses pieds sont dirigés vers le nord et sa tête vers l'est ou l'ouest durant son sacrifice (Dumont 1927 : 12, 174-175). En Grèce, la circumambulation se retrouve dans le tour de Grèce de Nestor et Ménélas, tandis que l'orientation du sacrifice du cheval se retrouve dans le lieu du rituel spartiate, la Tombe du Cheval, située à proximité d'une route allant vers le nord-ouest et d'un ensemble de sept piliers représentant les planètes, donc des astres errants faisant le tour de la Terre (Rose 2006 : 234-235).

En Irlande, les deux unions et l'ambassade du Dagda, qui a des liens avec le soleil (Sterckx 2005 : 652, s.v. soleil), l'amènent de plus en plus vers le nord-ouest, jusqu'à la mer, avant qu'il ne s'en retourne vers le centre de l'Irlande, à Tara, la capitale.

La sécurisation du cheval

En Inde, le cheval est accompagné de 400 jeunes guerriers, car sa capture remettrait en cause l'*asvamedha* et la suzeraineté du sacrifiant. De plus, il ne doit ni copuler ni se baigner (Dumont 1927 : 37-38, 254, 294, 304, 360, 363). À l'inverse, en Grèce, les Troyens s'emparent du cheval de Troie laissé sans surveillance par les Grecs et provoquent ainsi leur perte (Rose 2006 : 235).

En Irlande, le Dagda n'est pas accompagné d'une suite armée³³ et il assure seul sa sécurité menacée par leur demande alimentaire, en y répondant pleinement. Son échec aurait pu entraîner la défaite de son camp. À l'inverse

³⁰ La divinité réceptrice du sacrifice de Tyndare n'est pas décrite et Hippoménès agit en dehors de tout cadre religieux.

³¹ Ainsi, le Dagda l'est à travers sa massue (Sterckx 2005 : 71-73, cf. *ibid.* : 636 s.v. foudre) qu'il utilise contre les Fir Bolg, lors de la première bataille de Mag Tured (*Cath Muige Tured Cunga* = Fraser 1916). Lug, quant à lui, est un dieu-héros, dont la lance et la fronde sont l'expression du pouvoir foudroyant (Sergent 2004 : 68-76, 53-56, 167-171 ; Hily 2012 : 204-221 ; Raydon 2019 : 174-211). Nous ne sommes pas convaincu par la proposition de Raydon (2013b) d'enlever au Dagda sa dimension guerrière et foudroyante : celle-ci peut très bien se répartir sur plusieurs divinités ayant une personnalité différente, exploitant ainsi de manière différenciée les multiples facettes d'un même concept.

³² L'étalon indien n'est pas simplement décoré au niveau de sa tête, mais aussi du reste de sa crinière et de sa queue ; cependant, nous mettons en relief cette partie-là du corps décoré, car il y a analogie avec les faits irlandais étudiés.

³³ Le Dagda n'a, semble-t-il, pas besoin d'une suite armée, puisque, en tant qu'ambassadeur, sa personne est implicitement épargnée d'une attaque venant d'une personne honorable (Gray 1982 : 99 ; 1983 : 232 n. 2).

du cheval indien, le Dagda copule et se baigne durant son périple.

La reine principale

En Inde, la *mahiṣī* simule une copulation avec le cheval sacrifié. Dans l'épopée homérique, ce rôle est tenu par Hélène, en tant qu'épouse multiple et incarnation de la souveraineté, dont la récupération est le but de la Guerre de Troie (Rose 2006 : 236-237). À Athènes, l'anti-épouse principale d'Hippoménès est sa fille, qui est violée/dévorée par le cheval, et avec laquelle il semble entretenir une relation ambiguë.

En Irlande, l'une des significations possibles du nom de la première partenaire du Dagda, la Morrígan, celle de « Grande Reine » (Herbert 1996 : 142 ; Ó hÓgáin 2006 : 259 ; Le Roux et Guyonvarc'h 2016 : 161-171)³⁴, équivaut au rôle de la *mahiṣī* indienne. Pour ce qui est de la fille d'Indech, c'est une reine potentielle dont le père agit comme chef suprême de l'armée des Fomóire, puisque c'est lui qui reçoit l'ambassade du Dagda.

La copulation et le tissu

En Inde, la *mahiṣī* s'allonge auprès de l'étalon et relève son vêtement sur sa tête, se dénudant ainsi, un officiant (*adhvaryu*) la recouvre d'une couverture et elle unit ses jambes à l'étalon, manipule son pénis pour simuler la copulation (Dumont 1927 : 178-178, 276-277, 337-338). En Grèce, Hélène palpe le ventre du cheval de bois, dans l'arrière-train duquel repose Anticlos avec une couverture, tout en tentant de séduire les guerriers en simulant la voix de leurs épouses. À Hélène, répond, selon Rose (2006 : 240-241), sa cousine et alter ego Pénélope, qui, lorsqu'elle décide de partir avec Ulysse, le signifie à son père en se voilant la face, à quelque distance au nord de la Tombe du Cheval (Pausanias, *Périégèse*, III 20. 9-11).

En Irlande, il y a copulation effective du Dagda et de la fille d'Indech. Celle-ci a lieu lorsque le vêtement de la princesse fomóire se relève, alors qu'elle grimpe sur le dos du Dagda, si bien que son intimité est révélée.

La castration

En Inde, une castration symbolique du cheval est effectuée par un coup donné dans ses génitoires avant la copulation (Schwab 1886 : 106 ; Koppers 1936 : 345 ; cf. Doniger 1980 : 162).

En Irlande, Indech est réellement castré par la Morrígan qui prend les « rognons de sa valeur », tandis que le Dagda, impuissant, est frappé par la fille d'Indech, puis fait tomber des pierres de sa ceinture qu'il fait passer pour ses parties intimes, avant qu'ils ne copulent.

Les noms du cheval

En Inde, peu avant sa circumambulation, l'*adhvaryu* et le sacrifiant énumèrent à l'oreille du cheval ses différents noms (Dumont 1927 : 36-37, 253, 303). En Grèce, Hélène murmure contre le ventre du Cheval de Troie le nom des guerriers grecs qu'il contient.

En Irlande, c'est la fille d'Indech qui doit énumérer les noms du Dagda pour qu'il puisse la porter sur son dos³⁵.

³⁴ Cependant, Stokes (1891 : 128) considère que cette étymologie est « populaire ». Selon Beck (2012 : 230), elle fut très certainement introduite par les scribes qui ne discernaient plus, à cette époque, le sens premier du théonyme et qui se référaient donc, par confusion, à un mot qu'ils connaissaient. La forme avec o bref apparaissant plus souvent dans les textes que la forme avec o long, les spécialistes s'accordent à dire qu'elle est la plus ancienne (Clark 1987 : 223 n. 1-2). L'étymologie par *mor* (Vendryes, Bachellery, Lambert 1959- : M-64-65) en ferait en conséquence une « Reine Fantôme » ou une « Reine Sorcière », c'est-à-dire une figure en lien avec la magie, la mort et la souveraineté, comme de nombreuses traditions, dont celle de sa rencontre avec Indech, l'attestent (Beck 2012 : 230-238). Néanmoins, la polysémie des étymologies, populaires ou non, est un fait important dans la recherche de la personnalité de figures mythologiques complexes comme l'est cette déesse.

³⁵ Sur ceux-ci, Gray (1982 : 99-100) note que ces noms reflètent sa complexité, à la fois dans sa condition immédiate et les aspects permanents de sa personnalité. Ainsi, certains semblent décrire sa personne distendue, son état souillé, tandis que d'autres présentent son association continue avec la création et la régénération. Sayers (1988 : 343-344) voit l'interdit du Dagda concernant son nom comme un témoignage indirect de la potentielle nature mystérieuse de cette séquence théonymique, dont la signification se rapporte au cycle de la vie et de la mort, de la création et de la destruction, de l'abondance et de la disette, souvent à travers des métaphores suggérant la capacité ou l'incapacité sexuelle, comme illustrée dans d'autres contextes par la massue ou le chaudron du Dagda.

L'obscénité

Durant la copulation simulée avec l'étalon, les quatre reines indiennes et leurs suivantes engagent un dialogue obscène avec les quatre prêtres en charge du rite (Dumont 1927 : 179-181, 277, 338). Cela a été rapproché par Rose (2006 : 237), du fait qu'en Grèce, Athéna traite Hélène de femme adultère agissant pour le compte de la lascive Aphrodite.

En Irlande, la rencontre entre la fille d'Indech et le Dagda est obscène et il y a durant celle-ci un dialogue où la fille d'Indech se moque ostensiblement du Dagda, similairement à ce qu'ont fait les Fomóire auparavant.

Le chien et l'eau

En Inde, l'étalon est conduit, le jour de son lâcher, à un étang, où il est rituellement aspergé, puis un chien est tué et on le plonge dans l'eau sous les pieds du cheval. Ce chien représente l'ennemi du sacrifiant (Dumont 1927 : iii, 26-28, 250-252, 299-300)³⁶.

En Irlande, il est marquant que, lors de sa rencontre avec le Dagda, la Morrígan ait un pied dans un lieu appelé le « Marais du Cheval », tandis que la rencontre entre le Dagda et ses ennemis fomóire a lieu au bord de la mer. Or, ces derniers sont des êtres ayant des liens avec les canidés (Sergent 2004 : 549-552).

Le contenu du ventre

Lors du sacrifice indien, la graisse du ventre du cheval et les épiploons des autres victimes sont retirés pour être brûlés (Dumont 1927 : 185-186, 278-279, 340). Pour Rose (2006 : 245-246), le Cheval de Troie est assimilable à une jument gravide qu'Hélène veut faire avorter de ses guerriers par sa palpation.

En Irlande, les coups reçus de la fille d'Indech font déféquer le Dagda du contenu de son ventre.

Les équivalents mythiques et rituels du repas chez les Fomóire

L'ambassade du Dagda chez les ennemis des dieux – qui fait le lien entre ses deux unions – se résume à son absorption d'une bouillie gargantuesque constituée de lait, de farine, de graisse et de viande de boucs, de moutons et de porcs, qu'il doit complètement finir, sous peine de périr. Selon nous, ce repas a trois équivalents lors du sacrifice du cheval.

Ainsi, en Inde, au tout début du rituel, les quatre prêtres conduisant le rituel reçoivent du roi une bouillie de riz, symbole de fécondité, et de l'or, assimilé à la semence du cheval. Peu avant le sacrifice, des restes d'oblations nocturnes de farine, riz et d'orge grillé sont donnés au cheval (Dumont 1927 : ii-iii, xi, 14-15, 126-128, 249, 262, 274, 291, 296, 330). Ces céréales, bouillies ou non, évoquent l'aspect végétal du repas du Dagda, tandis que le lien entre celles-ci et la semence du cheval indien rappelle l'aspect sexuel et alimentaire du couronnement des souverains du Cenél Conaill (Doniger 1980 : 155-156). Cette double connotation apparaît également dans le mythe de Léimoné, puisque les textes hésitent entre un viol et une dévoration de la princesse par le cheval. Cela fait écho au caractère sexuel de la louche du Dagda, parallèle à celui de sa massue (Raydon 2015 : 38-40) : en lui permettant de prendre sa nourriture laiteuse dans un trou creusé dans la terre, elle inverse l'union sexuelle du Dagda et de la Morrígan où celui-ci a déposé son sperme dans l'orifice sexuel d'une déesse pouvant être assimilée à la Terre-Mère à travers cette union (Sayers 1988 : 343 ; Beck 2012 : 241)³⁷.

Par la suite, lors du dernier jour de l'*ásvamedha*, a lieu le bain sacrificiel final, où plonge en premier un lépreux (Dumont 1927 : viii, 226-227, 284, 351, 373). On rapprochera cela du Dagda qui plonge dans le trou des Fomóire pour finir de manger son porridge et qui en ressort le corps distendu, défiguré – physiquement et socialement –

³⁶ Pour Rose (2006 : 241), le chien sacrifié a pour équivalent grec Sinon, un guerrier prétendument en butte à la haine d'Ulysse, devant convaincre les Troyens de faire entrer le cheval dans la ville. Il leur raconte qu'il aurait échappé à ses compatriotes en se réfugiant au pied du cheval, sur la grève, ou en se cachant dans un marécage (Virgile, *Énéide*, II 57-62, 90-136 ; Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, XII 356-360, 379-384).

³⁷ De manière intéressante le fait que le Dagda consomme une bouillie qui est mise en parallèle avec son propre sperme rappelle que, en mangeant la nourriture qui lui est donnée, le cheval consomme son propre sperme (Doniger 1980 : 155-156).

par son repas (Gray 1983 : 234-235), mais de manière inverse à ce que subit un lépreux³⁸.

Enfin, après le sacrifice du cheval, a lieu le rite du *sautramanī* (Dumont 1927 : 232-237, 354). Celui-ci est principalement dédié à Indra Sutrāman « Bon Protecteur », mais aussi à des divinités de troisième fonction : les dieux-jumeaux Ásvin et la déesse-rivière Sarasvatī. Un taureau est offert à Indra, un bouc aux Ásvin et un bélier à Sarasvatī. L'un des mythes étiologiques de ce rituel raconte que lorsque Indra vainquit Triśiras, le tricéphale indien, son père, le dieu-artisan, furieux, organise une cérémonie somique où Indra n'est pas invité. Forçant l'entrée, Indra se gave du *soma*, ce qui l'affaiblit. Il est alors revigoré par le rituel du *sautramanī* – exécuté par les Ásvin et Sarasvatī. Ce rituel sert à la base d'expiation ou de purification, comme après une consommation excessive de soma par un prêtre (Dumézil 1947 : 117-131 ; 1986 : 248-250)³⁹. Les sacrifices se terminent par des libations de lait mélangé de diverses farines et de *surā*, une boisson fermentée à partir de différentes céréales. Une partie est donnée aux *Pitaras*, les esprits des morts révéérés, liés à la fertilité du sol (Woodard 2006 : 106).

Le rituel correspondant à Rome est celui du rite purificateur portant le nom de *Suovetaurilia*, où un bélier, un porc et un taureau étaient dédiés à Mars (Dumézil 1947 : 138-154 ; 1986 : 248-250), avec une référence à un certain Manius, une divinité chthonienne, rapprochable des *Pitaras* indiens et des âmes des morts romains, les Manes, selon la forme rurale et archaïque du rite, où des gâteaux étaient aussi offerts à Mars (Woodard 2006 : 110, 116-118, 141).

