

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

STERCKX Claude, *Eléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

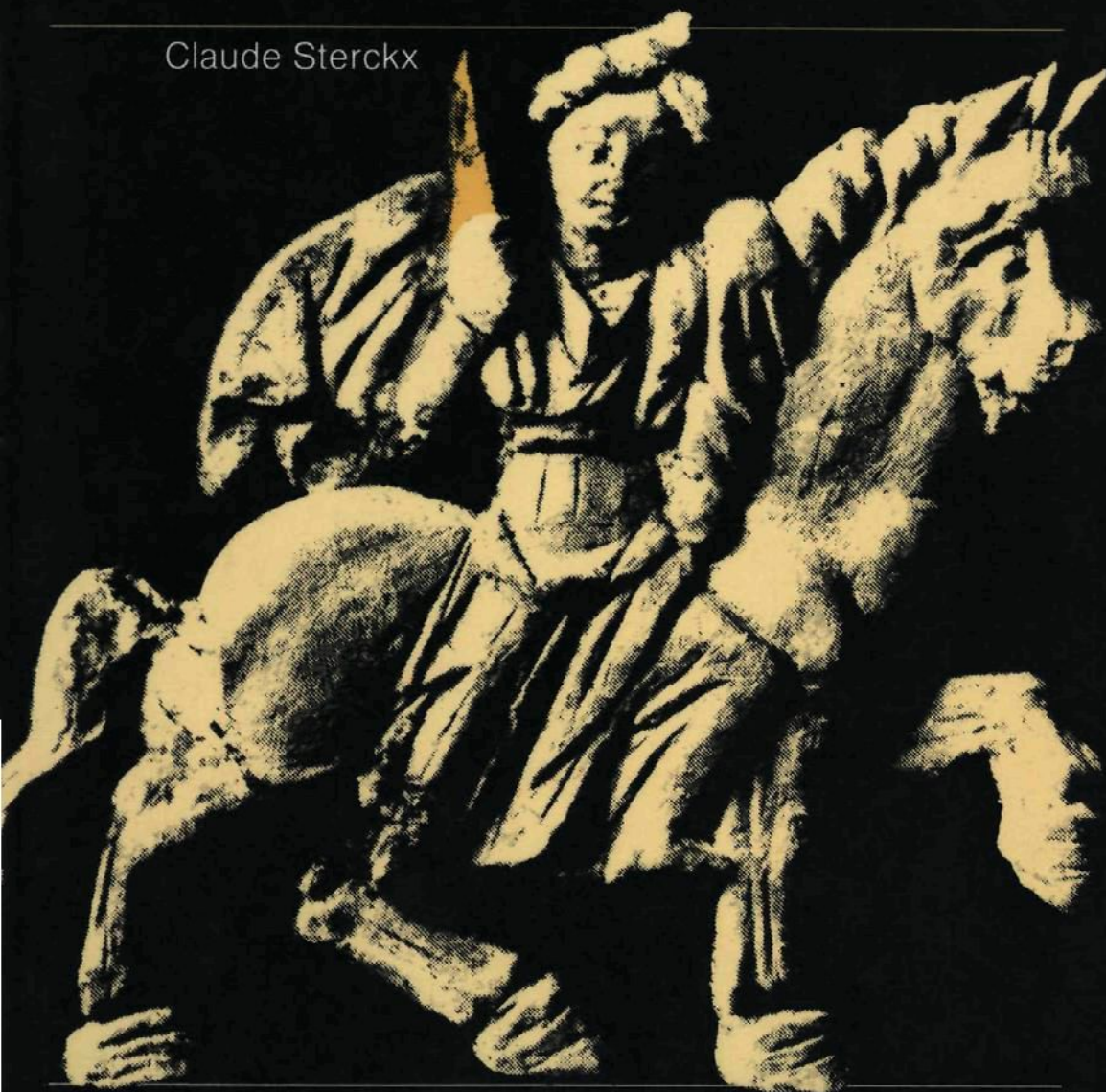
Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

ELEMENTS DE COSMOGONIE CELTIQUE

Claude Sterckx



Faculté de Philosophie et Lettres

**ELEMENTS
DE COSMOGONIE
CELTIQUE**

Editions de l'Université de Bruxelles

ELEMENTS DE COSMOGONIE CELTIQUE

Claude Sterckx

Conformément aux statuts
des Editions de l'Université de Bruxelles,
le manuscrit de la présente étude
a été soumis à un comité de lecture
qui en a recommandé la publication.

I.S.B.N 2-8004-0900-2
D/1986/0171/2

© 1986 by Editions de l'Université de Bruxelles,
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)

Imprimé en Belgique

NOTE LIMINAIRE

Le présent opuscule constitue la mise au net d'une série d'exposés faits, entre le 9 février 1983 et le 7 mars 1984, dans le cadre du cours de langues et de civilisation celtiques de l'Institut des Hautes Etudes de Belgique.

Je tiens à remercier le Conseil d'Administration de cet Institut de les avoir accueillis, et les auditeurs de ce cours de les avoir si souvent stimulés par leur intérêt pertinent.

Je tiens particulièrement à exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui, par leurs encouragements et par leur amitié, ont contribué à la naissance de ce petit livre : Monsieur Christian Peeters, Président de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Libre de Bruxelles, Monsieur Léon Fleuriot, de l'École Pratique des Hautes Etudes à Paris, Monsieur Jacques H. Michel, de l'Université Libre de Bruxelles, Monsieur Herman Braet, de l'Universitaire Instelling Antwerpen, Monsieur André Gahide qui a mis tout son talent dans l'illustration graphique, Madame Laure Duvigneaud, Marc et Suzy De Bruyne, et tant d'autres que je voudrais avoir la place de citer ici.

Éléments de cosmogonie celtique¹:

I. LE DOSSIER D'EPONA

Quelques auteurs latins — certains des plus classiques — ont cité incidemment une déesse Epona vénérée dans les stalles et dans les écuries.

Au début du deuxième siècle de l'Empire, c'est d'abord Juvénal qui satirise un consul désigné et l'accuse d'avilir son nom et son rang en se commettant avec la populace et en jurant par Epona, comme un palefrenier (*Sat.* VIII, 155-157).

Par Epona et par les fresques peintes dans son écurie, précise-t-il. C'est le même endroit qu'Apulée assigne à la déesse quelques années plus tard en contant les mésaventures de son héros changé en âne. L'infortuné voit, dans son écurie, à mi-hauteur du pilier central soutenant la charpente, une image d'Epona dans un édicule tout orné de roses (*Metamorph.* III, 27, 2).

Encore un peu plus tard, l'apologète Tertullien rétorque, aux païens qui accusent les chrétiens d'adorer une tête d'âne, qu'eux-mêmes ne se privent pas de sanctifier l'âne tout entier et les autres bêtes de l'écurie quand ils rendent un culte à Epona (*Apolog.* XVI ; *Ad nation.* I, 11). Et cet argument est repris peu de temps après par son coreligionnaire Minucius Félix (*Octau.* XXVIII, 7).

Vers 400, le poète Prudence nomme encore Epona, en disant que personne n'aurait l'idée de lui donner l'empire des astres (*Apotheos.* 197-199), et au début du sixième siècle l'évêque Fulgence connaît encore son nom comme celui d'une déesse de rang fort humble (*Expos. serm. antiq.* XXI).

Toujours au sixième siècle, le nom d'Epona apparaît encore dans une obscure formule, sans doute magique : *irrifā epona nupsit illegy* (Zwicker 1934-1936 : 182). On n'en tire guère qu'une vague allusion à un mariage. Par contre des scholies au texte de Juvénal, qui doivent dater approximativement de la même époque, sont plus directement utiles : elles précisent qu'Epona était la déesse des juments et des garçons d'écurie, tandis

¹ Abréviations utilisées : *AE* = Gagé - Leglay - Pflaum - Willeumier 1964- ; *CIL* = Mommsen *et al.* 1863- ; *Esp.* = Espérandieu - Lantier - Duval 1907- ; *M.T.* = Magnen - Thévenot 1953-1956 ; *RIB* = Collingwood - Wright 1965- .

qu'une autre, beaucoup plus tardive puisqu'elle date du onzième ou du douzième siècle, avance qu'elle aurait eu un temple à Rome (id. 69).

Reste un texte important, bien antique lui, mais de date et d'attribution incertaines. Dans la *Sunagōgē Historiōn Parallēlōn Hellenikōn kai Rōmaiōn* faussement rapportée à Plutarque, mention est faite d'un certain Agésilas qui aurait écrit des *Italika*. L'existence de cet auteur comme celle de l'œuvre sont peut-être fictives (Duval 1971 : 778), mais le passage qui est présenté comme extrait du troisième livre n'en est pas moins intéressant. Il raconte qu'un certain Fulvius Stellus, par misogynie, s'accoupla avec une jument et en eut une fille, Epona, qui devint la déesse des chevaux (*Rom.* 29, 312E).

En dehors de ce possible débris de mythologie, sur lequel il faudra revenir plus loin, les indices littéraires se réduisent donc à l'attestation du théonyme, à l'association de la déesse avec les équidés — peut-être plus particulièrement les juments — et à la localisation de son culte dans les écuries. Toutes choses que confirme d'ailleurs l'archéologie. Celle-ci a retrouvé à Rome même onze dédicaces dans la caserne des *equites singulares*, gardes du corps impériaux (*CIL* VI 31140-31146, 31148-31149, 31174-31175), et dans les écuries du cirque de Maxence est apparue jadis une fresque représentant Epona assise entre des poulains qu'elle nourrissait d'épis étalés sur son giron (*infra* N° 280). Rome a encore livré deux statues en marbre de la déesse, Ostie un bas-relief en terre-cuite et une écurie de Pompéi une autre fresque représentant sans doute Epona cavalière (*infra* N° 253, 266, 278-279).

Son insertion dans les cultes de l'Italie est enfin confirmée par la mention de sa fête, le 18 décembre, sur un calendrier du troisième quart du premier siècle avant notre ère trouvé à Guidizzolo, près de Mantoue (Bernabei 1892 : 9-11 ; Pascal 1964 : 131).

Et pourtant Epona n'est pas une divinité italienne : adoptée en Italie certes, comme tous ces documents le prouvent, mais étrangère d'origine et de personnalité. Plus de trois cents autres vestiges de son culte subsistent en effet et tous, ou presque, dans le monde celtique : de Bulgarie aux îles Britanniques et de Cisalpine — Guidizzolo était jadis une terre celtique — aux confins germaniques. En dehors de ceux dont le nom classiquement romain empêche de reconnaître l'origine, tous ses fidèles dont le nom est ethniquement identifiable sont des Celtes (Keune 1907 : 234). De sorte qu'on ne peut pas douter de sa nationalité : elle est celte et son nom est gaulois, formé d'**epo-* « cheval » et du suffixe théonymique *-ona*, tous deux largement attestés (Krahe 1952 : 64 ; Meid 1957 : 113 ; Evans 1967 : 197).

Ces vestiges comprennent des dédicaces aniconiques, d'autres accompagnées d'images de la déesse, des reliefs et des statues anépigraphes,

mais que leur similitude avec les précédents permet de lui rapporter, enfin divers témoignages dans l'anthroponymie et dans la toponymie. Il convient de les rappeler avant de chercher s'il peut s'en tirer quelque parti.