En Grèce, des sacrifices équivalents sont les *trittoia/trittues*, qui comprennent le plus souvent la série porc, bélier, taureau, même si l'identité des victimes sacrificielles n'est pas stable – un bouc peut remplacer le taureau. Ils ont pour point commun avec les rites indiens et romains de ne jamais s'adresser au dieu souverain, Zeus, mais à des dieux forts, guérisseurs ou féconds (Dumézil 1947 : 133-138)⁴⁰. Or, une comparaison d'Allen (1995) permet de faire un lien (indirect) entre ce sacrifice grec et l'*ásvamedha*. Ainsi, dans l'*Odyssée*, Tirésias déclare qu'Ulysse, une fois qu'il aura tué les prétendants, devra se mettre en route, une rame sur l'épaule, jusqu'à ce qu'il arrive chez un peuple qui ne connaît rien des choses de la mer. Là, il devra la planter en terre et sacrifier un bélier, un taureau et un sanglier à Poséidon. Une fois cela accompli, il rentrera chez lui et devra offrir une hécatombe à chacun des dieux, les uns après les autres (Homère, *Odyssée*, XI 119-134). Dans le *Mahābhārata*, après la bataille finale qui oppose les héros Pāṇḍava à leurs cousins Kaurava, le roi Yudhiṣṭhira décide, pour se purifier de la souillure de cette guerre, de faire un *ásvamedha* (*Mahābhārata*, XIV 71-91). Il faut de grandes richesses pour exécuter ce sacrifice et une expédition est menée dans l'Himalaya pour trouver un trésor enterré par un roi. Pour cela, les Pāṇḍava font un sacrifice pour se concilier Śiva (*Mahābhārata*, XIV 4-10, 62-64). Allen met en parallèle ces deux paires rituelles : d'une part l'hécatombe et l'*ásvamedha*, qui sont des sacrifices publics impliquant de grandes dépenses et des sacrifices faits à tous les dieux tour à tour durant ceux-ci⁴¹. Inversement le sacrifice à Śiva et à Poséidon a comme double point commun de se situer en périphérie de la capitale des héros grecs et indiens et d'avoir pour divinités deux dieux ayant pour attribut principal le trident. Or, si le sacrifice fait à Śiva n'a rien de particulier, celui fait à Poséidon fait partie des *trittoia/trittues*.

Il en résulte que le repas du Dagda correspond à un triple sacrifice – que nous avons vu lié à l'*ásvamedha* ou à

³⁸ Du côté grec, ce bain du lépreux est mis en parallèle (Rose 2006 : 242) avec Sinon qui s'automutile avant de s'immerger dans un marécage (Triphiodore, *Prise d'Illion*, 219, 228-229, 259-261). On peut également rapprocher la plongée du Dagda dans le trou rempli de porridge qu'il finit de consommer avec ses mains, du bain de la cérémonie décrite par Giraud de Cambrie, où le futur roi prend un bain du bouillon qu'il consomme sans ustensiles. Ce bain a un double sens : par l'immersion, il symbolise la mort, mais aussi la renaissance matricielle. Ainsi, le nouveau roi est comme un bébé né de la jument qu'il a fécondé et dont il se nourrit (de Pontfarcy 1987 : 205-206). De même, le Dagda, en plongeant, se confond avec la nourriture du trou – ce qui rappelle la menace de mort qui plane sur lui – mais il renaît, car il ne sort du trou qu'après avoir achevé son repas, condition *sine qua non* pour être épargné par ses ennemis. Ainsi, le Dagda se nourrit de la substance laiteuse qui semble lui être fournie par sa partenaire tellurique précédente, la Morrígan.

³⁹ Nous renvoyons aux références citées de Dumézil et Woodard pour les sources concernant ce rituel indien, son étymologie et ses équivalents romains et grecs.

⁴⁰ Les finalités de ce rituel sont multiples, mais plusieurs attestations de celui-ci servent à sacraliser un serment. Or, Rose (2006 : 236) remarque que « le sacrifice juratoire d'un cheval est exceptionnel, voire unique ». Au vu de la comparaison mythico-rituelle helléno-indienne mise en lumière par Allen (ci-après décrite), on peut se demander si le sacrifice du cheval de Tyndare n'est pas là une sorte de fusion d'une version grecque de l'*ásvamedha* et des *trittoia/trittues*.

⁴¹ Même si le rituel indien est principalement dédié à Indra, à l'origine, puis à Prajāpati, à date plus tardive.

un de ses équivalents homériques – inversé, car le Dagda doit absorber chez ses ennemis une substance liquide, contrairement à Indra qui se gave d'une substance équivalente, mais, volontairement et contre la volonté de ses ennemis. Ceux-ci sont équivalents aux *Pitaras* ou à Manius, en tant que figures chthoniennes (Sergent 2004 : 554-555, 565-569 ; Sterckx 2005 : 4-5 ; Hily 2012 : 15-20 ; Sauzeau et Sauzeau 2017 : 270-275). De plus, les différentes victimes présentes dans les variantes du triple sacrifice impliquent des victimes appartenant à la fin de la hiérarchie sacrificielle, comme le sont celles du repas du Dagda (Sayers 1988 : 357 n. 7)⁴².

Les piliers du sacrifice

Dans l'*ásvamedha*, le cheval et les autres victimes sacrifiées sont attachés à vingt-et-un poteaux qui correspondent aux vingt-et-une parties du soleil (Dumont 1927 : 96-97, 267, 326). Les correspondants grecs de ceux-ci sont les sept piliers planétaires qui se trouvent à proximité de la Tombe du Cheval spartiate (Rose 2006 : 235).

En Irlande, on peut se demander si les menaces de la fille d'Indech de se transformer en pierres ou en chênes pour obstruer la route du Dagda ne seraient pas équivalentes à ces piliers, servant à empêcher tout déplacement des victimes sacrifiées en Inde. De même, le fait que la rivière de la rencontre avec la Morrígan s'appelle le « Frêne » et que le lieu de la copulation avec la fille d'Indech soit une localité portant le chêne dans son nom et dont la tradition toponymique met en lien cet arbre avec l'idée d'un passage à gué participe de la même symbolique.

La double union contrastée hiberno-indienne

L'*ásvamedha* comporte deux unions : celle entre le roi et sa favorite (la *vāvātā*) et celle entre la *mahiṣī* et l'étalon. Lors de la première, le roi et sa partenaire doivent dormir chastement (Dumont 1927 : 18, 248, 296, 358), tandis que lors de la seconde, la reine principale agit obscènement avec l'étalon. Selon Doniger (1980 : 157-158), l'union chaste du roi doit détourner de lui les influences maléfiques de la copulation avec la *mahiṣī*, qui doit siphonner les forces de l'étalon et les transférer ensuite au roi.

En Irlande, l'union avec la Morrígan est très laconique et très prude par rapport à celui avec la fille d'Indech. Or, la rencontre avec la première pourrait permettre, dans cette logique, de détourner son potentiel mortifère vers Indech, tandis que la puissance magique de celui-ci, incarné par les sortilèges de sa fille, va être détournée au bénéfice des dieux irlandais.

Ces différentes comparaisons posées, il nous apparaît que cet épisode irlandais est bien la version mythique d'une tradition rituelle apparentée à l'*ásvamedha*. Sachant que celle-ci a été utilisée dans l'iconographie numismatique indienne (cf. Lindquist 2003), on peut se demander si un équivalent du mythe étudié ici a pu être utilisé de la même façon par les Celtes.

Un possible reflet de ce mythème dans la numismatique gauloise ?

Le dossier numismatique

Certains commentateurs identifient le cheval androcéphale barbu du couvercle de la Cruche de Reinheim (Keller 1965) comme une forme continentale du dieu céleste (Hatt 1989 : 39-40 ; Sterckx 2005 : 312 ; 2017 : 635 *sqq.*). Or, plusieurs monnaies gauloises montrent des androcéphales surmontés d'auriges féminins, dont le vêtement semble se soulever (fig. 1). Parfois, il s'agit de chevaux surmontés de cavalières nues et armées (fig. 2), d'androcéphales (fig. 4) ou de chevaux surmontés d'oiseaux de proie (fig. 3). Sur ces monnaies, la présence du foudre (fig. 2), de la lyre (fig. 5), d'une rosace solaire (fig. 5), d'un bovidé (fig. 4) ou de la roue (fig. 1) nous font penser aux attributs canoniques du Dagda ou de son équivalent continental (cf. n. 29 pour la foudre et le soleil ; Sterckx 2005 : 646 s.v.

⁴² Pour cet auteur, l'identité des espèces sacrifiées prouve l'appartenance du Dagda à la troisième fonction. Nous sommes tenté de nuancer ce fait, car il n'est acceptable que dans cet épisode. On notera également que la variété des victimes du sacrifice grec se retrouve dans celle de sacrifices lusitaniens équivalents, où la principale originalité est d'y faire coexister le bouc et le porc et de comprendre une double offrande d'ovicapridés (Santos 2008), comme dans le cas du festin du Dagda. Ajoutons, enfin, à cette catégorie de sacrifices, le triple sacrifice qui est prescrit, en Iran, pour réparer diverses fautes rituelles (Dumézil 1947 : 131-132).

musique, 650 s.v. roue, 653 s.v. taureau, 655 s.v. vache)⁴³.



Fig. 1. Pièce d'or provenant de la région de Rennes (Redones). Femme-aurige portant une branche (épineuse ?) et conduisant un cheval androcéphale surmontant une roue. Au revers, tête entourée de quatre petites têtes coupées (BN 6768 ; cf. Duval 1987 : 45-46).



Fig. 2. Pièce d'or provenant de la région de Rennes (Redones). Femme nue, portant une lance et un bouclier, montée sur un cheval surmontant un foudre. Au revers, tête laurée (BN 6756 ; cf. Duval 1987 : 53-55).



Fig. 3. Statère d'or du Cotentin (Unelli). Immense rapace aux ailes déployées sur le point de chevaucher un cheval au galop surmontant un monstre – peut-être marin – qui l'attaque, tout en étant accompagné d'un serpent (protecteur ?). Au revers, tête de profil orientée vers la droite (BN 6421 A⁵ ; cf. Duval 1987 : 19-21).



Fig. 4. Monnaie d'électrum de la région de Corseul (Côtes-du-Nord, Coriosolitae). Cheval androcéphale au galop surmonté d'un grand rapace audessus d'une tête d'enseigne au taureau. À l'avant, tête de profil à gauche et deux petites têtes coupées (BN 6578 ; cf. Duval 1987 : 68, 78).



Fig. 5. Pièce d'or provenant de la région de Rennes (Redones). Femme nue, portant une épée et un bouclier, montée sur un cheval surmontant une lyre et précédé d'une rosace solaire. Au revers, tête de profil à droite (BN 6759 ; cf. Duval 1987 : 60-62).

L'analyse de Paul-Marie Duval

Duval pensait que ces monnaies étaient l'expression de la puissance militaire du chef les ayant fait frapper (1987 : 64, 68). Pour lui, le rapace de la monnaie des *Redones* (fig. 3) a une posture protectrice vis-à-vis du cheval qu'il accompagne et qui se fait attaquer par un monstre. Il en déduit qu'il devait s'agir d'un mythe particulièrement important au niveau de cette région côtière (Duval 1987 : 19-21). Son approche interprétative a été critiquée par Sterckx pour qui la comparaison entre la mythologie des Celtes tardifs et la numismatique gauloise doit obéir à quatre critères :

- l'identification d'une structure mythique dans, au moins, une tradition celtique tardive ;
- la reconnaissance d'un parallèle gaulois objectivement attesté ;
- qu'il soit suffisamment important pour que sa représentation monétaire soit vraisemblable ;

⁴³ L'association du Dagda et des bovidés est particulièrement prégnante dans le récit de la seconde Bataille de Mag Tuired, puisqu'il s'approprie la vache qui lui permettra par la suite de récupérer l'ensemble des troupeaux des dieux volés par les Fomóire (*Cath Maige Tuired*, §31-32, 165 = Gray 1982 : 30-31, 70-71 ; cf. Sterckx 1991-1995 : t. 4, 69-70).

• la mise en évidence sur l'image numismatique d'un ensemble d'éléments significativement importants et corrélés entre eux (Sterckx 1995 : 11). Or, il nous semble possible de rapprocher notre mythe irlandais des figurations numismatiques citées.

Possible interprétation de ces données au regard des données irlandaises

Si nous suivons la méthodologie de Sterckx, nous avons bien un mythe présent en Irlande, dont des parallèles gaulois semblent attestés, et qui est suffisamment important pour avoir pu se retrouver sur des monnaies présentant des détails pouvant être rapprochés de notre récit irlandais (Sterckx 2017 : 635-654)⁴⁴.

Nous pensons que les interprétations de Duval sont correctes, mais qu'il faut les étendre à toutes les monnaies présentées. En outre, la guerrière nue et armée est sans aucun doute une image de la Morrígan, en tant que déesse guerrière⁴⁵, dont l'un des animaux associés est l'oiseau de proie, sous son alias de Bodb (Sterckx 2000 : 18-25 ; Beck 2012 : 232-233 ; Le Roux et Guyonvarc'h 2016 : 55-61, 171-183). En ce qui concerne le monstre marin de la monnaie des Redones, il peut très bien être un anguipède stylisé à l'extrême⁴⁶, ce qui rejoint les colonnes à l'anguipèdes dont le sommet peut représenter un Jupiter celtique et dont le cheval, qui est sans doute son alter ego, écrase un ou plusieurs de ces monstres ou leur tête (Sterckx 1991-1994).

Or, un statère trévière représente le dieu jupitérien sur un bige dont l'un des chevaux pose le sabot sur une tête émergeant du sol (Weiller 1986). Ce parallèle permet à Sterckx (1995 : 15 ; 2017 : 634-638) de faire le lien entre cette représentation et une hypothèse de Forrer (1912) : celle du rapprochement des Jupiter à l'anguipède et des images monétaires gauloises où un cheval androcéphale piétine une figure couchée ou émergeant du sol (Sterckx 2017 : 634-638). Notant que certaines de ces figurations remplacent le Jupiter monté par un aigle (Espérandieu - Lantier - Duval 1907-1981 : t. 1, 227-228 n. 303, t. 11, 33 n. 7962 ; cf. Sterckx 1991-1995 : t. 6, 33 n. 9, 135 n. 1057), Sterckx considère qu'ils sont les équivalents des rapaces des monnaies gauloises. Selon nous, il faut distinguer les aigles qui remplacent le groupe du cavalier et de sa monture – équivalent au cheval androcéphale – des rapaces des monnaies qui surmontent un cheval androcéphale ou non, qui est la déesse de la guerre, sous sa forme aviaire⁴⁷. Celle-ci surmonte donc le dieu de l'orage sous son épiphane équine pour le protéger, lui et son camp, ce qui lui permettra d'acquiescer la souveraineté cosmique sur les démons chthoniens, comme le Dagda, chevauché par la fille d'Indech, équivalente aux figures nues ou dont le vêtement se soulève, et qui n'est autre qu'un alter ego de la Morrígan⁴⁸.

Au terme de cette étude, il nous apparaît que l'épisode de la double union du Dagda dans le *Cath Maige Tuired* est un mythe asvamedhique inversé⁴⁹, puisque la cérémonie indienne est un rituel guerrier qui doit permettre l'établissement de la fécondité du règne d'un roi universel. Or, l'épisode irlandais est principalement orienté vers la fécondité, comme noté par Sayers, tout en ayant pour finalité la victoire totale du camp des dieux sur celui des démons, véritable progéniture du Dagda et de ses deux partenaires, comme envisagé par Gray⁵⁰. De même, le rapprochement fait entre ce texte et les monnaies gauloises montre bien qu'un mythe équivalent

⁴⁴ Sterckx cite notamment les cas de bestialité homme-jument dans les représentations celtiques de l'âge du Bronze aux temps celto-romains (2017 : 654) et l'existence de l'anthroponyme Epomeduos considéré par certains linguistes comme étant l'équivalent gaulois du terme *asvamedha* par certains linguistes (Puhvel 1955 ; Pirart 2010), mais pas tous (Delamarre 2003 : 222-223 ; Pinault 2007). Ce débat ne touchant pas directement à la présente étude, nous ne nous y attardons pas.

⁴⁵ Pour une interprétation de figures numismatiques allant dans le même sens, cf. Hollard 2017a.

⁴⁶ Sterckx (2017 : 636) considère que la figure représentée pourrait être un « un scorpion venimeux, vraisemblablement issu des entrailles du sol ». Néanmoins, il lui donne la même valeur démoniaque et originellement anguipède que celle de notre interprétation.

⁴⁷ En outre, certaines sculptures des colonnes à l'anguipède associent Jupiter à une Junon dite « reine » (Bauchhenss 1981 : 125-127 n. 147-148, 150-153, 155-158, 248 n. 254 ; cf. Sterckx 1991-1995 : t. 6, 78-79 n. 487-489, 156 n. 1255), donc à un aspect de la déesse souveraine celtique, similaire à la Morrígan.

⁴⁸ Les conclusions de Dominique Hollard (2017b : 253-259) sont voisines de celles que nous présentons ici.

⁴⁹ Ce mythe inverse également le rituel royal du *Cenél Conaill* puisque le protagoniste équin est masculin. En outre, il n'est pas tué et mangé, mais il détourne la dangerosité de ses deux unions sur le camp adverse et il survit à un repas qu'il a l'obligation de finir sous peine de mort.

⁵⁰ Cf. paragraphe 1. c. dans cette étude. Cette interprétation est d'autant plus cohérente que cette victoire va permettre la royauté de Lug. Or, le véritable père de celui-ci semble être le Dagda (Sterckx 1997)... Cette union entre le Dagda et la fille d'Indech a également été vue comme le parallèle inverse de celle du roi fomóire Elatha et de la Túatha Dé Danann Ériu, qui produit, Bres, le mauvais roi des dieux, par lequel vient la crise qui sera résolue par la victoire de Lug (Williams 2016 : 120-122).

existait en Gaule occidentale, où des chefs victorieux ont pu l'utiliser pour représenter leur puissance militaire hégémonique et son lien avec une protection spirituelle de la déesse, similaire à celle reçue par le Dagda.

Bibliographie.

ALLEN Nick J., 1995, « Why did Odysseus become a horse ? », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, t. 26, p. 143-154.

BAUCHHENS Gerhard, 1981, « Die Jupitergigantensäulen in der römischen Provinz Germania Superior », dans BAUCHHENS et NÖLKE, 1981, p. 1-262.

BAUCHHENS Gerhard et NÖLKE Peter, 1981, *Die Iupitersäulen in den germanischen Provinzen*, Bonn, R. Habelt.

BECK Noémie, 2012, « Les cheveux de la Morrígain », *Études Celtiques*, t. 38, p. 229-257.

BILLINGTON S. et GREEN M. éd., 1996, *The concept of the goddess*, Londres – New York, Routledge.

BOIVIN Jeanne-Marie, 1993, *L'Irlande au Moyen âge : Giraud de Barri et la « Topographia Hibernica » (1188)*, Paris, Champion.

BHREATHNACH E. éd., 1999, *The kingship and landscape of Tara*, Dublin, Four Courts Press.

CAREY John, 2004, « *The encounter at the ford: warriors, water and women* », *Éigse*, t. 34, p. 10-24.

CLARK Rosalind, 1987, « Aspects of the Morrígan in early Irish literature », *Irish University Review*, t. 17, p. 223-236.

CORREIA SANTOS Maria Joao, 2008, « The triple animal sacrifice and the religious practices of the indigenous western Hispania », dans SARTORI, 2008, p. 253-274.

DELAMARRE Xavier, 2003, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, Paris, Errance.

DE PONTFARCY YOLANDE, 1987, « Two late inauguration of Irish kings », *Études Celtiques*, t. 24, p. 203-208.

DILLON Myles, 1975, *Celts and Aryans*, Calcutta, Simla.

DOHERTY Charles, 2005, « Kingship in early Ireland », dans BHREATHNACH, 1999, p. 3-31.

DONIGER Wendy, 1980, *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, London – Chicago, University of Chicago Press.

DONIGER Wendy, 1979, « Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology », *History of Religions*, t. 19, p. 1-25.

Dúchas.ie : Digitú Chnuasach Bhéaloideas Éireann/Digitization of the National Folklore Collection, National Folklore Collection, UCD, National Folklore Foundation, UCD Digital Library, Fiontar & Scoil na Gaeilge, www.duchas.ie. Consulté le 5/10/2019.

DUMÉZIL Georges, 1986, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot.

DUMÉZIL Georges, 1974, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard.

DUMÉZIL Georges, 1954, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck.

DUMÉZIL Georges, 1947, *Tarpeia*, Paris, Gallimard.

DUMONT Paul-Émile, 1927, *L'Ásvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris, Geuthner.

DUVAL Paul-Marie, 1987, *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, Hermann.

EDEL Doris, 2006, « 'Bodily matters' in early Irish narrative literature », *Zeitschrift für Keltische Philologie*, t. 55, p. 69-107.

EDIL: Electronic Dictionary of the Irish Language, Toner Gregory, Ní Mhaonaigh Máire, Arbuthnot Sharon, Theuerkauf Marie-Luise, Wodtko Dagmar éd., www.dil.ie. Consulté le 5/10/2019 .

ESPÉRANDIEU Émile, LANTIER Raymon et DUVAL Paul-Marie, 1907-1981, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, Paris, Presses Universitaire de France, 16 t.

FICKETT-WILBAR David, 2012, « Ritual Details of the Irish Horse Sacrifice in *Betha Mholaise Daiminse* », *Journal of Indo-European Studies*, t. 40, p. 315-343.

FORD Patrick K., 1998, « The *which* on the wall: obscenity exposed in early Ireland », dans ZIOLKOWSKI, 1998, p. 176-190.

FORRER Robert, 1912, « Zur Frage der Juppitergigantensäulen », *Römisch-Germanisches Korrespondenzblatt*, t. 5, p. 60-61.

FRASER John, 1916, « The first battle of Moytura », *Ériu*, t. 8, p. 1–63.

GARCIA QUINTELA Marco V. ,1997, « Le dernier roi d'Athènes : entre le mythe et le rite », *Kernos*, t. 10, p. 135-151.

GARCIA QUINTELA M. V. et GONZALEZ GARCIA F. J. éd., 2006, *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Budapest, Archaeolingua.

GARCIA QUINTELA M. V. et DELPECH F. éd., 2009, *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986). Mythologie comparée indo-européenne et idéologie trifonctionnelle: bilans, perspectives et nouveaux domaines*, Budapest, Archaeolingua.

GRAY Elizabeth A., 1983, « *Cath Maige Tuired*: myth and structure (84-93, 120-167) », *Éigse*, t. 19, p. 230-262.

GRAY Elizabeth A., 1982, *Cath Maige Tuired. The second battle of Mag Tuired*, London, Irish Text Society.

GWYNN Edward John, 1903-1935, *The metrical dindsenchas*, 5 vols, Dublin, Hodges, Figgis.

HERBERT Máire, 1996, « Transmutations of an Irish goddess », dans BILLINGTON et GREEN, 1996, p. 141-151.

HATT Jean-Jacques, 1989, *Mythes et dieux de la Gaule. 1. Les grandes divinités masculines*, Paris, Picard.

HILY Gæel, 2012, *Le dieu celtique Lugus*, Rennes, CRBC-Rennes 2.

HILY G, LAJOYE P., OUDAER G. et ROSE C., 2010, '*Deuogdonion*'. *Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, CRBC-Rennes 2.

HOLLARD Dominique, 2017a, « La violente nudité de la déesse celtique des combats », *Bulletin de la Société française de numismatique*, t. 72, p. 407-411.

HOLLARD Dominique, 2017b, « De la corneille cavalière à la guérisseuse à l'oie : images monétaires de la déesse guerrière des Celtes », dans MEURANT, 2017, p. 253-268.

KELLER Josef, 1965, *Das keltische Fürstengrab von Reinheim. I. Ausgrabungsbericht und Katalog der Funde*, Mainz, Verlag des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz in Kommission bei Rudolf Habelt Verlag.

KOPPERS Wilhelm, 1936, « Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. Eine ethnologisch-religionswissenschaftliche Studie », *Die Indogermanen-und Germanenfrage. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, t. 4, p. 279–411.

LAJOYE Patrice, 2011-2012, « *Cath Maighe Tuireadh – Gigantomakhia – Padma Purana* », *Ollodagos*, t. 26, p. 111-126.

LAMBERT P.-Y. et PINAULT G.-J. éd., 2007, *Gaulois et celtique continental*, Genève, Droz.

LE ROUX Françoise, 1963, « Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique », *Ogam*, t. 15, p. 123-137.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., 2016, *Morrigan – Bodb – Macha. La Souveraineté guerrière de l'Irlande*, Fouesnant, Yoran.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian-J., 1991, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européenne*, Rennes, Ouest-France.

LINDQUIST Steven E., 2003, « Enigmatic Numismatics: Kings, Horses, and the *Ásvamedha* Coin-type », *South Asian Studies*, t. 19, p. 105-112.

LOGAINM.IE : Placenames Database of Ireland, Fiontar & Scoil na Gaeilge, The Placenames Branch (Department of Culture, Heritage and the Gaeltacht), www.logainm.ie. Consulté le 5/10/2019.

MERCIER Vivian, 1962, *The Irish comic tradition*, Oxford, Clarendon Press.

MEURANT Alain, 2017, *Traditions indo-européennes et patrimoines folkloriques. Mélanges offerts à Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan.

MURPHY Gerard, 1953-1955, « Notes on *Cath Maige Tuired* », *Éigse*, t. 7, p. 191-198.

O'BRIEN Stephen, 1976, « Indo-European Eschatology: A Model », *Journal of Indo-European Studies*, t. 4, p. 295-320.

O HOGÁIN Dáithí, 2006, *The Lore of Ireland*, Woodbridge, Boydell.

O'RAHILLY Cecile, 1976, *Táin bó Cúailnge: recension I*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

OUDAER Guillaume, 2013, « Les dieux souverains celtiques et leurs alter ego démoniaques dans le *Cath Maige Tuired* », *Ollodagos*, t. 29, p. 3-121.

PIRART Éric, 2010, « Le nom proto-indo-européen du sacrifice du cheval », dans HILY, LAJOYE, OUDAER et ROSE, 2010, p. 527-533.

PINAULT Georges-Jean, 2007, « Gaulois *Époméduos*, le maître des chevaux », dans LAMBERT et PINAULT, 2007, p. 291-307.

PUHVEL Jaan, 1987, *Comparative Mythology*, Baltimore – Londres, The Johns Hopkins University Press.

PUHVEL Jaan éd., 1970, *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Mythology*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.

PUHVEL Jaan, 1970, « Aspects of Equine Functionality », dans PUHVEL, 1970, p. 159-172.

PUHVEL Jaan, 1955, « Vedic *aśvamedha* and Gaulish *IIPOMIIDVOS* », *Language*, t. 31, p. 353-354.

RAYDON Valéry, 2019, *Le Cortège du Graal. Du mythe celtique au roman arthurien*, Marseille, Terre de Promesse.

RAYDON Valéry, 2015, *Le Chaudron du Dagda*, Marseille, Terre de Promesse.

RAYDON Valéry, 2013a, *Le Mythe de la Crau. Archéologie d'une pensée religieuse celtique*, Marseille, Terre de Promesse.

RAYDON Valéry, 2013b, « Le Dagda, dieu de l'orage du panthéon irlandais ? Un écueil du comparatisme interceltique », *Dialogues d'histoire ancienne*, t. 39, p. 75-105.

RAYDON Valéry, 2012, « La royauté mythique du dieu Lugh », *Ollodagos*, t. 27, p. 3-50.

ROSE Christian, 2009, « L'Athéna indrienne », dans GARCIA QUINTELA et DELPECH, 2009, p. 117-145.

ROSE Christian, 2006, « Le cheval de Troie, l'*aśvamedha* et *Ásvatthaman* », dans GARCIA QUINTELA et GONZALEZ GARCIA, 2006, p. 229-258.

ROSE Christian, 2000, « D'Indra triple pécheur et de Trita Aptya au triple péché conjoint de Zeus et d'Athéna Tritogénia (I) », *Ollodagos*, t. 14, p. 105-157.

SARTORI Antonio éd., 2008, *Dedicanti e «Cultores» nelle religioni celtiche : VIII Workshop F.E.R.C.AN. : Gargnano del Garda (9-12 maggio 2007)*, Milan, Cisalpino.

SAUZEAU Pierre et SAUZEAU André, 2017, *La Bataille finale. Mythes et épopées des derniers temps dans les traditions indo-européennes*, Paris, L'Harmattan.

SAYERS William, 1988, « *Cerrce*, an archaic epithet of the Dagda, Cernunnos and Conall Cernach », *Journal of Indo-European Studies*, t. 16, p. 341-364.

SCHWAB Julius, 1886, *Das altindische Thieropfer*, Erlangen, Andreas Deichert.