D'abord les documents épigraphiques. Le nom d'Epona apparaît ainsi :

1. à Alba Iulia, en Roumanie : dédicace « à la Sainte Reine Epona » (*CIL* III 7750 ; Anwyl 1907 : 41 N° 12 ; *M.T.* I 43 N° 31) ;
2. à Alchester, dans le Warwickshire² : graffiti sur une cruche (Wright 1966 : 224 N° 55 ; Bémont 1981 : 73) ;
3. à Alise-Sainte-Reine, en Côte-d'Or : dédicace « à la déesse Epona » sur une plaque de bronze représentant le conducteur d'une sorte de wiski attelé d'une jument (Espérandieu 1931b : 402-403 ; Thévenot 1949 : 386 N° 3 ; *M.T.* I 40 N° 4, 45 N° 48 ; Wuilleumier 1966 : N° 327 ; *Esp.* 7685) ;
- 4.5. à Alŝo-Ilosva, en Roumanie : une dédicace « à la Sainte Epona » (*M.T.* I 43 N° 29bis) et une autre à Epona par un corps de cavaliers tongres (*CIL* III 788 ; Anwyl 1907 : 41 N° 3 ; *M.T.* I 43 N° 29) ;
6. à Andernach, en Rhénanie-Palatinat : dédicace (*Cil* XIII 7680 ; Anwyl 1907 : 41 N° 23 ; *M.T.* I 41 N° 11 ; Whatmough 1970 : 1102) ;
7. à Aptaat, en Bulgarie : dédicace grecque « à la déesse propice » sur un bas-relief représentant Epona trônant entre deux chevaux qu'elle nourrit (*M.T.* I 43 N° 33, 58-59 N° 219 ; Nagy 1965 : 10 N° 5) ;
8. à Auchendavy, dans le comté de Dumbarton : dédicace « à Mars, à Minerve, aux *Campestres*, à Hercule, à Epona et à la Victoire » (*M.T.* I 42 N° 21 ; *RIB* 2177) ;
9. à Bâle : dédicace « à la déesse Epona » (*CIL* XIII 11539 ; *M.T.* I 40 N° 8 ; Whatmough 1970 : 1102) ;
10. à Carvoran, dans le Northumberland : dédicace « à la déesse Epona » (*M.T.* I 42 N° 20 ; *RIB* 1777) ;
- 11-12. à Celje, en Slovénie : une dédicace à Epona (*CIL* III 5176 ; *M.T.* I 42 N° 26) et une autre « à Jupiter, Epona et Celeia » (*CIL* III 5192 ; *M.T.* I 42 N° 26bis) ;
13. à Comillas, en Castille : dédicace « à Epana » (Benoit 1951 : 112 ; Garcia y Bellido 1963 : 203-204 ; Albertos-Firmat 1972 : 57) ;
14. à Docléa, dans le Monténégro : dédicace « à Jupiter Optime et Maxime, à la Reine Epona et au Génie local » (*CIL* III 12679 ; Reinach 1902 : 236-237 ; *M.T.* I 42-43 N° 28) ;

² Pour les sites britanniques, la localisation est faite dans les comtés d'avant la réforme de 1975, sauf pour les découvertes postérieures à cette date.

- 15-16. à Entrains, dans la Nièvre : inscription commémorant l'érection d'un temple à la déesse Epona (*CIL* XIII 2902 ; Thévenot 1949 : 386 N° 2 ; *M.T.* I 39-40 N° 3 ; Whatmough 1970 : 629) et dédicace « à la déesse Epona » (*CIL* XIII 2903 ; Thévenot 1949 : 386 N° 1 ; *M.T.* I 39 N° 2 ; Whatmough 1970 : 629) ;
17. à Gourzon, dans la Marne : sans doute une dédicace perdue (*CIL* XIII 4649) ;
18. à Guidizzolo : le calendrier déjà cité ;
- 19-20. à Heinzerath, en Rhénanie-Palatinat : deux dédicaces « à la déesse Epona » (*CIL* XIII 7555ab ; Anwyl 1907 : 41 N° 24 ; *M.T.* I 41 N° 12-13 ; Whatmough 1970 : 1102) ;
21. à Kapersburg, en Hesse : dédicace à Epona par un courrier à cheval, pour lui-même et pour ses collègues, sur un bas-relief représentant la déesse entre deux juments devant chacune desquelles est représenté un autel allumé (*CIL* XIII 7438 ; Reinach 1903 : 348 N° 2 ; Espérandieu 1931a : N° 53 ; Schleiermacher 1933 : 129 ; *M.T.* I 41 N° 15, 58 N° 209 ; Nagy 1965 : 33 N° 25 ; Whatmough 1970 : 1247) ;
22. à Kempten, en Bavière : dédicace à Epona (Vendryes 1938 : 198) ;
- 23-26. à Klagenfurth, en Carinthie : trois dédicaces à Epona (*CIL* III 4776, 4777ab ; *M.T.* I 42 N° 23) et une quatrième « à Hercule et à Epona » (*CIL* III 4784 ; *M.T.* I 42 N° 24) ;
27. à Königshofen, dans le Bas-Rhin : dédicace à Epona sur un autel dont les faces latérales sont ornées respectivement d'un bouc et d'un porc (*CIL* XIII 11601 ; *M.T.* I 40 N° 9) ;
28. à Lara-de-los-Infantes, en Castille : dédicace à Epona (Fernandez-Fuster 1957 ; Albertos-Firmat 1972 : 50) ;
29. à Loncejares, en Castille : dédicace à Epona (Blazquez 1975 : 95) ;
30. à Luxembourg : sans doute une dédicace à Epona sur le fronton d'une stèle-maison dont l'intérieur est orné d'un bas-relief représentant Epona amazone (Krüger 1930 : 6-7 ; Ölmann 1938 : 190-191 ; *M.T.* I 60 N° 232 ; Ternes 1965 : N° 147, 1969 : 452) ;
31. à Mayence, en Rhénanie-Palatinat : dédicace d'un autel à Epona (*CIL* XIII 11801 ; *M.T.* I 40-41 N° 10 ; Whatmough 1970 : 1102) ;
32. à Naix-aux-Forges, dans la Meuse : dédicace « à Epona et au Génie des Leucques » sur un autel orné d'un bas-relief représentant Epona debout entre deux poulains, une corbeille dans les mains (*CIL* XIII 4630 ; Reinach 1895 : 310-311 N° 63 ; Schleiermacher 1933 : 129 ; *M.T.* I 40 N° 6, 57 N° 207 ; Nagy 1965 : 34 N° 28 ; Whatmough 1970 : 797 ; *Esp.* 4650) ;

33. à Pförling, en Bavière : dédicace « à Epona et aux Campestris » par un corps d'*equites singulares* (CIL III 5910, 11909 ; Anwyl 1907 : 41 N° 10 ; M.T. I 42 N° 22 ; Whatmough 1970 : 1247) ;
34. à Reichling, en Bavière : pour autant que l'inscription *deponfavm* qui est gravée sur la lame d'un couteau contienne une abréviation du nom d'Epona, ce qui est au moins douteux (Wagner 1932) ;
- 35-47. à Rome : commémoration de la remise en état d'un édicule dédié à Hercule, Epona et Silvain (CIL VI 293 ; M.T. I 41 N° 17) et les onze dédicaces déjà citées, faites par des *equites singulares* au moment de leur congé honorable. Toutes suivent approximativement la même formule et s'adressent, avec l'une ou l'autre omission, à Jupiter Optime et Maxime, à Junon, à Minerve, à Mars, à la Victoire, à Hercule, à la Fortune, à Mercure, à la Félicité, au Salut, au Destin, aux *Campestris*, à Silvain, à Apollon, à Diane, à Epona, aux Mères Sulèves, au Génie de leur régiment et aux autres dieux immortels (CIL VI 31141-31146, 31148-31149, 31174-31175 ; M.T. 41 N° 18 ; Whatmough 1970 : 1247) ;
48. au mont Rudnik, en Serbie : dédicace à Epona sur le fond d'une patère en argent (CIL III 6332a ; Vassits 1903 : 20 ; Maric 1933 : 27-28 ; M.T. I 43 N° 30) ;
- 49-52. à Saint-Remy-de-Provence, dans les Bouches-du-Rhône : deux autels dédiés à Epona, l'un en caractères grecs (Whatmough 1970 : 83-84), l'autre en caractères latins (Rolland 1944 : 173 N° 10 ; M.T. I 39 N° 1) ; un pilier votif « à Ipbona et à tous les dieux », pour autant que la restitution *Ippo(nae)* soit correcte, ce qui n'est pas certain (Rolland 1944 : 174 N° 14, 1 ; Whatmough 1970 : 235) ; une série de graffitis en caractères grecs sur des tessons de céramique campanienne découverts dans les couches pré-romaines, mais il n'est pas sûr que ces graffitis *Epo* soient l'abréviation du nom de la déesse (Euzennat 1969 : 436 ; Bémont 1981 : 73 N° 41 ; Lejeune 1981) ;
53. à Salone, en Croatie : dédicace à Jupiter et peut-être à Epona, mais la restitution du nom de la déesse est mal assurée (CIL III 8671 ; M.T. I 60 N° 234) ;
54. à Sigüenza, en Nouvelle-Castille : dédicace à Epona sur un autel dont l'une des faces latérales est ornée d'un candélabre (CIL II 5788 ; M.T. I 41 N° 19) ;
55. à Soleure : dédicace à Epona (CIL XIII 5170 ; Anwyl 1907 : 41 N° 21 ; M.T. I 40 N° 7 ; Whatmough 1970 : 1247) ;
56. à Til-Châtel, en Côte-d'Or : dédicace « à Epona, aux déesses mères

- et au Génie local » (*CIL* XIII 5622 ; Drioux 1934 : 78, 107-108 ; *M.T.* I 40 N° 5 ; Whatmough 1970 : 1102) ;
57. à Trèves, en Rhénanie-Palatinat : dédicace « en l'honneur de la maison impériale et de la déesse Epona » (Keune 1931 : 152) ;
 58. à Vacz, en Hongrie : dédicace « à l'auguste Epona » (*CIL* III 3420 ; Anwyl 1907 : 41 N° 4 ; *M.T.* I 42 N° 27) ;
 59. à Várhely, en Roumanie : dédicace par un maître d'exercices des *equites singulares* « aux Eponas et aux *Campestres* » (*CIL* III 7904 ; *M.T.* I 43 N° 32) ;
 60. à Wiedenau, en Styrie : dédicace à Epona par un certain Volusius Equester, dont on peut se demander si le nom n'est qu'une coïncidence ou s'il a un lien avec sa dévotion pour la déesse (*CIL* III 5312 ; *M.T.* I 42 N° 25 ; Whatmough 1970 : 1247) ;
 61. à Zugmantel, en Hesse : dédicace à Epona (*CIL* XIII 7610a ; *M.T.* I 41 N° 14 ; Whatmough 1970 : 1247).

Tout à fait à part peut encore se mentionner l'inscription portugaise du Cabeço das Fraguas (Tovar 1964-1967 ; Guyonvarc'h 1967 ; Faust 1975 : 199-200 ; Corominas 1976). A en croire les interprétations proposées, elle énumérerait des offrandes à diverses divinités dont l'une, *Iceona Loiminna*, pourrait, selon certains (Maggi 1983), être la forme lusitanienne d'Epona. Il est difficile de trancher, car la langue lusitanienne reste très mal connue, et ses rapports mêmes avec la famille celtique sont mal assurés (Bachellety 1972-1973 : 39-40).

En dehors d'une confirmation de l'extension du culte d'Epona, si cette hypothèse s'avérait exacte, elle fournirait une précieuse épiclese en *Loiminna*, dont le caractère théonymique est garanti par une autre dédicace à Arroyo-de-Caceres (Gomez-Moreno 1950 : 204. Cf. Albertos 1983 : 481). Hélas son sens reste totalement obscur jusqu'à présent...

A part ce cas douteux, le nom de la déesse est, à travers les inscriptions, constant et canonique. Les formes aberrantes se réduisent à un *Ipp(ona)* des plus incertains (N° 49) et à un *Epana* (N° 13) qui peut être soit une variante celtibère, soit plus vraisemblablement une faute de lapicide, car aucun autre exemple n'est connu en Ibérie d'une altération en * -anos, -ana du suffixe théonymique -onos, -ona lui-même bien attesté comme tel : Anderonos, Arconos, Ariconas,... (Albertos 1983), Epona même deux fois (N° 28-29). Le pluriel « aux Eponas » de l'inscription de Várhely (N° 59) est peut-être lui aussi une erreur, cette fois par contamination des déesses *Campestres* qui l'accompagnent. Plus vraisemblablement, il s'agirait là d'un cas de triplification intensive et fonctionnelle, fréquente chez les déesses celtiques : en témoignent *Matrona* et les trois *Matronae* en Gaule, *Sulis* et les *Suleviae* en Bretagne, les trois *Macha*

(Dumézil 1968-1973 : I 602-613) ou la triple Brighid en Irlande (Sterckx 1974-1975). Des arguments supplémentaires en faveur d'une occasionnelle triplication de la déesse pourraient, selon certains (Lambrechts 1950 : 108-112), être tirés des reliefs d'Hagondange et d'Uckange (*infra* N° 170, 323) sur lequel apparaîtraient trois Epona, et du groupe de Nanzweiler (*infra* N° 242) représentant trois déesses-mères assises dans un fauteuil au dos duquel est sculpté un équidé.

Parmi les épiclèses accolées au nom d'Epona, certaines sont trop naturelles pour éclairer beaucoup sa personnalité : comme toutes les déesses, elle est naturellement Sainte et Divine. Son titre de Reine mérite par contre plus d'attention. Pour son sens même d'abord, par le fait aussi qu'il confirme l'identification à Epona de ses survivances au-delà du Moyen Age chrétien : sainte Reine en France, Rhiannon au Pays-de-Galles. Nous y reviendrons plus loin.

En dehors de ces trois, la seule épiclèse envisageable à première vue est Mandica, pour autant que ce théonyme invoqué par une dédicace de Ponferrada, dans le Léon (*CIL* II 5669), puisse bien se traduire par « l'Equine » comme celui même d'Epona (Blazquez 1975 : 124). Toutefois cette étymologie basée sur le gaulois *mandos* « poulain, poney » (Weisgerber 1931 : 204 ; Schmidt 1957 : 236-237 ; Vendryes 1959 : M38) est mal assurée (Michelena 1961 : 200) et ne peut être retenue que comme une hypothèse, tout comme le lien éventuel qui la rattacherait au dieu Mandiceus, honoré sur un autel de Veio-do-Madre-de-Deus, au Portugal (Cardozo 1958 : 375-376 ; d'Encarnação 1975 : 232-233).

Restent encore comme traces du nom d'Epona quelques anthroponymes et toponymes théophores. Parmi les premiers, on songera avant tout à celui d'Eponine, la célèbre épouse de Julius Sabinus qui partagea sa fuite et son supplice après l'échec de sa tentative d'insurrection contre Rome (Lehmann 1944 : 76-81), mais aussi à de plus obscurs Eponicus (Anwyl 1907 : 41), Epo(nius ?) (Whatmough 1970 : 224) ou la Galate Eponè (Weisgerber 1931 : 155 ; Masson 1982 : 135). Parmi les autres, on a reconnu comme basés sur le nom de la déesse, Epône en Seine-et-Oise (Anwyl 1907 : 41), l'*Eponae Curtis* que mentionnent deux titres de l'abbaye de Saint-Mihiel en Lorraine, et sans doute aussi les noms des villages d'Appoigny dans l'Yonne et d'Eppenich en Rhénanie, tous deux dérivés d'un ancien **Epponiacum* (Reinach 1903 : 349). Beaucoup moins fiable est par contre la réverie d'un érudit du siècle dernier qui voulait faire remonter le nom du bourg brabançon d'Eppegem à un **Eponaheim* mi-gaulois, mi-germanique, et ce malgré la découverte de nombreux chevaux en terre-cuite dans les sites voisins d'Asse et d'Elewijt (Dheedene 1960). En fait ce toponyme remonte à *Ippingohaim*, attesté en 966, et est donc normalement formé à partir de l'anthroponyme germanique Ippo (Gysse-linck 1960 : 234).

Venons-en dès lors à l'iconographie. Déjà divers auteurs ont, depuis un siècle, établi avec minutie et talent des inventaires des représentations d'Epona. Il faut tout particulièrement honorer le recensement exhaustif dressé récemment par Melle M.T. Hanoteau à titre de mémoire de maîtrise pour l'Université de Paris IV. Notre propre catalogue ne peut s'excuser que du fait que le sien reste encore inédit et d'accès difficile. Nous espérons impatiemment que ce n'est là qu'une situation provisoire.

S'il n'est pas inutile de compléter, dans la mesure de nos connaissances, les relevés antérieurs, leurs mérites restent entiers et nous permettent, pour les pièces déjà recensées par eux, de limiter nos références en renvoyant aux beaux appareils qu'ils fournissent.

Par ailleurs, notre propos se veut totalement étranger à la stylistique. Non pas que nous niions l'importance de celle-ci, mais parce que nous tentons d'approcher le sens de la personnalité d'Epona et que, contrairement à une école (Benoit 1950, 1952, 1969 : 10), nous ne pouvons pas croire que le mythe naisse de l'image plutôt que l'image du mythe. Sans pousser la discussion (cf. par exemple Lambrechts 1951 : 121-128), notons la contradiction d'une thèse qui veut tirer toute la mythologie d'Epona de ses archétypes plastiques méditerranéens, mais qui n'envisage pas la moindre contamination avec la mythologie mariale alors même qu'elle postule (Benoit 1957) la continuité iconographique d'Epona et de ses archétypes méditerranéens jusqu'aux représentations médiévales de la Fuite en Egypte (Duval 1976 : 121)... Une crucifixion romane et une crucifixion d'« art nègre » racontent la même histoire : ce n'est pas parce que des artistes ont emprunté à l'esthétique africaine que les mythologies bantoues ont influencé le catéchisme chrétien.

Dès lors, même s'il est vrai que les archétypes des représentations d'Epona sont souvent méditerranéens (Reinach 1905-1923 : IV 54-68 ; Boucher 1976 : 163), l'essentiel pour nous n'est pas leur structure artistique, mais la sélection des éléments qui les composent. Peu importe l'origine du rendu de la jument, l'important, c'est sa présence...

Notre inventaire ne se préoccupe donc guère du style des monuments. Il ne se préoccupera guère plus d'en discuter la chronologie, car il ne semble pas que puisse se démontrer une évolution significative — autre que stylistique — de l'iconographie entre la conquête romaine et la fin du paganisme.

Toujours dans le même ordre d'idée, nous laissons à d'autres la détection d'éventuelles écoles régionales. L'analogie des représentations d'Epona d'un bout à l'autre du monde celto-romain est telle qu'on ne peut douter de la similitude des concepts qu'elles recouvrent. La reconnaissance d'écoles ou de modèles régionaux relève donc uniquement de

l'histoire de l'art, et il est juste de la laisser à de plus compétents en ce domaine.

Il suffit ici d'un rappel des principaux types.

- I. *Epona amazone*, encore que le terme soit inexact puisque la monte en amazone, avec une jambe repliée sur l'encolure du cheval, n'apparaît pas avant le seizième siècle (*M.T.* I 33 N° 11). Epona est en fait assise à cru — ou sur une selle, ou dans une sorte de panier —, les jambes jointes sur un même flanc de sa monture, les pieds reposant parfois sur une tablette. Elle tient différents attributs : un joug d'attelage, une corne d'abondance, une patère. Elle est accompagnée d'un enfantelet, d'un chiot, d'un poulain qui le plus souvent tête sa mère ou se nourrit à la patère que lui tend la déesse (fig. 1-4).

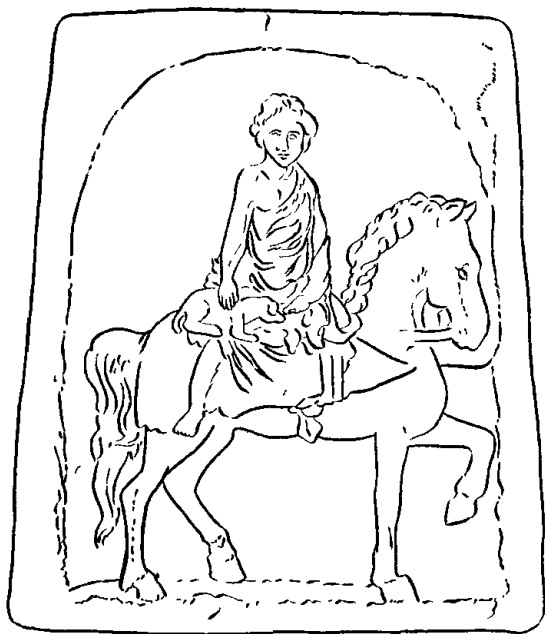


Fig. 1

- II. *Epona cavalière*, à califourchon sur sa monture, parfois accompagnée d'un homme à pied.
- III. *Epona à pied*, près de sa jument.
- IV. *Epona debout ou trônant* entre deux ou plusieurs chevaux, tenant parfois une patère, un joug, une corne d'abondance. Assise, elle



Fig. 2

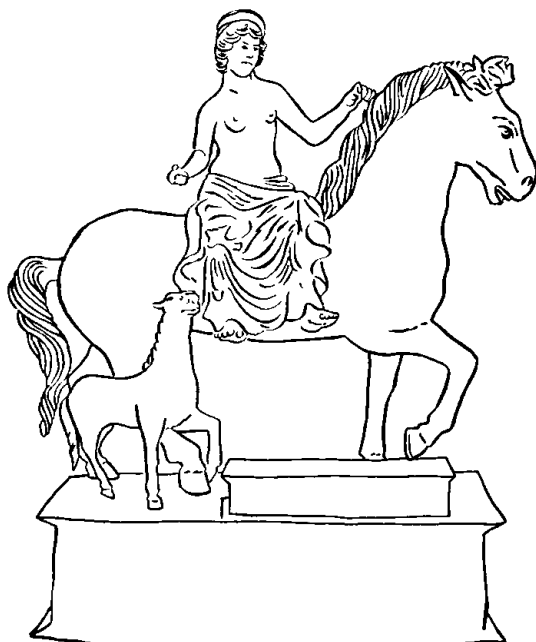


Fig. 3



Fig. 4

porte fréquemment, dans son giron ou dans une corbeille posée sur ses genoux, des fruits ou des épis. Plusieurs fois, elle en nourrit les chevaux qui l'encadrent (fig. 5-6).

Inventaire

62. à Adria, en Vénétie : une intaille d'origine inconnue, conservée au Musée Boschi, représentant Epona trônant entre deux poulains (Reinach 1895 : 314-315 N° 69 ; *M.T.* I 59 N° 222 ; Nagy 1965 : 10).
63. à Agassac, dans la Haute-Garonne : bas-relief représentant une déesse nue sur un cheval au galop, entourée d'un dauphin, de poissons et d'un taureau marin. Il n'est pas certain qu'il s'agisse bien d'Epona (*M.T.* I 59 N° 223 ; *Esp.* 843).
64. à Albaina, en Alava : bas-relief représentant Epona amazone (Elorza 1970 ; Albertos-Firmat 1972 : 57).
- 65-68. à Alise-Sainte-Reine, dans la Côte-d'Or : deux statuettes représentant Epona amazone, sur l'une desquelles la déesse tient une couronne tressée (Corot 1931 ; Thévenot 1949 : 390 N° 30-31 ; *M.T.* I 54 N° 168-169 ; *Esp.* 2356, 7110), un bronze d'applique représen-



Fig. 5

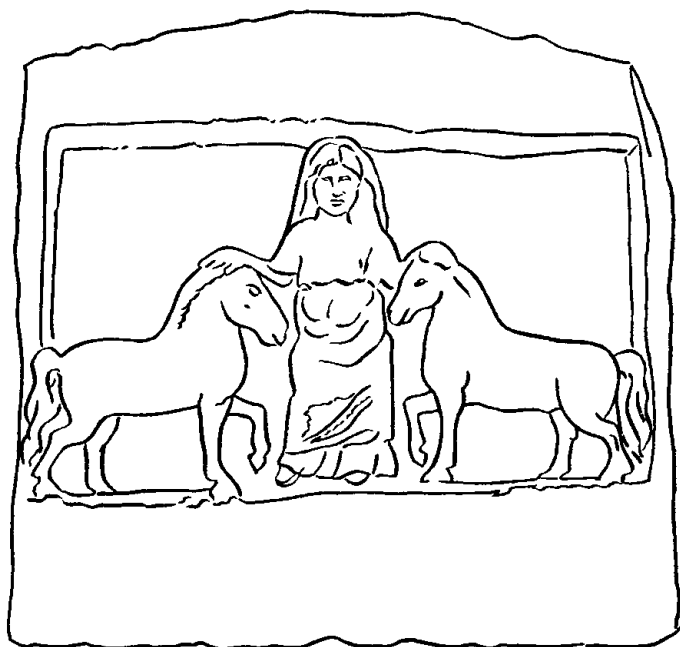


Fig. 6

- tant Epona amazone sur un cheval au galop (Thévenot 1949 : 392 N° 40 ; *M.T.* I 45 N° 47) et peut-être un bas-relief perdu (Thévenot 1949 : 393 N° 40*quinquies*).
69. à Allerey, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant Epona amazone, accompagnée d'un poulain couché sous sa jument (*id.* 388-389 N° 20, 1964 : 113 ; *M.T.* I 49 N° 96 ; Deyts 1976 : N° 8).
- 70-71. à Alteburg, en Bade-Wurtemberg : deux bas-reliefs fragmentaires représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 201, 218 ; *M.T.* I 52 N° 138-139).
72. à Alt-Trier, au Luxembourg : bas-relief représentant Epona amazone, portant un chien et un oiseau sur ses genoux (Reinach 1895 : 180-181 N° 37 ; Behrens 1944 : 28 ; *M.T.* I 50 N° 106 ; *Esp.* 4219).
73. à Aluze, dans la Saône-et-Loire : bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 177 N° 26).
74. à Ampilly-les-Bordes, dans la Côte-d'Or : bas-relief fragmentaire représentant Epona Amazone (Thévenot 1949 : 389 N° 22 ; *M.T.* I 49 N° 102).
- à Aptaat, en Bulgarie : bas-relief représentant Epona trônant entre deux poulains avec la dédicace N° 7.
75. à Aquilée, en Vénétie : hermès anépigraphe (Pascal 1964 : 131).
76. à Arles, dans les Bouches-du-Rhône : bas-relief d'un sarcophage représentant Epona debout entre deux chevaux, tenant une patère à la main gauche et une corne d'abondance dans la droite (*M.T.* I 57 N° 204 ; Nagy 1965 : 34 N° 30 ; *Esp.* 180).
77. à Arlon, dans le Luxembourg belge : bas-relief trouvé aux environs et conservé au musée, représentant Epona amazone tenant un chien (Reinach 1902 : 236).
- à Asse, en Brabant : fragments d'une quinzaine de petits chevaux en terre-cuite dont on a souvent dit qu'ils marquaient un site de culte à Epona. Rien toutefois ne permet de rattacher ces chevaux — ni leurs nombreux congénères trouvés ailleurs (*cf.* Jenkins 1962) — à Epona plutôt qu'à telle autre divinité (De Laet 1942-1946, 1951 ; Renard 1951 ; *M.T.* I 61 N° 240 ; Wankenne 1981 : 4).
- 78-82. à Autun, dans la Saône-et-Loire : le Musée Rolin conserve plusieurs figurations d'Epona trouvées en des endroits non précisés de la région : plusieurs fragments de statuettes en terre-cuite (Thévenot 1964 : 115 N° 271) et deux statuettes représentant Epona amazone (*id.* 1949 : 389 N° 23-24 ; *M.T.* I 53-54 N° 160-161 ; *Esp.* 1851, 1856), un bas-relief représentant Epona amazone nourrissant un poulain (Thévenot 1949 : 386 N° 4) et un autre représentant Epona amazone suivie d'un poulain (Bonnet 1983 : 161-164).