SCHRÖDER Franz Rolf, 1927, « EIN ALTIRISCHER KRÖNUNGSRITUS UND DAS INDOGERMANISCHE ROSSOPFER », *Zeitschrift für Keltische Philologie*, t. 16, p. 310-312.

SERGEANT Bernard, 2014, *L'origine celtique des lais de Marie de France*, Genève, Droz.

SERGEANT Bernard, 2004, *Celtes et Grecs. Le livre des dieux*, Paris, Payot.

SERGEANT Bernard, 1997, *Genèse de l'Inde*, Paris, Payot.

SERGEANT Bernard, 1995, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot.

SJOESTEDT Marie-Louise, 1940, *Dieux et héros des Celtes*, Paris, Presses Universitaires de France.

SJÖBLOM Tom, 2000, *Early Irish taboos: a study in cognitive history*, Helsinki, University of Helsinki.

STERCKX Claude, 2017, « Lugh at Aonghus : l'*aśvamedha* et le *rajasuya* des mythes celtes », dans MEURANT, 2017, p. 627-683.

STERCKX Claude, 2005, *Taranis, Sucellos et quelques autres: le dieu souverain des Celtes, de la Gaule à l'Irlande*, Bruxelles, Société Belge d'Études Celtiques.

STERCKX Claude, 2000, *Des dieux et des oiseaux. Réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes*, Bruxelles, Société Belge d'Études Celtiques.

STERCKX Claude, 1997, « Lugus, Lugh, Lleu...: recherche en paternité », *Ollodagos*, t. 10, p. 5-54.

STERCKX Claude, 1995, « Images monétaires et mythes celtes », *Zeitschrift für Keltische Philologie*, t. 47, p. 1-17.

STERCKX Claude, 1991-1995, « Le Cavalier à l'anguipède », *Ollodagos*, t. 3, p. 1-107, t. 4, p. 1-126, t. 6, p. 1-196, t. 7, p. 231-239.

STOKES Whitley, 1891, « The second battle of Moytura », *Revue Celtique*, t. 12, 51-130, p. 306-308.

VENDRYES Joseph, BACHELLERY Edouard, LAMBERT Pierre-Yves, 1959-, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, 7 t., Dublin,

Institute for Advanced Studies, Paris, CNRS.

WEILER, Raymond, 1986, « Zum Beginn des Münzumschlages im Gebiet der Treverer », *Trierer Zeitschrift*, t. 49, p. 209-221.

WILLIAMS Mark Andrew, 2016, *Ireland's Immortals: A History of the Gods of Irish Myth*, Princeton, Princeton University Press.

WOODARD Roger D., 2006, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana – Chicago, University of Illinois Press.

ZIOLKOWSKI Jan éd., 1998, *Obscenity: social control and artistic creation in the European Middle Ages*, Leiden, Brill.

Abstract : *From early Irish law-texts and Middle-Irish narratives, this paper enquires into the links between horses, assemblies and the god Lug. The horse holds a favourable position, as it stands out as the most noble of domestic animals. Through horse-racing, this animal occurs during óenach « assembly », which is a very important event in the political life of medieval Irish society. According to the master piece of Irish literature, Lebar gabála Érenn, horse-racing and assembly were invented by Lug. The meaning of this assertion will be discussed on the ground of authoritative figures in Middle-Irish narratives.*

Le cheval occupe une place prépondérante parmi les animaux domestiques de la société irlandaise médiévale. En effet, il jouit d'un grand prestige qui se vérifie notamment par son utilisation dans des rituels d'intronisations royales² ou dans une procédure juridique d'appropriation foncière où la présence du cheval est impérative³. Dans la présente étude, nous souhaitons aborder cette fonction de prestige via les courses de chevaux dans le cadre d'un *óenach* « assemblée ». Nous nous interrogerons ensuite sur l'origine de ces courses de chevaux qui, d'après la littérature médiévale, auraient été inventées par le dieu Lug. Enfin, nous questionnerons la fonction de prestige à travers la valeur accordée par la société irlandaise médiévale au cheval ainsi qu'au dieu Lug.

Pour mener cette enquête, nous nous appuyerons principalement sur les traités juridiques en vieil-irlandais – incluant gloses et commentaires plus tardifs – ainsi que sur les récits composés pendant la période du moyen-irlandais (X^e-XII^e siècles).

Le cheval dans la société médiévale irlandaise

Avant toute chose, nous allons présenter brièvement la place qu'occupait le cheval dans la société médiévale irlandaise. Sur un plan archéologique, le plus ancien témoignage de cheval domestiqué en Irlande remonte à 2 000 ans av. notre ère, mais il faut souligner que les ossements de chevaux n'ont jamais été retrouvés en abondance (Kelly 1997 : 88). Le site de l'âge du Fer où a été relevée la plus grande quantité d'os de chevaux est Tara (McCormick 2007 : 91), lieu emblématique d'Irlande pour des usages sacrés depuis le Néolithique. Pour la période du haut moyen-âge, les témoignages de la présence du cheval proviennent quasi exclusivement de sites archéologiques où il est associé aux restes de déchets alimentaires provenant d'autres animaux domestiqués. Il est à noter toutefois que les restes de chevaux sont en nombre très limité, puisqu'ils n'excèdent jamais 2 % du total des restes découverts (McCormick 2007 : 92).

La documentation écrite nous permet d'avoir une vision plus précise de l'usage du cheval en Irlande médiévale. Tout d'abord se pose la question de sa fonction nourricière. Durant l'âge du Fer, la viande de cheval a dû être consommée, comme en témoigne la présence de coups de couteaux et de marques de rôtissement sur les radius (McCormick 2007 : 91). Au cours du haut moyen-âge, sa consommation est occasionnelle, laquelle est sans doute intervenue lors de périodes de manque de nourriture (McCormick 2007 : 92)⁴. Un pénitentiel en vieil-irlandais⁵, contenu dans le manuscrit RIA 3 B 23 (XV^e siècle), prescrit une pénitence de trois ans et demi pour une personne ayant mangé de la viande de cheval (Gwynn 1914 : 146)⁶. Ce témoignage ne reflète peut-être pas une vision unanime de l'Église (Kelly 1997 : 352), mais nous pouvons supposer que si cette règle a été édictée, c'est qu'elle

¹ Membre associé du Centre de recherche bretonne et celtique, Université de Rennes 2. gaelhily@gmail.com

² Voir par exemple la présence de chevaux lors des épreuves soumises au futur roi de Tara, Conaire Mór (Gwynn 1912 : 139), ou l'intronisation du roi de Cenél Conaill décrite par Giraud de Barri (Dimock 1867 : 169).

³ Il s'agit de la procédure du *tellach*, où une personne qui réclame une terre y pénètre montée sur un cheval (Kelly 1988 : 186-187).

⁴ Les plus grands dépôts d'ossements de chevaux se trouvent dans des *cránnog* (habitations sur lac) datant du début de l'ère chrétienne (Kelly 1997 : 88, 352-353).

⁵ La période du vieil-irlandais correspond aux productions écrites réalisées entre les VII^e et IX^e siècles.

⁶ Sur cette aversion de l'Europe chrétienne pour la viande de cheval, la lettre du pape Grégoire écrite en 732 à saint Boniface, apôtre des Germains, indique que manger de la chair de chevaux domestiques et sauvages était « une pratique sale et abominable », et qu'elle devait être prohibée (McCormick 2007 : 93).

a fait suite à une consommation de viande de cheval. Pour terminer sur cette partie alimentaire, nous soulignons que les sources irlandaises mentionnent uniquement la consommation de lait de vache, de chèvre et de brebis, mais jamais de jument (Kelly 1997 : 92).

La fonction principale du cheval est associée au transport. Durant le haut moyen-âge, le cheval est utilisé pour être monté ou pour des tractions légères (Kelly 1997 : 94) ; pour une charge plus lourde, ce sont les bœufs qui étaient utilisés pour tirer (McCormick 2007 : 93). Une citation juridique du VIII^e siècle précise qu'un cheval ne pouvait pas porter une pleine charge sur un terrain rocailleux. Comme le fer à cheval n'avait pas encore été introduit à cette époque en Irlande, les sabots d'un cheval lourdement chargé risquaient alors d'entraîner des blessures (Kelly 1997 : 94-95). Ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle que le cheval est utilisé pour tirer la charrue, car avant, ce travail revenait là aussi aux bœufs (Kelly 1997 : 95). Grâce à sa rapidité, le cheval servait pour relayer les informations urgentes ou autres messages. D'après un passage issu d'un traité en vieil-irlandais sur la saisie d'animaux, contenu dans le manuscrit TCD H 3.18 (XV^e-XVI^e siècles), il est illégal de saisir un « cheval d'avertissement » (*ech robaid*) ou « le cheval d'un homme qui lutte pour l'honneur d'un territoire » (*ech fir consni enech tuaithi*) (Binchy 1978 : 897.19 = Kelly 1997 : 97, 522). Notons enfin que le cheval est en revanche peu utilisé pour la guerre. Les sources ne fournissent guère de témoignages sur des guerriers montés à cheval ; ceux-ci sont plutôt décrits comme combattants debout sur leur char et à pied (Kelly 1997 : 97).

Qui a droit à un cheval ?

L'usage du cheval pour porter, tracter, communiquer, en faisait un animal très utile. Mais dans la société irlandaise, tout le monde n'avait pas le droit d'en posséder un. Il fallait être un homme libre, autrement dit ne pas être un cerf ni un esclave. Le traité du *Críth Gablach* « Achat fourchu », composé au début du VIII^e siècle, renseigne sur le nombre de chevaux auxquels un homme peut prétendre en fonction de son rang social (Kelly 1997 : 88-89, 96). Le grade le plus bas des éleveurs libres, le *bó aire febsa*, a droit à deux chevaux : « un cheval pour travailler et un cheval pour monter » (*capall[] fognama , ech immrimme*) (Binchy 1978 : 563.9, 779.29 = Binchy 1941 : 6). Quant au grade le plus élevé de l'éleveur libre, le *bó aire*, il bénéficie d'un « cheval pour monter, bride émaillée » (*ech slíasta[e] srian cruain*) (Binchy 1978 : 564.6, 780.13 = Binchy 1941 : 8). L'*aire désa*, qui correspond au grade le plus bas de seigneur, possède un « cheval pour monter approprié avec une bride d'argent ; quatre chevaux avec des brides grises⁷ et une broche précieuse valant une once » (*ech slíasta[e] comadas co srian arggaitt ; cetharech lais co nglássríanaib , clothdelgg n-unga[e]*) (Binchy 1978 : 566.25-26, 782.31-32 = Binchy 1941 : 14). Enfin, l'*aire túise*, le plus haut grade de seigneur, a droit à « douze chevaux à brides, avec une bride d'or, l'autre en argent » (*dá echsrian .x. im srian n-óir, alaili arggaitt*) (Binchy 1978 : 567.25, 783.32-33 = Binchy 1941 : 16). Outre le fait attendu que le cheval soit possédé par des hommes de haut rang, il est intéressant de souligner l'importance de l'équipement orné (Kelly 1997 : 89). En effet, le cheval est l'unique animal domestique qui a ce type d'apparat, ce qui témoigne du prestige qui lui est accordé et de la valeur qu'il véhiculait.

Le matériel juridique nous fournit un autre cas qui atteste la relation entre équidés et noblesse. Les informations proviennent d'un commentaire en moyen-irlandais au traité *Cáin Sóerraith* « Régulation du fief noble », qui aborde les questions de droits et devoirs des clients libres. Le passage est relatif au *fosterage*, c'est-à-dire l'éducation d'un enfant par une personne autre que ses parents biologiques. Il précise que l'instruction du fils d'un seigneur de rang *aire túiseo* consiste à lui apprendre à monter à cheval, à jouer aux jeux de société, à tirer, à jouer aux échecs et à nager (*incoiscithur do marcuighecht , brannuigucht , dibrugud , filchillucht , snamh*) (Binchy 1978 : 1760.33-34). Quelques lignes plus loin, ce même commentaire indique que lorsque le roi donne un cheval à son fils, le père adoptif de ce dernier a le devoir de lui apprendre à monter (*is ed dlegur don aite in marcuigucht*) (Binchy 1978 : 1761.4-5 ; Kelly 1997 : 96).

Le droit irlandais ancien réserve également un traitement de faveur aux poulains. Selon un traité en vieil-irlandais sur la saisie d'animaux, il est interdit qu'un poulain nouveau-né soit retiré de sa mère jusqu'à son neuvième jour (*is urcoillte don lair do gabail i nathgabail iar trogh a serraig uaithi co cenn nomaithe*) (Binchy 1978 : 715.5-7). Un passage plus tardif du glossaire d'O'Davoren – sans doute tiré de la compilation juridique du *Senchas Már* – va

⁷ C'est-à-dire des brides non ornementées.

dans le même sens : on ne peut pas séparer le jument de son poulain (*ni hetarscara lair fri lucaire*) (Binchy 1978 : 1513.28 = Stokes 1904 : 406). Cette règle peut sembler logique mais, au sein des animaux domestiques, elle est spécifique aux chevaux. Ainsi, les veaux sont généralement séparés de leurs mères après la naissance (Kelly 1997 : 92). Pareil privilège signifie sans doute que le futur cheval qu'est le poulain a trop de valeur pour risquer de le perdre après sa naissance.

D'après les informations recueillies, nous observons que, par son utilisation, le rang social de ses propriétaires, son statut juridique singulier, le cheval fait l'objet d'une attention particulière dans la société irlandaise médiévale⁸. Cette singularité traduit un lien incontestable entre cet animal et la haute sphère sociale.

L'assemblée

Dans l'Irlande médiévale, une des institutions principales est l'*óenach* « assemblée »⁹. Elle est un moment essentiel et incontournable de la vie politique, sociale, économique, juridique, et concerne en premier chef la classe aristocratique. L'assemblée est une occasion pour mettre à l'honneur le cheval, notamment à travers des courses. Cette institution nous offre donc un autre cas d'imbrication entre cet animal et la noblesse, qui va être exploré à travers le thème des courses de chevaux.

Avant tout, une présentation de l'*óenach* est indispensable pour bien situer le contexte. L'un des intérêts majeurs de l'*óenach* est d'être une institution bien documentée, à la fois par des références légales, annalistiques et littéraires (Kelly 1997 : 458). Les sources disponibles permettent d'attester que les assemblées existaient au moins depuis les V^e-VI^e siècles (Gleeson 2015 : 44), mais leur connaissance s'affine à partir du IX^e siècle lorsque les références historiques sur les assemblées deviennent plus fréquentes¹⁰.