- 83-84. à Baarlo, en Limbourg hollandais : deux statuettes de terre-cuite représentant Epona amazone, sur l'une desquelles la déesse tient un chiot sur les genoux (Vermaseren 1951 : 50 ; *M.T.* I 47 N° 74-75 ; Wiersma-Verschaffelt 1959 : 127).
85. à Bad-Homburg, en Hesse : bas-relief fragmentaire représentant Epona amazone tenant une patère à la main droite (Le Roux-Guyon-varc'h 1959b : 346 ; Thévenot 1964 : 116 N° 273).
86. à Bagé-la-Ville, dans l'Ain : petit bronze représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 165 N° 1 ; *M.T.* I 44 N° 37).
87. à Baux, dans l'Eure : statuette de terre-cuite représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 168-169 N° 10 ; Blanchet 1891-1901 : LX 241-242 N° 6 ; *M.T.* I 46 N° 61).
- 88-89. à Bavay, dans le Nord : une statuette représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (*id.* I 54 N° 173) et une autre en terre-cuite représentant Epona amazone tenant une corne d'abondance à la main gauche (Terrisse 1958 ; Thévenot 1964 : 115 N° 270).
90. à Beihingen, en Bade-Wurtemberg : bas-relief représentant Epona trônant entre trois chevaux d'un côté et quatre de l'autre (Reinach 1895 : 311-312 N° 65 ; Espérandieu 1931a : N° 404 ; Schleiermacher 1933 : 129 ; Behrens 1944 : 27 ; *M.T.* I 58 N° 215 ; Nagy 1965 : 12).
91. à Belfort : bas-relief représentant Epona cavalière (*M.T.* I 56 N° 194 ; *Esp.* 5470).
92. à Besançon, dans le Doubs : le musée conserve un cheval de bronze ayant servi de monture à une Epona perdue (Thévenot 1964 : 115-116 N° 272).
93. à Bierre-lès-Semur, dans la Côte-d'Or : statuette représentant Epona amazone (*id.* 1949 : 390 N° 33 ; *M.T.* I 54 N° 167 ; *Esp.* 7103).
94. à Bonn, en Rhénanie : statuette de terre-cuite conservée au musée et représentant Epona amazone (*M.T.* I 47 N° 73bis).
95. à Bonviller, dans la Meurthe-et-Moselle : bas-relief perdu représentant Epona cavalière (Reinach 1895 : 176-177 N° 24 ; *M.T.* I 56 N° 191 ; *Esp.* 4415).
96. à Boppard, en Rhénanie-Palatinat : statuette de terre-cuite représentant Epona amazone tenant deux petits animaux (Reinach 1895 : 186-187 N° 58 ; Blanchet 1891-1901 : LX 243 N° 58 ; *M.T.* I 47 N° 73).
97. à Bordeaux, dans la Gironde : bas-relief fragmentaire représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 169-170 N° 13 ; Drioux 1934 : 79-80 N° 5 ; *M.T.* I 59 N° 224 ; *Esp.* 1075).

- à Braga, au Portugal : bas-relief sur lequel on a souvent vu, à tort, une représentation d'Epona (Benoit 1954 : 110-111, 1956 ; *M.T.* I 53 N° 155*bis*).
- 98. à Brazey-en-Plaine, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant Epona amazone nourrissant un poulain (*id.* I 49 N° 100 ; Deyts 1976 : N° 57 ; *Esp.* 7515).
- 99. à Bregenz, au Tyrol : bas-relief représentant Epona à cheval, entourée d'équidés auxquels elle offre de la nourriture (Reinach 1895 : 187-188 N° 59 ; *M.T.* I 58 N° 214).
- 100. à Büchig, en Bade-Wurtemberg : bas-relief représentant Epona amazone tenant à la main une pomme ou un gâteau (Reinach 1895 : 182 N° 40 ; Espérandieu 1931a : N° 379 ; *M.T.* I 52 N° 146).
- 101-102. à Budapest, en Hongrie : plaque de bronze sur laquelle est représentée Epona trônant entre deux poulains (Reinach 1895 : 314 N° 68 ; *M.T.* I 62 N° 246 ; Nagy 1965 : 32 N° 6). Le Musée des Beaux-Arts conserve par ailleurs un bas-relief d'origine inconnue représentant la même scène (*id.*).
- 103. à Caerwent, dans le Monmouthshire : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (*M.T.* I 47 N° 76).
- 104-107. à Cannstadt, en Bade-Wurtemberg : un bas-relief représentant Epona cavalière (Espérandieu 1931a : N° 548 ; *M.T.* I 56 N° 197) et trois autres, dont un fragmentaire, représentant Epona amazone. Sur l'un des deux reliefs intacts, la déesse tient une corbeille (Reinach 1898 : 195 ; Espérandieu 1931a : N° 543, 549, 551 ; Schleiermacher 1933 : 130-131 ; *M.T.* I 53 N° 149, 151, 152).
- 108. à Censy, dans l'Yonne : bas-relief représentant Epona amazone tenant une patère à la main droite (Duchatel 1964 ; Thévenot 1964 : 118 N° 280).
- 109. à Chalmessin, dans la Haute-Marne : bas-relief représentant Epona amazone tenant une patère et une corne d'abondance (Reinach 1898 : 191 N° 17a ; Drioux 1934 : 79 N° 1 ; *M.T.* I 49 N° 103 ; *Esp.* 3363).
- 110. à Champoulet, dans le Loiret : petit bronze représentant Epona amazone (Hanoteau 1979 : 157).
- 111. à Chantenay, dans la Nièvre : statuette représentant Epona debout devant un cheval dont l'une des pattes antérieures repose sur l'épaule d'un enfant (Thévenot 1949 : 390 N° 28 ; *M.T.* I 57 N° 202 ; *Esp.* 2200).
- 112. à Charrecey, dans la Saône-et-Loire : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (Thévenot 1949 : 388 N° 16 ; *M.T.* I 48 N° 84 ; *Esp.* 2124).

113. à Chassagne-Montrachet, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (Thévenot 1949 : 387 N° 6 ; *M.T.* I 48 N° 91 ; *Esp.* 2033).
114. à Chorey, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant un poulain tétant sa mère, et que la comparaison avec les nombreuses représentations d'Epona chevauchant une jument que tête son petit laisse reconnaître comme une représentation thériomorphique de la déesse (Reinach 1898 : 190-191 N° 9bis ; Thévenot 1949 : 392 N° 38 ; *M.T.* I 59 N° 225 ; *Esp.* 2046).
115. à Cimiez, dans les Alpes-Maritimes : intaille représentant Epona debout entre deux chevaux (Benoit 1959 ; Nagy 1965 : 34 N° 31).
116. à Clermont-Ferrand, dans le Puy-de-Dôme : statuette en terre-cuite fragmentaire représentant Epona amazone tenant une rosace et des fruits (Reinach 1895 : 177 N° 25 ; Blanchet 1891-1901 ; LX 242 N° 9 ; *M.T.* I 46 N° 56 ; Rouvier-Jeanlin 1972 : 204 N° 478).
117. à Cluny, dans la Saône-et-Loire : statuette en terre-cuite représentant Epona cavalière (Reinach 1895 : 177 N° 27 ; Blanchet 1891-1901 : LX 242 N° 10 ; Thévenot 1949 : 389-390 N° 26 ; *M.T.* I 46 N° 57).
- 118-122. à Cocheren, dans la Moselle : trois reliefs représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 176 N° 22 ; *M.T.* I 50-51 N° 118-119, 55 N° 180 ; *Esp.* 4446, 4451) et deux autres représentant Epona cavalière (*M.T.* I 56 N° 192, 196 ; *Esp.* 4444, 7718).
123. à Colchester, dans l'Essex : statuette fragmentaire représentant Epona amazone (*M.T.* I 55 N° 175).
124. à Commarin, dans la Côte-d'Or : statuette fragmentaire représentant Epona trônant devant une jument accompagnée d'un poulain, et tenant à la main droite une patère remplie de fruits (Bonnet 1983 : 161).
125. à Contern, au Luxembourg : bas-relief représentant une déesse cavalière, mais qui n'est pas nécessairement Epona (Reinach 1895 : 181 N° 38 ; *M.T.* I 56 N° 185 ; *Esp.* 4273).
126. à Créancey, dans la Côte-d'Or : bas-relief perdu représentant un poulain tétant sa mère (Colombet 1943-1944 : 216-217 ; Thévenot 1949 : 392 N° 39 ; *M.T.* I 59 N° 226).
127. à Crissier, en Vaud : bas-relief représentant Epona trônant entre deux chevaux (Hanoteau 1980 : 6 N° 3).
128. à Cuignières, dans l'Oise, fragment de statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (Jacquinez 1972 : 53).

129. à Cutry, dans la Meurthe-et-Moselle : bas-relief représentant Epona amazone tenant une corbeille de fruits (Reinach 1895 : 175 N° 20 ; *M.T.* I 50 N° 115 ; *Esp.* 4417).
- 130-134. à Dalheim, au Luxembourg : trois bas-reliefs représentant Epona amazone (*M.T.* I 50 N° 108-109 ; *Esp.* 4188, 4255, 4262), un autre fragmentaire représentant Epona cavalière (*M.T.* I 55 N° 84 ; *Esp.* 4259) et une statuette mutilée représentant Epona trônant entre deux poulains (Reinach 1895 : 31 N° 64 ; *M.T.* I 57 N° 205 ; Nagy 1965 : 32 N° 8 ; *Esp.* 4207).
135. à Darmstadt, en Hesse : statuette de terre-cuite d'origine inconnue conservée au musée et représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 184-185 N° 50 ; Blanchet 1891-1901 : LX 243 N° 14 ; *M.T.* I 46 N° 69).
136. à Daspich, dans la Moselle : bas-relief représentant Epona amazone (Billoret 1966 : 295).
137. à Dieulouard, dans la Meurthe-et-Moselle : bas-relief perdu représentant Epona amazone tenant une corbeille de fruits et accompagnée d'un poulain (Reinach 1895 : 172-174 N° 18 ; *M.T.* I 55 N° 177 ; *Esp.* 4605).
- 138-139. à Dijon, dans la Côte-d'Or : un bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 166-167 N° 6 ; Drioux 1934 : 79 N° 2 ; *M.T.* I 53 N° 157 ; Deyts 1976 : N° 119 ; *Esp.* 3448) et un autre, conservé au musée mais provenant d'une localité de l'Yonne, représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (*M.T.* I 49 N° 98).
140. à Ecaquelon, dans l'Eure : statuette de terre-cuite perdue représentant Epona amazone (Blanchet 1891-1901 : LX 242 N° 7 ; Reinach 1902 : 232 ; *M.T.* I 46 N° 60).
141. à Echternach, au Luxembourg : bas-relief perdu représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 181-182 N° 38 ; *M.T.* I 50 N° 107 ; *Esp.* 4240).
 - à Elewijt, en Brabant : six petits chevaux et un cavalier en terre-cuite que certains ont voulu, comme ceux du site voisin d'Asse, attribuer au culte d'Epona. Rien n'était cette hypothèse (Mertens 1951).
142. à Elouges, en Hainaut : statuette fragmentaire représentant Epona trônant entre deux poulains dont l'un mange dans son giron (Reinach 1898 : 197-198 ; *M.T.* I 54 N° 172 ; Nagy 1965 : 31 N° 3 ; *Esp.* 3991).
143. à Enns, en Haute-Autriche : bas-relief fragmentaire représentant Epona trônant entre deux poulains (Nagy 1965 : 12 ; Eckhart 1976 : 70-71).

- 144-146. à Entrains, dans la Nièvre : deux statuettes fragmentaires représentant Epona amazone (Thévenot 1949 : 390 N° 29 ; *M.T.* I 54 N° 162-163 ; *Esp.* 2240) et un relief montrant le même sujet (Thévenot 1949 : 388 N° 19 ; *M.T.* I 49 N° 97).
147. à Ergué-Arnal, dans le Finistère : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 169 N° 12 ; Blanchet 1891-1901 : LX 242 N° 8 ; *M.T.* I 46 N° 61).
148. à Flevray-sur-Ouche, dans la Côte-d'Or : statue équestre perdue dont certains conjecturent qu'elle devait représenter Epona, car l'endroit de sa trouvaille est très voisin de Cisse y où un relief votif à Epona a été retrouvé (Colombet 1943-1944 : 217).
149. à Fontaines, dans la Saône-et-Loire : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (Reinach 1895 : 177-178 N° 28 ; Thévenot 1949 : 388 N° 14 ; *M.T.* I 48 N° 83 ; *Esp.* 2110).
150. à Fontoy, dans la Moselle : bas-relief perdu représentant Epona cavalière tenant un fouet (Reinach 1895 : 175-176 N° 21 ; *M.T.* I 56 N° 193 ; *Esp.* 4435).
151. à Forbach, dans la Moselle : statuette représentant Epona trônant entre deux poulains (Keune 1931 : 153).
- 152-153. à Frémifontaine, dans les Vosges : un bas-relief fragmentaire représentant Epona debout près d'un cheval (Reinach 1895 : 180 N° 34bis, 1903 : 348 N° 1 ; *M.T.* I 57 N° 203 ; *Esp.* 4783) et un autre complet représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 179-180 N° 34 ; *M.T.* I 51 N° 124 ; *Esp.* 4773).
154. à Freyming, dans la Moselle : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 51 N° 121 ; *Esp.* 7611).
155. à Frolois, dans la Côte-d'Or : représentation d'une Epona perdue citée dans un manuscrit (Colombet 1943-1944 : 216).
156. à Gannat, dans l'Allier : bas-relief provenant de la collection Vannaire et trouvé sans doute dans les environs, qui représente Epona amazone tenant un objet indéterminé, peut-être une clef (Reinach 1898 : 188 N° 2a ; *M.T.* I 48 N° 79 ; *Esp.* 1618).
157. à Garrebou rg, dans la Moselle : bas-relief représentant Epona amazone (Hatt 1964 : 358).
158. à Gaubertin, dans le Loiret : bas-relief perdu représentant Epona amazone (*M.T.* I 49 N° 99 ; Hanoteau 1979 : 157 ; *Esp.* 7699).
159. à Gilly-lès-Cîteaux, dans la Côte-d'Or : haut-relief représentant Epona amazone tenant une patère à laquelle se nourrit un poulain (Colombet 1943-1944 : 211-212 ; Thévenot 1949 : 389 N° 21 ; *M.T.* I 53 N° 156 ; *Esp.* 8227).

160. à Gorsko-Kalugerovo, en Bulgarie : petit bronze représentant Epona amazone tenant une patère (Reinach 1899 : 61 ; *M.T.* I 45 N° 44).
- 161-164. à Gourzon, dans la Marne : une statuette (*id.* I 55 N° 178 ; *Esp.* 4738) et un bas-relief (*M.T.* I 51 N° 213 ; *Esp.* 4740) représentant Epona amazone ; deux autres reliefs représentant le même sujet ont été découverts dans une citerne qui a aussi livré un squelette humain portant au cou une médaille représentant un cocher (*M.T.* I 59-60 N° 228-229 ; Benoit 1965).
165. à Grand, dans les Vosges : bas-relief représentant Epona amazone tenant une corne d'abondance et un objet indéterminé, peut-être une clef (Reinach 1895 : 179 N° 33 ; Drioux 1934 : 80 N° 6 ; *M.T.* I 51 N° 125 ; *Esp.* 4894).
166. à Grandcourt, dans le Luxembourg belge : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 50 N° 105 ; *Esp.* 4124).
167. à Gross-Sachsenheim, en Hesse : bas-relief représentant Epona amazone tenant une corbeille de fruits (Espérandieu 1931a : N° 372 ; *M.T.* I 52 N° 145).
168. à Guigen, en Bulgarie : bas-relief représentant le Cavalier thrace, au-dessus duquel, dans une registre mutilé, certains ont pensé que pouvait avoir été représentée Epona trônant entre deux poulains. L'hypothèse est peu vraisemblable (Kazarow 1938 : 301 ; *M.T.* I 62 N° 248 ; Nagy 1965 : 10 N° 7).
- 169-170. à Hagondange, dans la Moselle : un fragment de bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 50 N° 116 ; *Esp.* 4437) et un autre représentant une déesse — Epona ? — trônant entre deux Epona amazones (Forrer 1927 : 101 ; *M.T.* I 50 N° 117 ; *Esp.* 4429).
171. à Härlets, en Bulgarie : bas-relief du même type que celui de Guigen et aussi peu assuré que celui-ci (Kazarow 1938 : 399 ; *M.T.* I 62 N° 248 ; Nagy 1965 : 10 N° 6).
- 172-174. à Heddernheim, en Hesse : deux reliefs, dont un fragmentaire, représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 185 N° 56 ; Espérandieu 1931a : N° 112, 131 ; *M.T.* I 52 N° 136-137) et un troisième représentant Epona trônant entre deux poulains et tenant une corne d'abondance (Reinach 1895 : 312 N° 67 ; Espérandieu 1931a : N° 135 ; Schleiermacher 1933 : 129 ; *M.T.* I 58 N° 210 ; Nagy 1965 : 32-33 N° 12).
175. à Heidelsburg, en Rhénanie-Palatinat : bas-relief représentant Epona amazone se dirigeant vers un édifice (Reinach 1895 : 183-184 N° 46 ; Lambrechts 1950 : 107-108 ; *M.T.* I 60 N° 230 ; Benoit 1965 ; *Esp.* 5933).

176. à Herrnsheim, en Hesse : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone tenant un petit animal sur les genoux (Reinach 1898 : 194-195 N° 48a ; Blanchet 1891-1901 : LX 243 N° 20).
177. à Horbourg, dans le Haut-Rhin : bas-relief représentant Epona amazone (Hatt 1971 : 267 ; Bonnet 1983 : 164).
- 178-179. à Jabreilles, dans la Haute-Vienne : un bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 179 N° 32) et un autre représentant Epona debout devant sa jument, tenant une corne d'abondance. Sur les faces latérales de cet autel se voient deux dieux — peut-être Mars et Apollon — et sur la face postérieure un trio de déesses-mères (*id.* 1898 : 196-197 N° 63a ; *M.T.* I 57 N° 200 ; *Esp.* 1588).
180. à Janville, dans l'Eure-et-Loire : petit bronze représentant Epona amazone tenant une patère et des fruits (Reinach 1895 : 169 N° 11 ; *M.T.* I 44 N° 35 ; Hanoteau 1979 : 157).
181. à Kaiseraugst, en Argovie : bas-relief en plomb représentant une divinité sur un quadrigé, dont il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'Epona (Hanoteau 1980 : 6-10 N° 4).
 - à Kapersburg, en Hesse : bas-relief représentant Epona trônant entre deux poulains devant lesquels sont représentés deux autels allumés, avec la dédicace N° 21.
- 182-183. à Kastel, en Hesse : un bas-relief et une statuette en terre-cuite représentant tous deux Epona amazone tenant à la main un objet imprécis, sur le bas-relief peut-être un fruit (Reinach 1895 : 185 N° 52 ; *M.T.* I 51 N° 126 ; *Esp.* 5863), sur la statuette peut-être une rose (Reinach 1895 : 185-186 N° 53 ; Blanchet 1891-1901 : LX 243 N° 16 ; *M.T.* I 52 N° 148).
184. à Klingenberg, en Bade-Wurtemberg : un bas-relief représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 392 ; *M.T.* I 52 N° 148).
- 185-186. à Köngen, en Rhénanie-Palatinat : un haut-relief représentant Epona trônant entre deux poulains et tenant une corbeille de fruits sur les genoux (Reinach 1898 : 198 ; Espérandieu 1931a : N° 586 ; Schleiermacher 1933 : 129 ; *M.T.* I 58 N° 211 ; Nagy 1965 : 32 N° 11) et un fragment de bas-relief conservant peut-être la tête d'une Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 596 ; *M.T.* I 53 N° 154).
187. à Königsbach, en Bade-Wurtemberg : bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 182 N° 41 ; Espérandieu 1931a : N° 363 ; *M.T.* I 52 N° 143).
188. à Koprno, en Croatie : bas-relief représentant Epona demi-nue entre un homme barbu et un cheval sous lequel apparaît un chien (Ratkovic 1959 : 133-135 ; Thévenot 1964 : 116 N° 277 ; Nagy 1965 : 34).

189. à Kuntzig, dans la Moselle : bas-relief représentant Epona amazone tenant des fruits dans son giron (*M.T.* I 51 N° 120 ; *Esp.* 7240).
- 190-191. à Ladenburg, en Hesse : un bas-relief fragmentaire représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 338 ; *M.T.* I 52 N° 142) et un autre complet représentant la même tenant des fruits dans son giron (Espérandieu 1931a : N° 333 ; *M.T.* I 52 N° 141).
- 192-199. à La Horgne-au-Sablon, dans la Moselle : deux bas-reliefs représentant Epona amazone (*M.T.* I 50 N° 113-114 ; *Esp.* 4353-4354), trois autres représentant la déesse cavalière (*M.T.* I 56 N° 186-188 ; *Esp.* 4350-4352) et deux autres encore représentant la déesse accompagnée d'un homme (*M.T.* I 56 N° 189-190 ; *Esp.* 4355-4356).
200. à Lanchester, dans le comté de Durham : bas-relief représentant une jument, peut-être Epona hippomorphe (Jenkins 1962 : 145 ; Ross 1967 : 325).
201. à Langon, dans l'Ille-et-Vilaine : fragment de statuette en terre cuite, apparemment le cheval d'une Epona amazone (Sanquer 1973 : 354).
- 202-204. à La Villeneuve-au-Châtelot, dans l'Aube : deux médaillons de plomb et sans doute les vestiges d'un troisième représentant peut-être Epona cavalière (Frezouls 1971 : 287-288).
205. à Lectoure, dans le Gers : moule d'applique représentant Epona amazone accompagnée de deux chevaux (Hanoteau 1980 : 11).
206. à Leonberg, en Hesse : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 53 N° 153bis).
207. à Lezoux, dans le Puy-de-Dôme : moule d'applique représentant Epona tenant une corne d'abondance, debout devant une jument (Morlet *et al.* 1957 : 150, 259).
208. à Loisia, dans le Jura : groupe de bronze représentant originellement Epona amazone nourrissant un poulain à une patère qu'elle tenait à la main droite. Le socle et la disposition actuels sont de mauvaises restitutions modernes (Monnier 1860 ; Reinach 1895 : 170-171 N° 15 ; *M.T.* I 44 N° 38 ; Dayet 1963 ; Thévenot 1958, 1964 : 113).
209. à Londres : le British Museum conserve un petit bronze provenant d'un site indéterminé d'Angleterre et qui représente Epona trônant entre deux poulains, tenant un joug d'attelage à la main droite, une écuelle de grains à la main gauche et des épis de blé dans son giron (Reinach 1895 : 309-310 N° 61 ; *M.T.* I 45 N° 46 ; Alcock 1963 : 119-121 ; Nagy 1965 : 31-32 N° 5 ; Ross 1967 : 224 ; Johns 1971-1972 ; Green 1977 : 305-306).