L'*óenach* se tenait à différents échelons territoriaux, aussi bien au niveau local, provincial, voire national (Bhreathnach 2014 : 71 ; Gleeson 2015 : 37, 42-43, 47). Les activités qui s'y déroulaient étaient nombreuses et variées. Il pouvait ainsi être question de gouvernance, discussions politiques, activités marchandes, courtoise, fin des récoltes, divertissements, tels que la tenue de banquets ou – comme nous l'avons indiqué plus haut – l'organisation de courses de chevaux (Kelly 1997 : 319, 461 ; Gleeson 2015 : 35 ; Bhreathnach 2014 : 70, 73)¹¹.

Les assemblées se déroulaient à des moments calendaires précis, en lien avec le début d'une saison. La littérature médiévale fait régulièrement référence à trois grandes assemblées d'Irlande. Deux récits en moyen-irlandais relatifs à des rois de Tara – un site présenté comme le siège de la haute-royauté d'Irlande – citent les trois assemblées suivantes, en précisant le moment de leur tenue : « La fête de Tara à *Samain* [= 31 octobre] [...], l'assemblée de Tailtiu à *Lugnasad* [= 1^{er} août], la grande assemblée d'Uisnech à *Beltaine* [= 1^{er} mai] » (*Feis Temrach arin samhuin [...] Aenach Tailtinn im lu[g]nasadh , Mor-dhail Uisnigh a mbealltaine*) (Stokes 1891 : 198 ; O'Grady 1892 : 73, cf. fig. 1)¹².

L'assemblée locale se déroulait au niveau de la *túath* « peuple », qui constituait l'unité territoriale de base de

⁸ Notons que le cheval apparaît rarement comme une valeur monétaire, à la différence des vaches, qui servent justement d'unité de référence. Plusieurs traités laissent supposer que sa valeur était grande : par exemple, un cheval pouvait ainsi valoir cinq vaches laitières (Kelly 1997 : 99-100). La non-utilisation du cheval comme référence monétaire pourrait se comprendre dans le sens où cet animal n'était pas accessible à une grande partie de la population, et qu'il ne pouvait pas ainsi servir de valeur de référence partagée.

⁹ *Óenach* est le terme principal pour désigner l'« assemblée », mais d'autres existent : *dál*, *mórdál*, *rigdál*, *comdál*, *airecht*, *tionol* ou encore *cét*. Certains termes pouvaient désigner des assemblées avec un sens précis, comme *rigdál* pour des assemblées de rois ou *airecht* pour une assemblée où le roi rendait la justice (Gleeson 2015 : 34-35).

¹⁰ Notre connaissance va jusqu'aux années 1600, date après laquelle disparaissent les assemblées traditionnelles des familles dirigeantes gaéliques (FitzPatrick 2015 : 52).

¹¹ Dans d'autres sociétés médiévales, ce type d'activités était souvent associé aux villes (Kelly 1997 : 360).

¹² Cette triade est assez répandue dans la littérature irlandaise, mais avec des variantes. Les *Trecheng breth Féne* « Triades d'Irlande » citent les assemblées de Tailtiu, Crúachu et Lann Eala (Meyer 1906 : 40). De son côté, la *Betha Cholmáin Ela* « Vie de Saint Colmán Ela » indique Tailtiu, Clonmacnoise et Land Ela (Plummer 1922 : 178).

l'Irlande médiévale¹³. L'*óenach* faisait ainsi figure de centre politique de chaque *túath* (Gleeson 2015 : 37), occasionnant le rassemblement de tous les hommes libres à un moment de l'année sur un emplacement fixe, souvent une petite colline (Kelly 1997 : 360). Le traité du *Críth Gablach* précise que l'organisation d'une assemblée faisait d'ailleurs partie de l'une des trois obligations de chaque roi de *túath* envers ses sujets (Binchy 1978 : 569.2-4 = Binchy 1941 : 20).

Le caractère royal de l'*óenach* se vérifie par le nom qui peut être donné à l'endroit où il se déroule. Un glossateur au traité en vieil-irlandais des Heptades insiste sur le devoir du roi de tenir régulièrement une assemblée sur le *mruig rí* « terre royale » (*do brugh rí .i. ni da ferond do tabairt don rid do denam aenaidh*) (Binchy 1978 : 4.10-11, cf. 54.18 ; Gleeson 2015 : 34 ; Kelly 1997 : 403). L'*óenach* est clairement une institution politique, centrée sur le roi local¹⁴, une occasion naturelle pour la démonstration du pouvoir royal et de l'obtention du consensus populaire (Charles-Edwards 2000 : 559).



Fig. 1. Carte d'Irlande aux V^e-VIII^e siècles de n. ère, d'après Seán Duffy, *The Illustrated History of Ireland*, 2000, Lincolnwood, Contemporary Books, complété ; DAO C. Lorant.

¹³ D'après Kelly 1988 : 4-5, il devait y avoir environ 150 rois entre le V^e et le XII^e siècles ; la population moyenne d'une *túath* aurait été d'environ 3 000 personnes.

¹⁴ L'*óenach* cesse d'être une institution de la royauté après le XII^e siècle, mais elle continuera à exister en tant qu'occasion de rassemblement populaire pour célébrer les rituels saisonniers. Les témoignages tardifs sur les assemblées de *Lugnasad* organisées par des communautés locales durant la période moderne peuvent suggérer que tous les sites d'*óenach* ne furent pas abandonnés entièrement après le XII^e siècle (FitzPatrick 2015 : 54).

Assemblées, jeux et chevaux

Le sujet qui nous intéresse ici concerne les liens entre assemblées et chevaux. La place des jeux et des courses (de chevaux) fait certainement partie des activités premières de l'*óenach*, comme semblent en témoigner plusieurs indications linguistiques. Le premier élément à signaler provient des *Collectanea* de Tírechán, composés à la fin du VII^e siècle et consignés dans le manuscrit du Livre d'Armagh (début IX^e siècle). Pour traduire *óenach*, Tírechán utilise le grec *agon* « assemblée (pour jeux publics) réunion, lutte, combat » (Bieler 1979 : 132 ; Gleeson 2015 : 36). Pareille équivalence se retrouve dans une glose en moyen-irlandais au *Lorica* de Gildas, où *óenach* est utilisé pour expliquer le grec *agon* (Stokes 1860 : 137). Dans une glose biblique aux Actes des Apôtres du Livre d'Armagh, *óenach* est cette fois utilisé pour expliquer le latin *theatrum* (Stokes et Strachan 1901 : 497). Dans des traités, généalogies et annales, des termes latins comme *circo*, *spectaculum* et *theatrum* sont utilisés pour gloser *óenach* ou pour être mis comme synonymes (Mac Airt et Mac Niocaill 1983 : 254 ; O'Brien 1962 : 230 ; Gleeson 2015 : 36). Enfin, le *Sanas Cormaic* « Glossaire de Cormac » (IX^e siècle) explique ainsi le terme *óenach* : « *óenach*, c'est-à-dire conduire des chevaux » (*óenach .i. āine ech óenach*) (Meyer 1912 : 86). Si cette explication ne correspond pas à la véritable interprétation linguistique – *óenach* étant formé sur *óen-* « un, unique » –, elle rend certainement compte de l'idée répandue d'un lien entre assemblée et courses de chevaux (Gleeson 2015 : 35).

Nous terminons le recueil de ces éléments linguistiques avec le terme vieil-irlandais *aige*. Le *Dictionary of Irish Language* lui attribue deux sens : « acte de conduire, de faire une course (de chevaux) », d'où « acte de célébrer, de tenir une fête/assemblée » (FitzPatrick 2015 : 54). L'évolution d'*aige* pourrait laisser envisager que, par l'importance des chevaux lors d'une assemblée, ladite assemblée a pu être nommée d'après l'activité liée à cet animal (Bhreathnach 2014, 73).

Courses de chevaux et privilèges juridiques

Le matériel juridique nous fournit des témoignages indiquant que les chevaux faisaient l'objet d'une attention particulière lors des assemblées. Ainsi, le droit irlandais prévoit la mise en place de la *blaí* « immunité (contre la violence) », qui permet de protéger des activités, un lieu ou une personne, de tout acte de violence (Swift 2000 : 29-31)¹⁵. Le texte de l'*Audacht Morainn* « Testament de Morann » (VII^e siècle), qui liste les prescriptions au nouveau roi Feradach Fech Fatnach, indique que l'une des trois *blaí* lors d'une assemblée concerne les courses de chevaux (Kelly 1976 : 8-10).

Le traité en vieil-irlandais sur les accidents intitulé *Bretha Éitgid* va dans ce sens, puisqu'il indique comme règle générale qu'une « assemblée est une immunité (contre la violence) pour les chevaux » (*blā ech aenach*) (Binchy 1978 : 265.41). Un commentaire à ce traité précise que le propriétaire d'un cheval n'est pas responsable des offenses commises par son cheval à une assemblée, mais qu'il ne bénéficiera toutefois pas d'un dédommagement si son cheval s'est lui-même blessé ; la seule exception à ce principe général intervient lorsque le cheval est déjà connu pour avoir un tempérament dangereux (Binchy 1978 : 265.41-267.1 ; Kelly 1997 : 153). Un autre témoignage indique que, dans le cadre d'une assemblée, une monture rapide utilisée pour les courses dénommée *ech búada* « cheval de victoire, cheval parfait » ne pouvait pas non plus être saisie, même si elle avait commis des dommages (*ech buada, cein mbis im aige ni beir cid a cinaid fadeisin*) (Binchy 1978 : 897.16-17 = Kelly 1997 : 99). Ces dispositions constituent une exception à la règle générale puisque le droit irlandais prévoit que lorsqu'un animal est responsable d'un méfait, il est saisi. Ce privilège juridique octroyé au cheval témoigne de l'importance accordée à cet animal lors d'une assemblée.

Étant donné l'importance des courses de chevaux lors d'une assemblée, le choix du site a certainement dû se faire en fonction d'un lieu qui pouvait accueillir un circuit de course (Bhreathnach 2014 : 73). L'emploi du latin *circus* pour traduire *óenach*, vu plus haut, pourrait ainsi suggérer l'utilisation d'espace circulaire ou ovale pour tenir l'assemblée et organiser une course de chevaux (Bhreathnach 2014 : 73).

¹⁵ Cette disposition était nécessaire à cause des nombreuses trahisons et inimitiés qui pouvaient dégénérer en violences (Charles-Edwards 2000 : 556-558).

Assemblées de Carman et Tailtiu

Nous aurions apprécié que la documentation écrite nous fournisse des exemples précis et détaillés de courses de chevaux. Malheureusement, les attestations sont rares et laconiques. Le premier témoignage relatif aux courses se déroule dans le cadre de l'*óenach Carmuin* « assemblée de Carman », localisée à Silliothil, dans le comté de Kildare (Ó Murchadha 2002, cf. fig. 1). Cette assemblée était célébrée à *Lugnasad*, au mois d'août. Ces festivités de *Lugnasad* étaient attestées dans de nombreux endroits en Irlande et était l'occasion pour célébrer la maturation des fruits de la terre, tenir des assemblées légales, faire des activités marchandes, des courtises et pratiquer des jeux (Le Roux et Guyonvarc'h 1986 : 248). *Lugnasad* était aussi et surtout une fête royale. Dans les traditions irlandaises, une bonne récolte de fruits et de grain était perçue comme dépendante de la justice du roi¹⁶ ; si la récolte était bonne, c'est dès lors le roi qui était célébré et qui devenait la figure prééminente de cette assemblée (Kelly 1997 : 460).

Concernant Carman, il s'agissait d'une assemblée importante puisqu'elle avait vocation à réunir l'ensemble des nobles de la province du Leinster. D'après le traité en moyen-irlandais du *Lebor na cert* « Livre des droits », le titre de roi de Carman était d'ailleurs synonyme de « roi du Leinster » (Dillon 1962 : 106 ; Ó Murchadha 2002 : 57). Le corpus littéraire du *Dindshenchas* Érenn « Traditions relatives aux lieux d'Irlande », rassemblé vers les XI^e et XII^e siècles¹⁷, fait référence aux courses de chevaux. Voici un extrait du *Dindshenchas* en vers sur Carman, attribué au poète Fulartach ou Flann Mainistrech († 1056) :

« Carman, lieu d'assemblée de fête

Avec une pelouse plate sillonnée de routes (= pour les courses)

Les troupes qui venaient pour la commémorer

Conquirent ses brillantes courses. »

(Carmun céte óenaig féil,

Co faithchi róenaig roréid,

In tsluaig tictís dia thaichmi,

Arfigtís a glan-graifni) (Gwynn 1913 : 2).

« Aux calendes d'août sans reproche

Ils viendraient là tous les trois ans

Ils feraient sept courses de chevaux, pour un fait glorieux,

Sept jours de la semaine. »

(Hi kalaind Auguist cen ail

Tiagtís ind cech tress bliadain ;

Agtís secht ngraifne im gním nglé

Secht laithe na sechtmaine) (Gwynn 1913 : 18).

Une mention des chevaux figure également dans le *Dindshenchas* en prose : « Sept courses de chevaux et une semaine pour promulguer jugements et lois de la province pour un an » (*Secht ngraifne and 7 sechtmain fri agad bretha 7 cocerta a cuigid fri bliadain*) (Stokes 1894 : 311).

Une seconde assemblée qui se tenait à *Lugnasad* va nous intéresser. Il s'agit de l'*óenach Tailten* « assemblée de Tailtiu », aujourd'hui Teltown, comté de Meath (cf. fig. 1). Elle était l'une des principales assemblées d'Irlande, et surtout l'une des mieux attestées (Charles-Edwards 2000 : 556 ; Gleeson 2015 : 43 ; Swift 2000). Le *Dindshenchas* lui consacre un long poème, composé par Cúan uá Lothcháin († 1024) pour célébrer la tenue de cette assemblée en 1006 par le roi Máel Sechnaill mac Domnaill († 1022). Malheureusement, il n'y pas de référence aux courses de chevaux. Le *Dindshenchas* en prose donne néanmoins une précision qui va être importante pour la suite : c'est le

¹⁶ Ce principe se retrouve dans la catégorie littéraire du *speculum principis* « miroir du prince », dont l'*Audacht Morainn* en est un exemple irlandais.

¹⁷ Transmis en vers et en prose, le *Dindshenchas* regroupe environ deux cents légendes qui ont pour but d'expliquer l'origine des noms de lieux, principalement des plaines, gués, montagnes, lacs, forts, lieux d'assemblée. Pour une analyse philologique de ce corpus, voir Thurneysen 1921 : 36-46, Bowen 1975-1976, Ó Concheanainn 1981-1983, Theuerkauf, 2017.

Dieu Lug qui a fondé cette assemblée en l'honneur de sa défunte mère adoptive Tailtiu, et il a ensuite instauré des jeux funéraires (Stokes 1893 : 486 ; Stokes 1895 : 50-51).

Cette création par Lug figure également dans une production majeure de la littérature médiévale irlandaise : le *Lebor gabála* Érenn « Livre des prises de l'Irlande », qui relate les différentes invasions de l'Irlande depuis la période antédiluvienne jusqu'à l'arrivée des Gaëls. Les plus anciennes strates de ce récit remontent au VII^e siècle, avant de trouver une forme canonique aux XI^e-XII^e siècles (Carey 1994a ; Scowcroft 1987-1988). Le *Lebor gabála* Érenn correspond à l'aboutissement de l'écriture d'une histoire nationale des Irlandais, combinant à la fois éléments traditionnels et bibliques. Une fois que les Túatha Dé Danann – c'est-à-dire les divinités pré-chrétiennes – ont pris possession de l'île, le *Lebor gabála* Érenn évoque la fondation de l'assemblée de Tailtiu. Voici la version d'après le manuscrit du Livre de Leinster (XII^e siècle) :

« Ensuite Tailtiu mourra à Tailtiu, et son nom s'imposa en ce lieu [...] Les jeux furent faits chaque année par Lug, quinze jours avant *Lugnasad* et quinze jours après *Lugnasad*. *Lugnasad*, c'est-à-dire l'assemblée de Lug fils d'Eithne est le nom de ces jeux. »

(Co n-erbailt iar saín Tailtiu hi Taltin co tartdad a hainm furri [...] Co ndénta a cluiche cacha bliadna ic Lug .i. Coícthiges ria lugnasad & coícthiges iar lugnasad. Lugnasad .i. noasad Loga meic Eithnend ainm in chluiche.) (Best et al. 1954 : 34)¹⁸.

Certes, le passage en question ne fait pas référence à des courses de chevaux. Mais au sein de cette œuvre composite qu'est le *Lebor gabála* Érenn a été intégré un texte, à l'origine indépendant. Ce texte résulte du travail d'un seul compilateur, qui l'a composé entre 900 et 1100 (Carey 1992 : 24, 28). Dans le *Lebor gabála* Érenn, il apparaît dans la section relative aux généalogies des *Túatha Dé Danann*, et fournit plusieurs informations sur ces différentes divinités. L'une d'elle retient notre attention car elle concerne les courses de chevaux. Voici sa version la plus ancienne, d'après les manuscrits de Lecan (XV^e siècle) et le manuscrit Stowe D v 1 (peut-être du XIV^e siècle) :

« Lug, fils d'Eithliu, qui fut le premier à inventer l'assemblée, la cravache et la course de chevaux, *ut dicitur...* »

(Lug mac Ethlenn, is é cetáranic oenech , echlaisc , debaid d'échaib, ut dicitur.) (Carey 1992 : 26)¹⁹

Cette phrase est complétée par l'ajout d'un quatrain en moyen-irlandais, qualifié par l'éditeur « de qualité médiocre » (Carey 1992 : 37) :

« C'est Lug fils d'Eithliu, une circonstance sans tâche

Par qui la noble assemblée fut en premier inventée.

Alors que pleurant le Christ, pas de vantardise imprudente,

Le sage et sauvage Conchobar mourut. »

(Lug mac Ethlenn, alt cen meirg,

leis cétna 'riacht oenach ard.

ic caíni Christ, ní bág báeth,

atbath Conchobar gaeth garg.) (Carey 1992 : 26).

Les trois activités inventées par Lug présentent une cohérence entre elles. En effet, l'*óenach* est un événement qui inclut des courses de chevaux, d'où la mention de *debaid d'échaib* « dispute, course de chevaux », mais aussi de la cravache, qui est un instrument nécessaire pour conduire et contrôler les animaux (Carey 1992 : 37 ; Kelly 1997 : 495). D'un côté, le *Lebor gabála* Érenn présente Lug comme le fondateur de l'assemblée de Tailtiu et, de l'autre, le petit texte intégré à ce récit présente Lug comme l'inventeur des assemblées et courses de chevaux.

¹⁸ L'explication de *Lugnasad* par Lug se retrouve déjà dans le Glossaire de Cormac (Meyer 1912 : 66-67).

¹⁹ La version du manuscrit du Livre de Leinster contient des innovations, avec le remplacement de la course de chevaux par deux autres activités : « Lug, qui fut le premier à inventer le *fidchell*, la balle (de fronde ?), la cravache et l'assemblée en Irlande » (*Lug mac Céin meic Déin Checht meic Erairc meic Néit. Is é cetáranic fidchill & liathroit & echlaisc & oenach i nHerind*) (Best et al. 1954 : 36). Le récit de l'*Immacallam in dá thúarad* « Dialogue des deux sages » présente, dans la copie du Livre de Leinster, une glose avec une liste d'inventions légèrement différentes : « c'est Lug qui a inventé l'assemblée, et la balle et la cravache » (*.i. is e Lug arránic óenach & liathróit & echlaisc*) (Stokes 1905 : 28 ; Carey 1992 : 37).

Pour une institution aussi importante que l'était l'assemblée en générale et celle de Tailtiu en particulier, il a pu sembler normal de lui rattacher une origine prestigieuse. À la période où ces récits ont été mis par écrit, les milieux savants et aristocratiques ne croyaient certainement plus aux anciennes divinités. Mais alors pourquoi attribuer à une figure comme Lug la paternité d'institutions hautement significatives ?

Le principe de l'autorité

La période allant du X^e au XII^e siècle correspond à la production littéraire dans un état de langue qualifié de « moyen-irlandais ». Des récits plus anciens, datant de la période du vieil-irlandais (environ VI^e-IX^e siècles), sont retravaillés et nous observons une tendance à vouloir leur attribuer une figure d'autorité (Boyle et Hayden 2014 : xxxiv). Cette figure d'autorité permet de donner de la légitimité à un texte, de prouver que ce qui est écrit dit vrai, du fait que ce soit une personne vénérable qui en soit l'auteur. La mention d'une autorité reconnue fournit également une base sur laquelle les savants médiévaux peuvent expliquer, valider, mettre au défi, adapter ou écarter des éléments de l'information qui leur est disponible (Boyle et Hayden 2014 : xxxiv).

Ainsi, des compositions sont attribuées par ou placées dans la bouche de figures fictives ou historiques bien connues par l'auditoire. Le recours à de tels personnages représente souvent une tentative pour améliorer l'autorité du poème, et est aussi un moyen de communiquer des idées plus efficacement (Murray 2014 : 292). Ce peut être des figures historiques comme saint Patrick ou saint Colum Cille (Colomba), ou des figures légendaires comme le juge-poète Amairgein Glúngel. Pour mieux comprendre ce mécanisme, nous allons proposer quelques exemples. Le recueil de traditions sur les guerriers *féana*, l'*Acallam na senórach* « Dialogue des anciens », est présenté sous la forme de rencontres et voyages entre Patrick et deux guerriers, Oisín et Caílte, qui vont raconter au saint toute une série de récits (Stokes 1900). L'insertion du nom de Patrick permet ainsi un arrangement de la tradition passée avec des préoccupations présentes (Boyle et Hayden 2014 : xxxi).

De son côté, Colum Cille a quitté l'Irlande en 563 pour fonder le monastère d'Iona, et représente la figure par excellence de l'exilé. Dans la littérature, des poèmes en rapport avec ce thème de l'exil, comme *Robad mellach a meic mo Dé* composé vers l'an 1000 (Herbert 2005), ont justement été placés dans la bouche de ce saint, dans l'espoir d'augmenter l'autorité de la composition (Murray 2014 : 295).

Quant à Amairgen, l'une de ses actions célèbres dans le *Lebor gabála Érenn* est d'avoir rendu le premier jugement d'Irlande (Macalister 1942 : 46, 68, 94)²⁰. Ce privilège lui vaut d'être un personnage souvent convoqué par les savants médiévaux pour faire figure d'autorité et de prestige dans des textes ou poèmes en lien avec la poésie ou le droit. Il y a par exemple le poème *Aimirgein Glúngel tuir cend*, composé par Gilla in Choimded Úa Cormaic entre la seconde moitié du XI^e et le milieu du XII^e siècles, qui était certainement destiné à l'éducation des juges ou futurs érudits (Smith 1994). Amairgen est également crédité de la composition de l'ouvrage grammatical *Auracaípt na nÉces* « Rudiments du poète », ou tout du moins d'une partie : « Ceci est le début de l'*Auracaípt*, selon Amairgen Glúngel » (*Is e seo a thosach in Uraiceapta [i]ar nAmairgein nGlungeal*) (Calder 1917 : 78).

Comme nous l'avons indiqué, l'idée sous-jacente à ce mécanisme est de considérer que si ces figures respectées et dignes de foi ont produit un écrit, celui-ci ne peut être que vrai. La réception du récit par l'auditoire en est alors facilitée, car le public des récits anciens ne recherchait pas l'approche du monde par un seul auteur, mais la reconnaissance de codes familiers et des conventions partagées d'une œuvre à l'autre (Murray 2014 : 292).

Dans le prolongement de cette notion d'autorité, nous souhaitons ainsi nous questionner pour savoir si Lug, dans le cas de la création d'une assemblée et des courses de chevaux, ne ferait pas figure d'autorité. Les principales actions qui lui sont attribuées peuvent nous éclairer. Dans le *Lebor gabála Érenn* et le récit en moyen-irlandais du *Cath Maige Tuired* « Bataille de Mag Tuired », Lug accomplit son fait le plus célèbre en tuant Balor, chef des démons Fomoire, lors de la bataille de Mag Tuired (Macalister 1939 : 120, 150, 180 ; Gray 1983 : 60). Cette victoire a alors entraîné l'anéantissement définitif de cette race démoniaque, qui nuisait à l'établissement de la vie en Irlande. Dans le récit en moyen-irlandais du *Baile in Scáil* « Frénésie du fantôme », Lug reçoit le roi Conn Cétchathach dans

²⁰ Cette doctrine remonte au IX^e siècle avec le pseudo-prologue au recueil juridique du *Senchas Már* (Binchy 1978 : 342.25-27, Carey 1994b).

son palais de l'Autre Monde et lui révèle la lignée des futurs rois d'Irlande (Murray 2004). Il apparaît alors comme la figure tutélaire de la royauté d'Irlande, tenue par les Uí Néill, la plus puissante des dynasties du haut moyen-âge irlandais. Ces deux faits placent le personnage de Lug comme digne d'intérêt, sauveur de l'Irlande et protecteur de la royauté. Nous ne connaissons pas en détail les critères qui permettaient de définir, aux yeux des savants irlandais, quel personnage était en mesure de devenir une figure d'autorité. Lug, présenté comme inventeur de l'assemblée et des courses de chevaux, avait certainement le prestige nécessaire pour faire autorité auprès de l'auditoire et de rendre prestigieuse les institutions qu'il aurait créées.

Conclusion

Dans cette présentation, nous avons indiqué qu'en Irlande médiévale, le cheval était un animal important, protégé juridiquement et dont la propriété revenait essentiellement aux nobles. À travers les courses, les chevaux étaient présents lors des assemblées aristocratiques, lesquelles étaient des rendez-vous politiques essentiels de la société irlandaise. D'après la littérature, toutes ces activités ont censé être inventées par Lug, figure majeure des traditions irlandaises. Nous pourrions ainsi dire, d'une certaine manière, que Lug a apporté son prestige au cheval et aux courses de chevaux en faisant figure d'autorité, et que le cheval a apporté son prestige et sa noblesse à Lug, en renforçant sa figure d'autorité.

Les mécanismes de productions littéraires et la tendance au recours à l'autorité viennent nous éclairer sur ce qui était certainement considéré comme prestigieux dans les milieux savants irlandais du moyen-âge. L'exemple de la création des courses de chevaux peut être une incitation à se questionner sur le rôle et l'utilisation que les scribes irlandais ont eu des anciennes divinités pré-chrétiennes.

Bibliographie :

BERGIN O.J. *et al.*, 1907-1913, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle, Max Niemeyer.

BEST Richard I, BERGIN Osborn et O'BRIEN M. A., 1954, *Book of Leinster, formerly Lebar na Núachongbála*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

BIELER Ludwig, 1979, *The Patrician texts in the Book of Armagh*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

BINCHY David A., 1978, *Corpus Iuris Hibernici*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

BINCHY David A., 1941, *Críth gablach*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

BOWEN Charles, 1975-1976, « A Historical Inventory of the *Dindshenchas* », *Studia Celtica*, t. 10-11, p. 113-137.

BOYLE Elizabeth et HAYDEN Deborah, 2014, « Introduction : Authorities and adaptations in medieval Ireland », dans BOYLE et HAYDEN, 2014, p. xvii-xlvi.

BOYLE E. et HAYDEN D. dir., 2014, *Authorities and adaptations : the reworking and transmission of textual sources in medieval Ireland*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

BHREATHNACH Edel, 2014, *Ireland in the Medieval World, AD 400-1000. Landscape, Kingship and Religion*, Dublin, Four Courts Press.

CALDER George 1917, *Auracaípt na n-Eces*, Edimbourg, John Grant.

CAREY John, 1992, « A Tuath Dé Miscellany », *Bulletin Board of Celtic Studies*, t. 39, p. 24-45.

CAREY John 1994a, « The Irish National Origin-Legend: Synthetic Pseudohistory », *Quiggin Pamphlets in the Sources of Mediaeval Gaelic History*, t. 1, Cambridge, University of Cambridge.

CAREY John, 1994b, « An edition of the pseudo-historical prologue to the *Senchas Már* », *Ériu*, t. 45, p. 1-32.

CHARLES-EDWARDS Thomas M., 2000, *Early Christian Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press.

DILLON Myles, 1962, *Lebor na Cert*, Dublin, Irish Texts Society vol. XLVI.

DIMOCK J.F., 1867, *Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica*, Londres, Longman.

FITZPATRICK Elizabeth, 2015, « Assembly Places and Elite Collective Identities in Medieval Ireland », *Journal Of The North*

Atlantic, t. 8, p. 52-68.

GLEESON Patrick, 2015, « Kingdoms, Communities, and Óenaig : Irish Assembly Practices in their Northwest European Context », *Journal of the North Atlantic*, t. 8, p. 33-51.

GRAY Elizabeth A., 1983, *Cath Maige Tuired*, Dublin, Irish Texts Society, vol. LII.