210. à L'Orbie, dans la Vendée : statuette représentant Epona amazone tenant ce qui pourrait être un coffret cylindrique (Lantier 1957 ; Thévenot 1964 : 116 N° 257).
- 211-215. à Ludweiler, en Sarre : un relief très fragmentaire représentant Epona amazone et quatre autres la montrant tenant une fois une patère, une fois une corne d'abondance et deux fois ce qui doit être une cravache (Schleiermacher 1942 ; *M.T.* I 51 N° 128*bis*).
216. à Lugny-en-Mâconnais, dans la Saône-et-Loire : bas-relief perdu représentant Epona amazone (Thévenot 1949 : 388 N° 18 ; *M.T.* I 48 N° 81).
- 217-218. à Luxembourg : le musée conserve un bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 50 N° 110) et une statuette représentant la même avec un chien sur les genoux (*M.T.* I 54-55 N° 174 ; *Esp.* 4263), tous deux d'origine indéterminée. Il faut y ajouter le bas-relief représentant Epona amazone qui accompagne l'inscription N° 30.
- 219-220. à Luxeuil, dans la Haute-Saône : trois bas-reliefs représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 179 N° 31 ; *M.T.* I 59 N° 227 ; Lerat 1964 : 378 ; Benoit 1965).
222. à Maaseik, en Limbourg belge : petit bronze représentant Epona amazone (*M.T.* I 45 N° 43 ; Wiersma-Verschaffelt 1959 : 127-128).
223. à Mainhardt, en Hesse : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 52 N° 147*bis*).
224. à Mâlain, dans la Côte-d'Or : statue représentant Epona amazone nourrissant un poulain (Reinach 1902 : 231-232 ; Drioux 1934 : 79 N° 3 ; *M.T.* I 54 N° 171 ; Deyts 1976 : N° 144 ; *Esp.* 3555).
225. à Marienfels, en Hesse : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 186 N° 55 ; Blanchet 1891-1901 : LX 243 N° 17).
226. à Marquinez, en Alava : bas-relief grossier représentant sans doute Epona amazone accompagnée d'un personnage debout (Llanos 1967 ; Albertos-Firmat 1972 : 57 ; Blazquez 1983 : fig. 158).
- 227-228. à Mayence, en Rhénanie-Palatinat : un bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 185 N° 51 ; *M.T.* I 52 N° 133 ; *Esp.* 7335) et un autre représentant Epona cavalière (*M.T.* I 56 N° 195 ; *Esp.* 7379).
229. à Meaux, dans la Seine-et-Marne : statuette fragmentaire représentant Epona amazone (Reinach 1902 : 234 ; *M.T.* I 46 N° 59).
230. à Medingen, au Luxembourg : bas-relief représentant Epona cavalière avec un petit chien sur les genoux (*M.T.* I 55 N° 183 ; *Esp.* 4188).

231. à Mellecey, dans la Saône-et-Loire : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (Reinach 1895 : 178 N° 29 ; Thévenot 1949 : 388 N° 15 ; *M.T.* I 48 N° 88 ; *Esp.* 2128).
232. à Merceuil, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant Epona amazone sur une jument que tête un poulain (Reinach 1902 : 231 ; Thévenot 1949 : 387 N° 7 ; *M.T.* I 49 N° 94 ; *Esp.* 2121).
- 233-235. à Metz, dans la Moselle : trois bas-reliefs représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 176 N° 23 ; 1898 : 191 N° 20a ; *M.T.* I 50 N° 111-112 ; Hatt 1964 : 350-351 ; *Esp.* 4284-4285).
- 236-237. à Meursault, dans la Côte-d'Or : un fragment de statue représentant Epona amazone (Colombet 1943-1944 : 216 N° 21 ; Thévenot 1949 : 391 N° 36 ; *M.T.* I 55 N° 181 ; *Esp.* 4284) et un bas-relief représentant la même accompagnée d'un poulain (Reinach 1895 : 167-168 N° 7, 1898 : 190 N° 7 ; Thévenot 1949 : 387 N° 9 ; *M.T.* I 49 N° 93 ; *Esp.* 2117).
238. à Milan, en Lombardie : bas-relief représentant Epona debout entre deux chevaux, tenant une patère à la main droite et une sorte de baguette de la gauche (Reinach 1895 : 315 N° 70 ; *M.T.* I 62 N° 244 ; Nagy 1965 : 34 N° 29).
 - à Mula, en Murcie : le célèbre sanctuaire du Cigarralejo a livré plus de deux cents statuettes de chevaux, dont vingt huit juments accompagnées de leur poulain, ce qui a conduit certains à y voir des représentations d'Epona hippomorphe. Tout indique qu'il n'en est rien et que ce n'est même pas là un sanctuaire celtique (Diaz 1950 : 240 ; *M.T.* I 63 N° 253 ; Cuadrado 1956 ; Blazquez 1959 : 386-392).
239. à Montfort-sur-Argens, dans le Var : bas-relief fragmentaire représentant sans doute une jument et son poulain (Benoit 1955a : 30 ; Grapinat 1970 : fig. 4 ; *Esp.* 10).
240. à Muri, en Argovie : petit bronze perdu représentant Epona trônant entre deux poulains couchés et tenant une corbeille de fruits sur les genoux (Reinach 1903 : 348-349 N° 5 ; Stähelin 1924 : 20 ; *M.T.* I 45 N° 45 ; Hanoteau 1980 : 6 N° 2 ; Nagy 1965 : 33 N° 26).
241. à Mussig-Vicenz, dans le Bas-Rhin : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 51 N° 127 ; *Esp.* 7290).
 - à Naix-aux-Forges, dans la Meuse : bas-relief représentant Epona debout entre deux poulains tenant une corbeille dans les mains, accompagné de la dédicace n° 32.
242. à Nanzweiler, en Hesse : groupe en ronde-bosse représentant trois déesses-mères assises sur un fauteuil dont l'arrière du dossier porte un cheval en bas-relief, témoignage possible d'une triple Epona (Lambrechts 1950 : 108-109 ; *M.T.* I 60 N° 231 ; *Esp.* 5942).

243. à Nassenfels, en Bavière : bas-relief représentant Epona amazone tenant des fruits (Espérandieu 1931a : N° 711 ; *M.T.* I 53 N° 155).
- 244-246. à Nérès-les-Bains, dans l'Allier : une statuette en terre-cuite représentant Epona amazone tenant une patère et une corne d'abondance (Reinach 1895 : 165 N° 2 ; Blanchet 1891-1901 : LX 241 N° 1 ; *M.T.* I 46 N° 54), un bas-relief représentant la même tenant un objet indéterminé (Reinach 1898 : 188-189 N° 2b ; *M.T.* I 47 N° 78 ; *Esp.* 1562) et un groupe en ronde-bosse représentant Epona debout devant un jument dont l'un des pattes antérieures repose sur l'épaule d'un enfantelet nu (Reinach 1895 : 310 N° 62 ; *M.T.* I 57 N° 201).
247. à Neuenkirchen, en Sarre : bas-relief représentant Epona trônant entre deux poulains et tenant une corbeille sur les genoux (Reinach 1898 : 198 ; *M.T.* I 57 N° 206 ; Nagy 1965 : 32 N° 10 ; *Esp.* 4479).
- 248-250. à Niedercorn, au Luxembourg : bas-relief représentant Epona amazone sculpté au fond d'un édifice funéraire (Hatt 1951 : 223 ; *M.T.* I 60 N° 232 ; Benoit 1965), également une statue et un fragment d'une autre représentant Epona amazone tenant une patère à la main (Thévenot 1964 : 117-118 N° 279).
- 251-252. à Ohringen, en Bade-Wurtemberg : un bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 52 N° 145bis) et un autre représentant Epona trônant entre deux poulains (Reinach 1895 : 312-313 N° 66 ; Espérandieu 1931a : N° 666 ; *M.T.* I 58 N° 212 ; Nagy 1965 : 33 N° 27).
253. à Ostie, dans le Latium : bas-relief de terre-cuite représentant Epona trônant entre deux poulains, nourrissant l'un de la main droite et tenant un sceptre dans la gauche (Floriani-Squarciapino 1956-1958 : 194-195 ; Nagy 1965 : 33 N° 24).
254. à Ouroux-en-Châlonnais : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain qui tète sa mère (*M.T.* I 48 N° 82 ; *Esp.* 8247).
255. à Paris : le Cabinet des Médailles conserve un bronze d'origine inconnue qui représente Epona amazone (Reinach 1895 : 180 N° 36 ; *M.T.* I 44 N° 40).
- 256-259. à Perthes, dans la Haute-Marne : statue représentant Epona amazone (Richard 1967 : 197) et trois fragments, dont deux perdus, d'une autre (*id.* 202), un bas-relief représentant le même sujet (*id.* 197) et un fragment vraisemblable d'un autre (*id.* 202).
- 260-262. à Petronell, en Carinthie : un bas-relief représentant Epona abreuvant deux chevaux (*M.T.* I 62 N° 247) ; un fragment d'un autre

représentant Epona trônant entre deux cavaliers qui brandissent une sorte de sceptre et tenant dans chaque main une patère à laquelle se nourrissent leurs chevaux tandis qu'à l'extrême-droite une Victoire tient une palme et une couronne de laurier, au-dessus de chaque cavalier se love un serpent, au-dessus d'Epona apparaissent les bustes de trois déesses, enfin en haut à droite se trouve un quatrième buste de déesse (Reinach 1895 : 313-314 N° 68 ; Tudor 1937 : 322-323 N° 58 ; Krüger 1970 : 23 N° 194) ; un troisième relief, lui aussi fragmentaire, montre Epona trônant entre deux cavaliers — dont celui de droite manque — tenant, du moins celui qui subsiste, une double hache, derrière lui une colonne et un personnage en costume mithriaque surmonté d'un buste, dans le fronton les bustes de deux déesses — il manque manifestement celui de la troisième — et un serpent (Tudor 1937 : 321 N° 56 ; Krüger 1970 : 23 N° 195).

- 263. à Plovdiv, en Bulgarie : bas-relief représentant Epona trônant entre deux poulains qui mangent dans son giron (Boutouchrova 1949 : 164-165 ; *M.T.* I 59 N° 220 ; Nagy 1965 : 12).
- 264-265 : à Poitiers, dans la Vienne : un bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1898 : 192 N° 31a) et une statue représentant Epona debout devant une jument et tenant une écuelle à la main droite (*M.T.* I 53 N° 159 ; Nicolini 1975 : 382 ; *Esp.* 6963)
- 266. à Pompéi, en Campanie : fresque dans une étable représentant une déesse cavalière tenant un enfant. Il est vraisemblable qu'il s'agit d'Epona, mais ce n'est pas certain (Reinach 1895 : 188-189 N° 60 ; *M.T.* I 62 N° 245).
- 267. à Ptuj, en Croatie : fragment de bas-relief perdu représentant Epona trônant entre deux poulains (Skrabar 1937-1940 ; Ratkovic 1959 ; Nagy 1965 : 10 N° 4).
- 268. à Pupillin, dans le Jura : petit bronze représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 171 N° 16 ; *M.T.* I 44 N° 39).
- 269. à Quimper, dans le Finistère : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone tenant une patère et une corne d'abondance (Rouvier-Jeanlin 1972 : 203 N° 477).
- 270-271. à Reims, dans la Marne : un bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1902 : 232 ; *M.T.* I 50 N° 104 ; *Esp.* 3672) et un petit bronze représentant la même tenant à la main droite un serpent ou un fragment de rênes (Reinach 1895 : 171-172 N° 17 ; *M.T.* I 44 N° 41).
- 272. à Remigny, dans la Saône-et-Loire : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain tétant sa mère (Thévenot 1949 : 387 N° 11 ; *M.T.* I 48 N° 89 ; *Esp.* 2135).