GWYNN Edward J., 1914 : « An Irish Penitential », *Ériu*, t. 7, p. 121-195.

GWYNN Edward J., 1913, *The Metrical Dindsheanchas*, vol. 3, Dublin, Todd Lectures Series vol. X.

GWYNN Lucius, 1912, « De shíl Chonairi Móir », *Ériu*, t. 6, p. 130-143.

HERBERT Máire, 2005, « Becoming an exile : Colum Cille in Middle-Irish poetry », dans NAGY et JONES, 2005, p. 131-140.

KELLY Fergus, 1997, *Early Irish Farming*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

KELLY Fergus, 1988, *Guide of Early Irish Law*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

KELLY Fergus, 1976, *Audacht Morainn*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian J., 1986, *Les Druides*, Rennes, Éditions Ouest-France.

MAC AIRT Seán et MAC NIOCAILL Gearóid, 1983, *The Annals of Ulster (to A.D. 1131)*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

MACALISTER Robert A.S., 1942, *Lebor Gabála Érenn. Part V*, Dublin, Irish Texts Society, vol. 44.

MACALISTER Robert A.S., 1939, *Lebor Gabála Érenn. Part IV*, Dublin, Irish Texts Society, vol. 41.

MCCORMICK Finbar, 2007, « The horse in early Ireland », *Anthropozoologica*, t. 42, p. 85-104.

MEYER Kuno, 1912, « Sanas Cormaic », dans BERGIN 1907-1913, vol. IV, p. 1-128.

MEYER Kuno, 1906, *The Triads of Ireland*, Dublin, Royal Irish Academy.

MURRAY Kevin, 2014, « The reworking of Old Irish narrative texts in the Middle Irish period: contexts and motivations », dans BOYLE et HAYDEN, 2014, p. 291-306.

MURRAY Kevin, 2004, *Baile in Scáil*, Dublin, Irish Texts Society, vol. LVIII.

NAGY J.F. et JONES L.E. dir., 2005, *Heroic poets and poetic heroes in Celtic tradition. A Festschrift for Patrick K. Ford*, CSANA, t. 3-4, Dublin, Four Courts Press.

O'BRIEN M.A., 1962, *Corpus genealogiarum Hiberniae*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

Ó CONCHEANAINN Tomás, 1981-1983, « The three forms of *Dinnshenchas Érenn* », *Journal of Celtic Studies*, t. 3-4, p. 88-101, 102-131.

O'GRADY Standish H., 1892, *Silva Gadelica*, Londres, Williams and Norgate.

Ó MAINNÍN Mícheál B., 2017, « Óenach Macha revisited », dans Ó MAINNÍN et TONER, 2017, p. 202-221.

Ó MAINNÍN M.B. et TONER G. dir., 2017, *Ulidia 4 : Proceedings of the Fourth International Conference on the Ulster Cycle of Tales*, Dublin, Four Courts Press.

Ó MURCHADHA Diarmuid, 2002, « Carman, site of *Óenach Carmain* : a proposed location », *Éigse*, t. 33, p. 57-70.

PLUMMER Charles, 1922, *Bethada náem nÉrenn*, Oxford, Clarendon Press.

SCOWCROFT Richard Mark, 1987-1988, « Leabhar Gabhála », *Ériu*, t. 38, p. 81-142, t. 39, p. 1-67.

SMITH Peter J., 1994, « *Aimirgein Glúngel tuir tend* : a Middle-Irish poem on the authors and laws of Ireland », *Peritia*, t. 8, p. 120-150.

STOKES Whitley, 1905, « The Colloquy of the Two Sages », *Revue Celtique*, t. 26, p. 4-64.

STOKES Whitley, 1904, « O'Davoren's glossary », *Archiv für celtische Lexikographie*, t. 2, p. 197-504.

STOKES Whitley, 1900, « Acallamh na senórach », dans WINDISCH et STOKES, 1900, p. 1-438.

STOKES Whitley, 1895, « The Rennes *Dindshenchas* », *Revue Celtique*, t. 16, p. 31-83, 135-167, 269-312.

STOKES Whitley, 1894, « The Rennes *Dindshenchas* », *Revue Celtique*, t. 15, p. 272-336, p. 418-484.

STOKES Whitley, 1893, « The Edinburgh *dinnshenchas* », *Folk-Lore*, t. 4, p. 471-497.

STOKES Whitley, 1891, « The Irish Ordeals, Cormac's Adventure in the Land of Promise, and the Decision as to Cormac's Sword », dans STOKES et WINDISCH, 1891, p. 183-229.

STOKES Whitley, 1860, *Irish glosses : a mediæval tract on Latin declension with examples explained in Irish [to which are added the Lorica of Gildas, with the gloss thereon, and a selection of glosses from the Book of Armagh]*, Dublin, Dublin University Press.

STOKES Whitley et STRACHAN John, 1901, *Thesaurus Palaeohibernicus: A Collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose, and Verse*, vol. 1, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies.

STOKES W. et WINDISCH E. dir., 1891, *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch*, vol. 3, Leipzig, S. Hirzel.

SWIFT Cathy J., 2000, « The local context of *Óenach Tailten* », *Ríocht na Midhe*, t. 11, p. 24-50.

THEUERKAUF Marie-Luise, 2017, « The Death of Boand and *Dindsenchas Érenn* », *Ériu*, t. 67, p. 49-98.

THURNEISEN Rudof, 1921, *Die irische Helden- und Königssage*, Halle-Saale, Max Nemeyer.

WINDISCH E. et STOKES W. dir., 1900, *Irische Texte mit Wörterbuch*, vol. 4.1, Leipzig, S. Hirzel.

Ambiorix et le cheval Bayard

SERGE DE FOESTRAETS¹

Abstract : *The worst defeat inflicted to Julius Caesar during the Gallic Wars occurred in the winter of 54 - 53 when Ambiorix, king of the Eburones in Belgium, annihilated Sabinus and Cotta's cohorts near Tongeren in Limburg. Caesar's revenge was ferocious : the Romans committed a methodical genocide against the Eburones, while Ambiorix himself indefinitely escaped, escorted only by four faithful cavalymen. We illustrate that Ambiorix's restless flight may have inspired a post-war legend that would eventually have been written down in the form of a medieval Chanson de Geste, « the four sons of Aymon ». Bayard, the magic human horse, would in this occurrence personify king Ambiorix himself.*

Au début de l'hiver 54 - 53 avant notre ère, le roi Ambiorix infligeait à César le plus grave revers de toute la guerre des Gaules en anéantissant les cohortes de Sabinus et Cotta qui avaient leurs quartiers d'hiver chez les *Belgae* près de Tongres, peut-être à Kanne-Caster, exactement sur l'actuelle frontière linguistique.

Fort de ce succès, il galopa dès le lendemain jusque chez les Aduatiques puis les Nerviens qui rallièrent l'insurrection, tandis que les Trévires se joignaient de leur côté à la révolte. Si César parvint à rétablir la situation, à la fin de cette campagne, les Romains avaient reculé de 150 kilomètres.

La vengeance du conquérant sera terrible. Après avoir isolé au printemps suivant le pays d'Ambiorix par des raids meurtriers chez ses voisins, en ce compris une seconde expédition outre-Rhin, les légions pénétrèrent en pays éburon et s'y livrèrent à un génocide aussi implacable que systématique, quitte à inviter les peuples voisins à participer à la curée.

La tête d'Ambiorix fut mise à prix. Il se réfugia en forêt d'Ardenne avec quatre fidèles cavaliers qui l'accompagnaient partout, et malgré une traque incessante, il échappa toujours à la capture. Son sort, resté mystérieux, se prêtait à toutes les supputations. Il est ainsi le seul grand résistant gaulois à avoir échappé indéfiniment aux Romains, ce qui plongea Jules César dans une rage telle qu'il l'évoquait encore après Alésia.

En été 1997, invité chez des amis en Gaume, je découvrais la petite fortification celtique et médiévale de Montauban-Buzenol à Étalle, là même où fut découverte en 1958 la fameuse *moissonneuse des Trévires*. Je fus frappé par la légende attachée à ce lieu : il s'agissait de celle des Quatre Fils Aymon et du cheval Bayard.

Fervent lecteur de César, l'intuition me vint très vite à la suite de cette visite que ces quatre fils pourchassés par l'empereur Charlemagne en Ardenne se confondaient peut-être avec les quatre cavaliers poursuivis sans relâche par l'*imperator* Jules César dans la même forêt d'Ardenne.

Le résultat fut un petit ouvrage d'une centaine de pages, *Enquêtes en Gaule*, que j'imprimai à compte d'auteur, et qui fut déposé à la Bibliothèque Royale à Bruxelles en avril 2005. Il faut bien reconnaître aujourd'hui que ce texte est rédigé, certes avec imagination et conviction, mais aussi avec une certaine naïveté.



Fig. 1. Le monument à Ambiorix sur la Grand-Place de Tongres, œuvre de Jules Bertin, 1866.

¹ Société Belge d'Études Celtiques, Vice-président. sdefoestraets@hotmail.com

Je m'aperçus bien plus tard qu'un érudit wallon, Albert Pierret, avait eu la même intuition que moi et en avait publié le texte, *L'origine de la légende des Quatre Fils Aymon*, dans un article d'une quinzaine de pages dans la revue *La Vie Wallonne* en 1934. Ce texte était cependant passé largement inaperçu, mais il recoupait une partie de mon argumentation.

Ayant entrepris en 2013 un Master en Histoire de l'Art et Archéologie à l'Université Libre de Bruxelles, j'ai proposé Bayard et Ambiorix comme sujet de mémoire, soutenu avec enthousiasme par Claude Sterckx et Eugène Warmenbol, avec Jean-Marc Doyen comme co-directeur extrêmement précieux, Alain Dierkens assumant courageusement le côté médiéval.

Claude Sterckx s'est constamment intéressé à la question notamment dans ses aspects symboliques et m'a lancé sur la piste féconde des aspects royaux du cheval Bayard au sens de la symbolique celtique, ce qui ne manquait pas d'apporter un peu d'eau à mon moulin.

Les quelques éléments que je livre ici à la réflexion des lecteurs ne sont qu'un court résumé d'une recherche beaucoup plus large et complète qui fera l'objet d'un ouvrage dont la rédaction est en cours, à paraître fin 2020.

Rendons à César ce qui est à César. Albert Pierret constate, en préambule, que la vision d'un Charlemagne « usant une partie de son existence à pourchasser des vassaux rebelles n'a rien de conforme à la vérité historique ». Il nous présente ensuite un résumé de la légende et ne peut que constater qu'à la suite du meurtre du neveu de Charlemagne, la traque commence par un long épisode ardennais, avant de se transporter en Gascogne, puis en Rhénanie, avant que Charlemagne ne tente de noyer Bayard dans la Meuse. Il s'étonne aussi des moyens disproportionnés mis en œuvre par César pour anéantir l'Éburonie et capturer Ambiorix.

Que le groupe d'Ambiorix avec ses quatre cavaliers² ait mené au cheval Bayard *monté* par les Quatre Fils Aymon ne le trouble guère car, dit-il, « il n'y a rien là que de parfaitement naturel pour qui se rend compte de la façon dont évoluent les légendes ». Nous ajoutons pour notre part : « pour qui se rend compte de la façon dont fonctionne l'imaginaire celtique ».

Il insiste ensuite sur la mémoire locale et l'ancrage ardennais des Quatre Fils et constate qu'Ambiorix, comme Bayard, fuit éternellement dans la forêt d'Ardenne, et, « nul n'ayant jamais su comment s'était terminée son héroïque vie, la légende, dès lors, dut se créer autour de lui et lui prêta forcément aussi l'immortalité ». « Le lecteur est déjà prêt à conclure dans un trait de lumière », dit-il, « que le mystérieux cheval Bayard et les Quatre Fils Aymon, ce sont bien Ambiorix et ses quatre cavaliers ».

En réalité, je constate de mon côté, tout à fait indépendamment, une liste de coïncidences telle qu'elle constitue un faisceau d'indices dont il est difficile de nier qu'ils pointent tous dans la même direction, même si aucun d'eux isolément n'est suffisamment déterminant en soi.

En ce qui me concerne, j'étais également parti sur la ressemblance des motifs où, dans les deux cas, un *imperator* (ce qu'est César techniquement, dans le sens de général en chef), furieux, poursuit inlassablement de sa haine quatre cavaliers dans la forêt d'Ardenne.



Fig. 1. Le monument à Ambiorix sur la Grand-Place de Tongres, œuvre de Jules Bertin, 1866.

² Guerre des Gaules, VI, 44.

Mais tout d'abord, est-il invraisemblable qu'un épisode de la Guerre des Gaules se soit transmis dans la mémoire collective et réapparaisse dans une chanson de geste au moyen-âge, si longtemps après ?

Non, et même si la découverte nous semble importante pour l'histoire de la littérature, ce ne serait pas tout à fait le premier cas d'événements très anciens « réapparaissant » au moyen-âge sans que nous connaissions la façon dont ils sont parvenus au scripteur médiéval, qu'il s'agisse de sources écrites perdues, de sources orales, ou des deux. Ainsi, si par exemple dans *l'Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth (vers 1135-1138), source principale du cycle arthurien, il est question de Jules César et de Cassivellaunos³ (*Cassibellan*, alias *Caswallawn* dans la littérature galloise), rien ne fait soupçonner a priori que les auteurs ne se soient pas inspirés uniquement des sources antiques classiques mâtinées de mythologie celtique insulaire. La question prend cependant une tournure très différente si l'on s'aperçoit que des neveux de Cassivellaunos interviennent également dans l'Histoire, personnages pour lesquels nous n'avons pas de sources littéraires antiques les concernant. Ils sont cependant historiques puisque nous disposons de monnaies à leur nom confirmant leur existence.

Geoffroy de Monmouth fait ainsi intervenir un roi *Tenuantius*, neveu de Cassivellaunos, et qui obtient la couronne de Bretagne lorsque ce dernier se réconcilie avec Jules César. Ce personnage est identifié grâce à la numismatique avec *Tasciovanos*, roi des Trinobantes à l'époque augustéenne : il s'agit du père d'*Epaticcus*, roi des Atrébates (connu uniquement par les monnaies) et de *Cunobellinos* (connu à la fois par les monnaies et la tradition galloise sous le nom de *Cynfelyn*).

Pour mémoire, Frontin⁴ indique que Commios, roi des Atrébates (Arras) échappe à César en cinglant vers la Bretagne à l'issue de la Guerre des Gaules. On ne peut affirmer si c'est lui, avec des réfugiés, qui y établit une implantation atrébate ou s'il rejoint des territoires d'outre-Manche sur lesquels il régnait déjà.

Nous devons dès lors bien là reconnaître une transmission sur une très longue période, sans aucune source intermédiaire connue, rendant l'existence de cas analogues (nous pensons évidemment aux Quatre Fils et Ambiorix) moins problématiques à envisager. Bien sûr, la proximité d'un monde celtique vivant rend la chose plus aisée à imaginer s'agissant de la Bretagne, mais enfin il n'y a pas de raison pour que ce qui est attesté en Bretagne semble absurde s'agissant du continent, surtout, comme nous le verrons, dans une version plus dégradée encore, puisque les personnages n'y sont plus identifiés clairement.

Mais quelle est donc l'origine prêtée au cheval Bayard ? Ferdinand Castets, l'auteur de l'édition du *Renaut de Montauban* qui fait encore aujourd'hui autorité, pense déjà que Charlemagne, pour des raisons historiques, ne peut pas être à l'origine de l'*imperator* dépeint dans l'épopée que nous étudions. Il place l'épisode en contexte mérovingien. Sa proposition a au moins le mérite d'enfoncer un coin : si l'on reste dans un contexte franc, l'origine de la Chanson est au moins en partie envisagée comme antérieure aux Carolingiens.

Pour Joël Griswart, dans une approche structuraliste, il illustre de son côté que loin de l'invention *ex nihilo* d'un auteur du XIII^{ème} siècle, Bayard et les Quatre Frères s'inscrivent dans un *topos* indo-européen / celtique.

Henri Dontenville, dans *Mythologie française* (1973b : 173 sq) et *Histoire et Géographie mythiques de la France* (1973a : 173-164), s'attache à démontrer par la toponymie, les traditions et le folklore des régions françaises, l'omniprésence d'un personnage mythique ayant inspiré le Gargantua rabelaisien, *Gargan*, dieu conjecturé qui serait le fils du dieu gaulois *Belenos*. Bayard ne serait autre que la « *grant jument* » de Rabelais, elle-même d'origine celte. Il fait le rapprochement avec saint Martin, dont le cheval laisse, comme Bayard, des empreintes dans la pierre et, dans la tradition populaire, fait des bonds gigantesques. Enfin, il pense que *Belen*, *Belar* auraient évolué en *Baillar*, ce qui nous semble bien spéculatif. La démarche de Dontenville est cependant séduisante et plonge Bayard, par la recherche minutieuse des reliquats de tradition celte en France et en Belgique, dans la plus profonde antiquité. Nous sommes évidemment d'accord sur ce point même si nous ne sommes pas sûr de pouvoir le suivre s'agissant du lien entre Bayard et Belenos, ni avec un *Gargan* bien campé, mais très hypothétique.

³ Pour mémoire, principal chef breton à s'opposer à César lors de la seconde expédition de Bretagne en -54.

⁴ Stratagèmes, II, 13.

En résumé, nous avons ainsi un récit dont le fondement même est celtique, et qui relate une campagne militaire où il est question de cavaliers fugitifs, et se déroulant principalement dans nos régions. C'est tout de même déjà beaucoup, surtout si, d'un point de vue gaulois, Ambiorix en « résistant parfait » (échappant toujours à l'occupant), semble prendre beaucoup plus d'importance dans la mémoire que celle que César veut bien lui accorder.

Qu'en est-il à présent de la transformation d'un héros humain (Ambiorix) en cheval de légende (Bayard) ?

Les créatures homme-chevaux sont représentées tant dans la mythologie grecque (on pense aux centaures) que dans le monde celtique, avec par exemple la figure du cheval androcéphale omniprésente dans la numismatique armoricaine (chez les Osismes, Vénètes, Redons, Coriosolites, Baiocasses, Aulerques Cénomans, Namnètes, Santons, Pictons...) mais également chez les Bellovaques et les Trévires. Plus généralement, si le cheval est abondamment représenté sur les monnaies antiques en général, il l'est particulièrement dans la monnaie gauloise, avec tant un rappel des prototypes grecs et romains à l'aurige qu'une symbolique devenue propre (il en est de même de la rouelle solaire, vestige du char des prototypes et symbole celtique par excellence).

Paul-Marie Duval se penche abondamment sur les possibles mythes celtiques illustrés par la monnaie et notamment les chevaux androcéphales, sans nul doute une figure à la fois divine, royale et guerrière. Si cette figure précède clairement Ambiorix dans le temps, son iconographie monétaire nous montre à quel point la métamorphose de celui-ci en figure chevaline apparaît comme une chose tout à fait normale dans l'imaginaire celte. Et ceci d'autant plus qu'Ambiorix, frappé de *damnatio memoriae*, est indicible. Quoi de plus logique qu'il se soit dès lors, lui le roi-cavalier par excellence, métamorphosé en cheval magique ?

La colère de Charlemagne, comme celle de César, part d'un meurtre originel. Mais si Renaud tue le neveu de Charlemagne, quel peut être le rapport avec le massacre des cohortes de Sabinus et Cotta ? Jules César, narrant le désastre par le menu, charge systématiquement Sabinus et disculpe autant que faire se peut Cotta, apparemment le plus jeune ou le moins gradé des deux (il commande les cohortes de renforcement, alors que Sabinus commande la légion). *Lucius Aurunculeus Cotta* était un membre de la gens plébéienne (mais ancienne) des *Aurunculei*. Or, sans rapport de parenté, la mère de César s'appelait *Aurelia Cotta*, de la gens (plébéienne également, mais plus illustre) des *Aurelii*. Il nous semble dès lors, connaissant le goût des Gaulois pour l'exagération, la rumeur, sinon les *fake news*, qu'un événement aussi considérable qu'une telle défaite romaine ait pu se voir agrémente dans leur esprit d'un lien de parenté imaginaire entre César et Cotta.

En ce qui concerne la mythification de l'histoire d'Ambiorix, César nous dit d'ailleurs lui-même que l'affaire relève effectivement rapidement du mythe puisqu'il est sans cesse confronté à des on-dit par lesquels, dans une fiévreuse volonté de bien faire, les Gaulois lui signalent complaisamment les faits d'armes (les méfaits, de son point de vue) ou la présence du proscrit à peu près partout à la fois (« il n'est pas encore tout à fait hors de vue ! »), bref, tous les ingrédients qui conviennent pour créer et alimenter durablement une véritable légende.

Il faudrait, évidemment, trouver, dans la chanson des Quatre Fils Aymon, quelque trait anachronique qui puissent l'extraire du contexte médiéval et l'enraciner dans le contexte d'une guerre opposant Gaulois et Romains. Un tel élément est bien présent : il s'agit de *la prise de l'aigle* par les Fils Aymon.

Lors du siège de Montauban par Charlemagne, celui-ci fait arborer son *aigle d'or* sur sa tente. Lors d'une sortie, Richard (dans certains manuscrits, il s'agit de Renaud) s'en empare avec l'aide de son cousin le magicien Maugis. La couronne et l'épée ont également été prises. Charlemagne envoie ses barons pour négocier la restitution des trophées contre une forte rançon en offrant une trêve, mais si les frères veulent bien discuter de la couronne et de l'épée, ils restent intraitables en ce qui concerne l'aigle, qui est arboré au sommet du rempart pour être vu de tous, ce qui rend bien entendu Charlemagne encore plus fou de rage, au grand dam de ses barons. Un tel élément appartient indiscutablement au monde romain et non au moyen-âge. Il est cité avec insistance dans la chanson, en précisant *aigle d'or* et *aigle à cercles d'or*.

Chaque légion possède son aigle à elle, et sa perte est considérée comme la pire des disgrâces, engageant l'honneur

tant de la légion que de Rome elle-même. Quand des aigles romaines sont prises, tout est fait pour les récupérer même après des années, par la force ou par la négociation. Ainsi, lors de la bataille de Carrhae en -54 (l'année même d'Atuatuca, qui ne porta décidément pas chance à Rome), les Parthes s'emparent de pas moins que des sept aigles des légions de Crassus : Auguste en obtint restitution en -20, 34 ans plus tard, c'est dire l'importance qui leur est accordée. En 9 de notre ère, les trois légions de Varus sont anéanties à la bataille de Teutoburger Wald : une aigle est brisée et cachée, mais les deux autres tombent aux mains des Germains. Germanicus parvient à se les faire restituer en 15 (un an après la mort d'Auguste, hanté par le désastre).



Fig. 3. Monument de Tongres : Ambiorix foule aux pieds les symboles de Rome.

Si la Chanson nous livre de nombreux traits comparables aux livres V et VI de César concernant les guerres d'Ambiorix, cet épisode est le seul qui nous plonge indiscutablement et directement dans un *contexte militaire romain*, tant en ce qui concerne l'objet même que la valeur qui lui est accordée. Si nous nous situons en effet dans un tel environnement, et connaissant le contexte géographique de la Chanson, on admettra qu'il ne semble pas trop hardi de penser à un épisode de la guerre des Gaules.

Y a-t-il, en plus, une mention de l'aigle et de l'importance qui lui est accordée dans l'épisode d'Atuatuca ? Justement oui, et c'est d'ailleurs seulement la seconde et dernière fois que César fait allusion aux aigles dans le *De Bello*. Une petite partie des troupes accablées par les Éburons parvient à faire retraite et à rejoindre le camp, et le porte-enseigne (César nous apprend même qu'il s'appelle *Lucius Petrosidius*), pressé par les Gaulois au pied du rempart, parvient à jeter l'aigle à l'intérieur du camp avant d'être tué ; les autres survivants près du camp résistent jusqu'à la nuit avant de se donner la mort (ce n'est sans doute donc pas parmi eux qu'il faut chercher la poignée d'hommes qui parviendra à rejoindre Labienus). Si César nous livre cet épisode héroïque et illustre ainsi, s'il était besoin, l'énorme importance accordée à l'aigle, il se garde bien de nous dire qu'il a certainement bel et bien été pris : il n'aurait pas manqué de nous signaler explicitement le caractère miraculeux de l'inverse. On imagine sans peine la valeur accordée à un tel trophée dans le chef des Gaulois et d'Ambiorix, car ils avaient évidemment eux-mêmes compris toute la force symbolique d'un tel trophée.



Fig. 4. Les Quatre Fils Aymon sur le cheval Bayard, 1786, Grote Gracht, Maastricht.

Un autre trait étrange de la chanson n'a pas manqué de frapper les auteurs : Charlemagne, indubitablement, est un souverain « de chez nous ». La noble lignée austrasienne des Pépinides / Arnulfiens centrée sur Liège, Aix-la-Chapelle et Cologne avec Pépin de Landen, Pépin de Herstal... n'a rien, pour nos régions, d'une dynastie étrangère sans que l'on veuille, bien entendu, se demander si Charlemagne était français ou allemand.

Dès lors, et alors que nos régions connaissent une prospérité et une stabilité remarquables après plus de quatre siècles de récession, la première chose qui frappe avec la légende des Quatre Fils Aymon est l'apparente incongruité d'une révolte de vassaux locaux en Ardenne contre un souverain perçu comme lointain et brutal. Ce serait en apparence aussi absurde qu'une légende noire de Napoléon à Ajaccio⁵.

Certes, des révoltes armées se sont bien produites à quelques reprises pendant le règne de Charlemagne : l'Aquitaine se soulève en 769 tout au début du règne, Hrodgau de Frioul entre en rébellion en 775 dans le cadre de la résistance lombarde à la conquête, la Bretagne se révolte en 776, Hardrad de Thuringe fomenta une conspiration en 785 (liée à la résistance saxonne). Tassilon de Bavière, enfin, cherche à rétablir son indépendance en s'alliant avec les Avars en 788. Il s'agit chaque fois d'épisodes relativement brefs et concernant toujours des zones périphériques ou de conquête récente. Seule la révolte de Pépin le Bossu, fils naturel écarté de la succession, concerna le cœur même de l'empire, mais là encore on parle d'un épisode bref proche d'un complot de palais et non d'une longue campagne militaire.

Il n'y a donc dans les faits, et de très loin s'en faut, aucun épisode comparable à la révolte des Quatre Frères, enfants du pays engagés dans une lutte longue et sans merci contre celui qui n'est finalement, lui aussi, qu'un enfant du pays. En ce sens, l'incongruité frappe bien à bon droit : elle ne se résout que si les épisodes de la Chanson ne sont pas inspirés par Charlemagne, mais par un autre personnage qui a pu, lui, laisser dans nos régions le souvenir durable d'un occupant brutal et tyrannique. On l'aura compris, ce personnage, c'est César.

Pour résumer, la guerre des Gaules, et certainement l'épisode éburon, constituent un de ces contextes de traumatisme majeur dans lequel naissent très souvent les légendes. Nous dirions même qu'il serait étonnant qu'un tel bouleversement ait laissé la création légendaire muette, ou presque. Railler un envahisseur, par ailleurs puissant et vainqueur, a toujours été un acte de *catharsis* nécessaire à la refondation sociétale et historique.

La Gaule, vaincue, exsangue et profondément atteinte dans ses caractères identitaires, avait impérativement besoin d'une *contre-histoire* plus ou moins clandestine et déguisée pour redémarrer sur de nouvelles bases. Vercingétorix, en ce sens, monté en épingle par César parce qu'il correspond parfaitement à sa légende, était exclu, tandis que Lucterios était capturé après Uxellodunum et que Commios, résistant certes emblématique mais dont on connaît le sort en Bretagne, était un candidat infiniment moins attractif que le héros qui, non seulement avait sévèrement battu les Romains, mais surtout avait indéfiniment échappé aux recherches dans la forêt ardennaise, constituant une source d'inspiration parfaite à la légende : le mystère.

Bibliographie

CASTETS Ferdinand, 1909, *La Chanson des quatre fils Aymon d'après le manuscrit La Vallière*, coll. « Publications de la Société pour l'étude des langues romanes », XXIII, Montpellier, Coulet et fils.

DONTENVILLE Henri, 1973a, *Histoire et géographie mythiques de la France*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose.

DONTENVILLE Henri, 1973b, *Mythologie Française*, Paris, Payot.

DUVAL Paul-Marie, 1987, *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, Hermann.

GRISWARD Joël H., 1981, *Archéologie de l'épopée médiévale*, Paris, Payot.

PIERRET Albert, 1934, « L'origine de la légende des Quatre Fils Aymon », *La Vie Wallonne*, 15, 6, p. 165-178.

⁵ J'emprunte ce trait à Olivier de Trazegnies qui me fit cette réflexion après lecture de mon « péché de jeunesse », *Enquêtes en Gaule*.