273. à Rheinessen, en Rhénanie-Palatinat : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (Blanchet 1891-1901 : LI 184-185).
274. à Rheinpfalz, en Rhénanie-Palatinat : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (*id.*).
- 275-276. à Rheinzabern, en Rhénanie-Palatinat : un bas-relief (Reinach 1895 : 182-183 N° 43 ; *M.T.* I 51 N° 128) et une statuette en terre-cuite perdue (Reinach 1895 : 183 N° 44 ; *M.T.* I 46 N° 63) représentant tous deux Epona amazone.
- 277-281. à Rome : une statuette en bronze signalée dans la collection Dutuit (Reinach 1898 : 192), deux statues de marbre représentant Epona trônant entre deux poulains qui mangent dans son giron (Reinach 1895 : 316 N° 72-73 ; *M.T.* I 58 N° 217-218 ; Nagy 1965 : 31 N° 1-2), la peinture murale du cirque de Maxence déjà citée qui représente la déesse entourée de deux poulains qu'elle nourrit sur ses genoux couverts d'épis de blé (Bianconi 1879 : pl. VI ; Reinach 1895 : 315-316 N° 71 ; *M.T.* I 59 N° 221 ; Nagy 1965 : 10 N° 1) et un bas-relief de la collection Torlonia représentant Epona entre deux chevaux auxquels elle présente une patère (Reinach 1898 : 199 ; *M.T.* I 62 N° 243).
282. à Rouillac, dans la Charente : statuette représentant Epona amazone tenant un chiot sur les genoux (Reinach 1898 : 189-190 N° 5a ; *M.T.* I 53 N° 158 ; *Esp.* 1380).
283. au Mont Rudnik, en Serbie : patère d'argent dont le manche est orné d'un buste de femme tenant un rameau de la main gauche et un petit cheval au creux du bras, entre deux têtes de canards et un bouc. L'identification de cette déesse est garantie par la découverte d'une autre patère portant le nom de la déesse (Reinach 1903 : 348 N° 4 ; Vassits 1903 : 20-21 ; *M.T.* I 45 N° 49).
- 284-285. à Rully, en Saône-et-Loire : un relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain tétant sa mère (Reinach 1895 : 178 N° 30 ; Thévenot 1949 : 387 N° 12 ; *M.T.* I 48 N° 86 ; *Esp.* 2127) et un autre perdu (Thévenot 1949 : 387 N° 13 ; *M.T.* I 48 N° 87).
286. à Sainte-Sabine, dans la Côte-d'Or, bas-relief représentant un poulain qui tète sa mère, peut-être représentation d'Epona hippomorphe (*Esp.* 2041).
287. à Saintes, dans la Charente-Maritime : statuette en bois de chêne mutilée représentant Epona amazone tenant un chiot sur les genoux et accompagnée d'un enfantelet nu tenant une patère ou un gâteau (*M.T.* I 47 N° 77 ; *Esp.* 1716).
288. à Saint-Leu, en Oranie : bas-relief représentant peut-être Epona trônant entre deux poulains qui se nourrissent dans son giron et

- tenant une patère et une corne d'abondance (Gsell 1900ab ; Reinach 1902 : 237 ; Cintas 1953 : 56 ; *M.T.* I 58 N° 216 ; Nagy 1965 : 32 N° 7 ; Leglay 1962 : 38 N° 1).
289. à Saint-Martin-sous-Montaigu, dans la Saône-et-Loire : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain tétant sa mère (Thévenot 1949 : 388 N° 17 ; *M.T.* I 48 N° 85 ; *Esp.* 8248).
- 290-291. à Saint-Pourçain-sur-Besbre, dans l'Allier : deux statuettes en terre-cuite représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 166 N° 3-3bis ; Blanchet 1891-1901 : LX 241 N° 2 ; *M.T.* I 46 N° 52-53 ; Rouvier-Jeanlin 1972 : N° 479, 481).
292. à Saint-Romain, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant Epona derrière une jument allaitant son poulain (Colombet 1943-1944 : 215 N° 6 ; Thévenot 1949 : 387 N° 8 ; *M.T.* I 48-49 N° 92 ; *Esp.* 2113).
293. à Santenay, dans la Côte-d'Or : bas-relief perdu représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain tétant sa mère (Thévenot 1949 : 387 N° 10 ; *M.T.* I 48 N° 90 ; *Esp.* 7513).
294. à Saulon-la-Chapelle, dans la Côte-d'Or : fragment de statue représentant une déesse cavalière nue, sans doute Epona (Thévenot 1949 : 391 N° 37, 1950 ; *M.T.* I 56 N° 199).
295. à Saumur, dans le Maine-et-Loire : la musée conserve un bas-relief provenant sans doute d'un site indéterminé en Bourgogne et qui représente Epona amazone accompagnée d'un poulain (*M.T.* I 48 N° 88bis ; Bonnet 1983 : 164).
296. à Savoyeux, dans la Haute-Saône : bronze d'applique représentant Epona nue entre deux chevaux cabrés (Benoit 1955b ; Thévenot 1964 : 118 N° 281).
297. à Schwarzenacker-an-der-Blies, en Sarre : bas-relief représentant Epona trônant entre deux poulains et tenant un plat de fruits sur ses genoux (*M.T.* II 2 N° 267 ; Kolling 1961 : 484-485 ; Nagy 1965 : 31 N° 4).
298. à Seegraben, dans le canton de Zurich : bas-relief représentant Epona debout entre cinq équidés (Stähelin 1924 : 20-21 ; *M.T.* I 58 N° 213 ; Hanoteau 1980 : 6 N° 1 ; *Esp.* 5445).
299. à Semur-en-Aixoïis, dans la Côte-d'Or : figure d'Epona entrevue chez un antiquaire (Colombet 1943-1944 : 216 N° 19 ; Thévenot 1949 : 390 N° 32 ; *M.T.* I 54 N° 170).
- 300-301. à Senon, dans la Meuse : deux bas-reliefs, dont un perdu, représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 174-175 N° 19 ; *M.T.* I 51 N° 122, 55 N° 179 ; *Esp.* 4336, 7257).

302. à South-Collingham, dans le Yorkshire : paragnathide d'un casque de bronze représentant Epona debout devant sa jument et tenant une corne d'abondance et ce qui paraît être un serpent (Woolley 1903 ; Ross 1967 : 198).
303. à Spire, en Rhénanie-Palatinat : statuette en terre-cuite d'origine inconnue conservée au musée et représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 183 N° 45 ; Blanchet 1891-1901 : LX 242 N° 11 ; *M.T.* I 46 N° 64).
- 304-305. à la Steig, en Bade-Wurtemberg : deux bas-reliefs représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 547, 552 ; *M.T.* I 53 N° 150, 153).
306. à Stettfeld, en Bade-Wurtemberg : bas-relief représentant Epona amazone tenant des fruits (Reinach 1895 : 182 N° 42 ; Espérandieu 1931a : N° 369 ; *M.T.* I 52 N° 144).
307. à Stockstadt, en Hesse : bas-relief représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 291 ; Schleiermacher 1933 : 131 ; *M.T.* I 52 N° 140).
308. à Strasbourg, dans le Bas-Rhin : bas-relief à trois panneaux représentant une tête de Mercure entourée de part et d'autre d'une Epona amazone (Forrer 1927 ; *M.T.* I 55 N° 182 ; *Esp.* 7297).
309. à Stuttgart, en Bade-Wurtemberg : bas-relief fragmentaire représentant Epona amazone tenant une corbeille de fruits (Reinach 1898 : 198 ; Espérandieu 1931a : N° 497 ; *M.T.* I 56 N° 198).
310. à Sussey, dans la Côte-d'Or : statuette représentant Epona amazone tenant une grappe de raisin (Thévenot 1949 : 389 N° 25 ; *M.T.* I 54 N° 165 ; *Esp.* 7077).
311. à Thaims, dans la Charente-Maritime : bas-relief représentant Epona debout devant sa jument (*M.T.* I 57 N° 200bis).
312. à Thoisy-le-Désert, dans la Côte-d'Or : fragment de statue représentant Epona amazone tenant une patère (Thévenot 1964 : 103-112).
313. à Tongres, dans le Limbourg belge : fragment de statuette en métal, perdu, représentant Epona amazone tenant une corne d'abondance. Signalé dans la collection Huybrechts, il est d'origine inconnue (Reinach 1899 : 65 ; *M.T.* I 44 N° 42).
- 314-315. à Toulon-sur-Allier, dans l'Allier : deux statuettes en terre-cuite représentant Epona amazone tenant une patère et une corne d'abondance (Reinach 1895 : 166 N° 4-5 ; Blanchet 1891-1901 : LX 241 N° 4-5 ; *M.T.* I 45 N° 50-51 ; Rouvier-Jeanlin 1972 : 202-203 N° 474).
- 316-320. à Trèves, en Rhénanie-Palatinat : une statuette en terre-cuite (Krüger - Steiner - Löschke - Vorrenhagen 1930 : 173), un bas-relief

fragmentaire représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 186 N° 54 ; *M.T.* I 51 N° 130 ; *Esp.* 4953), deux autres représentant la même tenant une corbeille de fruits (Keune 1931 : 153 ; *M.T.* I 51 N° 132 ; *Esp.* 7355) et un autre encore représentant toujours la même, mais accompagnée cette fois d'une autre femme ou déesse (Keune 1931 : 153 ; *M.T.* I 51 N° 131 ; *Esp.* 7605).

321. à Tronoën, dans le Finistère : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone tenant une patère et une corne d'abondance (Rouvier-Jeanlin 1972 : 203 N° 475-476).
322. à Ubstadt, en Bade-Wurtemberg : bas-relief fragmentaire représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 384 ; *M.T.* I 52 N° 147).
323. à Uckange, dans la Moselle : bas-relief représentant une triple Epona amazone (Billorets 1968 : 391 ; Lepape - Lepape 1969).
— à Uffington, dans le Berkshire : certains ont supposé que le célèbre Cheval Blanc taillé à flanc de colline (Marples 1949 : 28-66 ; Sterckx 1975a) pourrait être une représentation d'Epona hippocampe (Chadwick 1970 : 161 ; MacCana 1970 : 83). L'hypothèse est évidemment invérifiable.
324. à Urzy, dans la Nièvre : fragment de statue représentant Epona tenant un objet indéterminable (Reinach 1902 : 233 ; Thévenot 1949 : 390 N° 27 ; *M.T.* I 55 N° 176).
325. à Vauchignon, dans la Côte-d'Or : statuette perdue représentant Epona amazone (Colombet 1943-1944 : 215 N° 8 ; Thévenot 1949 : 390 N° 35 ; *M.T.* I 46 N° 58).
326. à Versigny, dans l'Aisne, diverses statuettes en terre-cuite représentant Epona cavalière (Will 1967 : 190).
327. à Vertault, dans la Côte-d'Or : bas-relief représentant Epona amazone accompagnée d'un poulain (Drioux 1934 : 79 N° 4 ; *M.T.* I 49 N° 101 ; *Esp.* 7182).
328. à Vichy, dans l'Allier : statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (*M.T.* I 46 n° 55).
329. à Vienne, dans l'Isère : petit bronze représentant Epona amazone tenant des fleurs et des fruits dans son giron (Reinach 1895 : 170 N° 14 ; *M.T.* I 44 N° 34).
330. à Vieu, dans l'Ain : bas-relief perdu représentant Epona amazone tenant une corne d'abondance (Thévenot 1960, 1964 : 116 N° 276).
- 331-332. à Vitteaux, dans la Côte-d'Or : un bas-relief représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 168 N° 9 ; Thévenot 1949 : 386 N° 5 ; *M.T.* I 49 N° 95 ; *Esp.* 2329) et une statuette représentant la même accom-

pagnée d'un poulain (Reinach 1895 : 168 N° 8 ; Thévenot 1949 : 390 N° 34 ; *M.T.* I 54 N° 164 ; *Esp.* 2325).

333. à Walheim, en Bade-Wurtemberg : bas-relief représentant Epona amazone (Le Roux-Guyonvare'h 1959b : 346-347 ; Thévenot 1964 : 116 N° 274).
- 334-335. à Walldürn, en Bade-Wurtemberg : deux bas-reliefs représentant Epona amazone (Reinach 1898 : 194 N° 41a ; Espérandieu 1931a : N° 201, 208).
336. à Welzheim, en Rhénanie-Palatinat : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 53 N° 154bis).
- 337-338. à Wiesbaden, en Hesse : un bas-relief fragmentaire représentant Epona amazone (Espérandieu 1931a : N° 8 ; *M.T.* I 52 N° 135) et un autre entier représentant la même tenant une corbeille de fruits (Espérandieu 1931a : N° 8 ; *M.T.* I 52 N° 134).
339. à Wiesloch, en Bade-Wurtemberg : bas-relief représentant Epona amazone (*M.T.* I 52 N° 144bis).
- 340-343. à Worms, en Hesse : une statuette en terre-cuite représentant Epona amazone (Reinach 1895 : 184 N° 49bis ; Blanchet 1891-1901 : LX 243 N° 14 ; *M.T.* I 46 N° 67), deux autres représentant la même tenant un petit animal (Reinach 1895 : 184 N° 48-49 ; Blanchet 1891-1901 : LX 242-243 N° 12-13 ; *M.T.* I 46 N° 65-66), un bas-relief la représentant tenant une corbeille de fruits (Reinach 1895 : 184 N° 47 ; *M.T.* I 51 N° 129 ; *Esp.* 6010) et un autre représentant Epona trônant entre deux poulains qui mangent dans son giron (Reinach 1898 : 198 ; *M.T.* I 57 N° 208 ; Nagy 1965 : 32 N° 9 ; *Esp.* 6040).

Ajoutons à cet inventaire que certains prétendent reconnaître Epona sur des bas-reliefs médiévaux, l'un en Ecosse à Hilton-of-Cadbol, l'autre en Irlande à Kilrea (Henry 1933 : 122 ; Duval 1976 : 121). Mais si la parenté iconographique est évidente, il est plus douteux qu'il faille bien voir Epona sur ces monuments (*M.T.* I 61 N° 122bis), et, de toute façon, le monde irlandais n'en a pas besoin pour qu'y soit assurée l'existence d'une ou même plusieurs déesses à connotations équines : la triple Macha (Dumézil 1968-1973 : I 602-613), Eithne Eachraidhe (O'Rahilly 1946a : 293 ; Powell 1980 : 154)...

Plus admissibles, car ce ne sont pas les seules récurrences du paganisme celtique dans le répertoire des artistes romains (Duval 1976 : 121), sont les souvenirs d'Epona qu'on retrouve sur des chapiteaux à Saint-Benoît-sur-Loire, dans le Loiret (Vaillant 1950-1953a : 83), et à Saint-Bertrand-de-Comminges, dans la Haute-Garonne (Durand-Lefébvre 1937 : 204-205).

Avec ceux-là, l'inventaire comprendrait près de trois cent cinquante numéros. Quelles conclusions ces documents permettent-ils de tirer ?

D'abord, la fréquence de leur présence dans des sites militaires et des traces de culte rendu par des soldats ou des gradés de la cavalerie laisse voir que ce sont manifestement des Celtes recrutés comme auxiliaires ou comme réguliers dans l'armée romaine qui y ont introduit la vénération d'Epona, protectrice des chevaux ou à tout le moins étroitement associée à eux (Linduff 1979 : 825-832).

Ensuite, l'association d'Epona à certains autres dieux pourrait être éclairante. Hélas, aucune de ces associations n'est assez systématique ni assez explicite pour qu'on lui reconnaisse a priori une signification. Sans compter les dédicaces des gardes du corps impériaux à Rome qui, comme le pilier de Saint-Rémy-de-Provence (N° 51), s'adressent manifestement à tous les dieux, on la trouve deux fois en compagnie d'Hercule, autant des Campestres, de Silvain et du Génie Local, une ou deux fois en compagnie de Jupiter, de Mars, une fois avec Minerve, avec Mercure, avec Celeia, avec la Victoire, peut-être avec Apollon... Le relevé des divinités vénérées sur les mêmes lieux de culte n'est pas plus concluant.

Nous n'accorderons pas a priori plus de valeur aux associations plus ou moins convaincantes d'Epona aux sources et aux rivières, ou à l'Autre-Monde (Lambrechts 1950 : 105-107 ; Le Roux-Guyonvarc'h 1955 ; Thévenot 1958 : 105-107, 1968 : 189 ; Hanoteau 1980). Certes, on ne peut nier que la déesse ait été adorée en des sites proches de sources, de fontaines ou de rivières, non plus que son nom et son image apparaissent sur des sarcophages ou des monuments funéraires. Y voir la clef fondamentale pour découvrir la personnalité d'Epona n'est pas admissible. Il ne doit guère y avoir de divinité en Gaule — ou ailleurs — dont le nom ou l'image ne figure pas dans un contexte funéraire ou près d'un site de source ou de cours d'eau : on en viendrait vite — certains n'y sont-ils pas arrivés ? — à réduire toute la mythologie et la religion à une macédoine de divinités interchangeables ne se préoccupant que de l'eau fécondante et guérisseuse, et du passage des âmes. Il faut en tout cas d'autres arguments pour soutenir qu'Epona y a une part.

Parmi les attributs d'Epona, certains — rênes, cravache, joug d'attelage — ne sont qu'une partie naturelle de son équipement de cavalière et de meneuse de chevaux.

D'autres portent plus clairement une plus grande signification : les cornes d'abondance, les fruits, les épis, les patères auxquelles elle nourrit ses poulains font incontestablement d'Epona une déesse en rapport avec la fertilité et la fécondité du sol et de la nature, sans doute même une déesse-mère identifiée à la Nature naturante.

L'enfant qui l'accompagne en fait aussi une déesse-mère au sens le plus propre du terme, sans que rien toutefois ne révèle le sens ou l'histoire de cette maternité.

Le chien ou le chiot qui, plus souvent encore, se blottit dans son giron est tout aussi mystérieux : on ne peut croire qu'il ne soit que l'anodin compagnon de la dame gallo-romaine dont la déesse revêt l'aspect (De Vries 1961b : 182). Le chien a un symbolisme varié dans l'iconographie celto-romaine. Il n'est en fait guère de dieu qui ne l'ait occasionnellement comme compagnon. On l'a dit guérisseur, on l'a dit psychopompe (Thévenot 1953 ; Jenkins 1957), on oublie même trop souvent son symbolisme guerrier pourtant bien attesté par l'onomastique (Birkhan 1970 : 345-391)... Mais de tous ces rôles, rien ne permet d'en privilégier un pour le petit chien d'Epona.

Y voir le signe qu'Epona était la protectrice des animaux en général, ou des animaux domestiques (Forrer 1927 : 102), n'est donc guère admissible, et renverserait le problème comme le renversent ceux qui expliquent l'association constante d'Epona avec les chevaux en édictant qu'elle était leur protectrice. Certes, on ne peut douter qu'elle l'ait été, mais sa tutelle est une conséquence, non une explication : ce n'est pas parce que saint Hubert est le patron des chasseurs et du gibier qu'il est représenté avec un cerf, c'est parce que sa légende l'associe à une chasse et à un cerf merveilleux que les chasseurs l'ont choisi pour emblème... On ne peut pas croire qu'Epona est figurée avec des chevaux parce qu'elle est leur déesse : elle est leur déesse parce que quelque chose dans sa mythologie l'associe à ces animaux (cf. Nölle 1974 : 179).

Rien dans les documents antiques — si ce n'est le texte en lui-même si opaque du pseudo-Agésilas — ne permet de retracer cette mythologie. Plutôt que de disséquer à l'aveuglette, plutôt que de disserter arbitrairement sur le symbolisme, solaire, funéraire ou autre du cheval, mieux vaut se tourner d'abord vers une tradition qui, quoique tardive dans sa forme, semble préserver un écho assez fidèle de la mythologie d'Epona.

II. LES AVENTURES DE RHIANNON

Il s'agit de la tradition du haut Moyen Age gallois sur la reine Rhiannon, telle qu'elle s'est conservée surtout à travers deux des branches du plus fameux recueil de légendes mythologiques : les *Mabinogion*.

Dans la première branche, intitulée *Pwyll pendefig Dyfed* (Thomson 1957), il est conté comment le seigneur Pwyll, se trouvant un jour entouré de sa Cour sur une colline magique près de son château de Narberth, fut intrigué par l'allure d'une belle inconnue chevauchant un cheval blanc au

pas sur la grand-route en contrebas. Il envoya d'abord un de ses suivants interroger la fille, mais celui-là eut beau courir à en perdre l'haleine, il ne réussit jamais à s'approcher de la cavalière qui pourtant semblait ne pas forcer l'allure. Devant cet échec, Pwyll donna l'ordre de poursuivre l'inconnue sur le cheval le plus rapide de ses écuries : mais son courrier eut beau crever la bête, il ne parvint pas à se rapprocher du cheval pâle pourtant toujours aussi peu pressé.

Dévoré de curiosité, Pwyll revint le lendemain à la même place. Quand la mystérieuse cavalière réapparut, il la fit cette fois poursuivre par le meilleur cheval de ses Etats... sans meilleur succès que la veille.

Le troisième jour, enragé de curiosité, Pwyll revint sur la colline et, quand il vit venir comme les deux fois précédentes la mystérieuse cavalière, il entama lui-même la poursuite sur son propre étalon. Il donna tant et plus des éperons sans gagner un mètre sur la nonchalante bête qu'il tentait de rejoindre... Sur le point de voir son étalon s'effondrer sous lui, Pwyll héla enfin la cavalière... et celle-ci de s'arrêter aussitôt en se gaussant qu'il n'eût pas fait sa demande plus tôt ! Elle s'expliqua alors de bon cœur : elle se nommait Rhiannon et elle était la fille d'un seigneur Hefeydd Hen qui voulait la donner en mariage à un prétendant qui ne lui agréait pas. En fait, elle était éprise de Pwyll et venait demander et sa main et son aide.

La belle était si resplendissante que Pwyll se trouva tout heureux de son aveu, et fort désireux de l'épouser : ce qui fut fixé à un an de là.

Hélas pour lui, pendant le banquet de noces, Pwyll fit l'erreur de promettre un cadeau à un inconnu... qui se révéla être Gwawl ab Clut, le fiancé évincé, et qui ne réclama pas moins que Rhiannon et toute la fête de mariage !

Chose promise, chose due : Pwyll, sur son honneur, dut céder la place. Heureusement l'ingénieuse Rhiannon put le conseiller et sauver la situation : d'abord en faisant remettre à un an ses noces avec Gwawl, ensuite en soufflant à Pwyll un stratagème qui lui permettrait de rendre à Gwawl la monnaie de sa pièce et de le forcer à promettre de ne jamais chercher sa revanche.

L'affaire réussit. Pwyll épousa Rhiannon et la ramena chez lui à Narberth. Là, à la grande inquiétude de ses sujets, il fallut attendre quatre ans pour que Rhiannon lui donnât un fils. Hélas, la joie de cette naissance fut aussi courte que vive. La nuit même de sa naissance — les Celtes comptent en nuits et non en jours —, le nouveau-né disparut mystérieusement, et les femmes qui le veillaient décidèrent d'accuser la reine pour ne pas être elles-mêmes inculpées. Elles tuèrent un chiot, barbouillèrent Rhiannon de son sang, et prétendirent qu'elle avait dévoré son enfant.

L'indignation fut grande. Rhiannon fut condamnée à rester sept ans près du montoir du porche du château, et à devoir se proposer comme monture à tous les visiteurs.

Cela durait déjà depuis quatre ans quand un seigneur étranger, le prince de Gwent-Is-Coed, Teyrnnon Twryf Lliant, vint raconter une étrange histoire.

Il avait depuis plusieurs années une jument plus belle qu'aucune autre et qui lui donnait à chaque premier mai un splendide poulain. Mais à chaque fois le poulain disparaissait la nuit même sans laisser de traces. A la longue, quatre ans plus tôt, Teyrnnon avait décidé d'en avoir le cœur net et de veiller toute la nuit près de sa jument. A peine celle-ci avait-elle pouliné qu'une griffe monstrueuse passa par la fenêtre et prit le poulain par la crinière. Teyrnnon, sautant sur son épée, trancha furieusement le bras du monstre : il l'entendit hurler et se sauver, se précipita dehors, mais ne put rien distinguer tant la nuit était obscure. Rentré à l'écurie, il avait trouvé, près du poulain, un nouveau-né en habits royaux.

Teyrnnon et son épouse n'avaient pas d'enfant. Ils adoptèrent le garçon et le nommèrent Gwri Gwallt Euryn. C'était un magnifique enfant qui, en quatre ans, était devenu presque un adolescent et qui montait déjà son propre cheval, le poulain né la nuit de sa découverte.

A cette date, Teyrnnon avait appris l'histoire et la condamnation de Rhiannon. Le jour du crime qu'on lui imputait correspondait exactement à celui de la découverte de Gwri, aussi était-il venu à Narberth pour éclaircir l'affaire.

Son intuition était juste. Gwri fut reconnu comme le fils de Pwyll et Rhiannon fut relevée de sa peine. Au milieu de la joie générale, le prince retrouvé reçut alors le nouveau nom de Pryderi, « Souci » en souvenir du souci qu'il avait causé à sa mère.

L'histoire se continue dans la troisième branche, qui porte le titre *Manawydan ab Llŷr* (Williams 1951 : 49-65).

Pwyll est mort et Pryderi règne maintenant sur son royaume de Démétie. Il a lié amitié avec un autre prince, Manawydan ab Llŷr, et il lui a donné sa mère Rhiannon pour épouse. Un jour, Pryderi, Cigfa sa propre épouse, Manawydan, Rhiannon et toute la Cour se rendent sur la colline magique de Narberth. Ils s'y trouvent tout à coup entourés d'un épais brouillard accompagné de tonnerre. Lorsqu'il se dissipe, toute vie a disparu de Démétie : hommes, animaux domestiques, plantes cultivées... Les quatre princes se retrouvent seuls.

Bientôt, ils tombent dans un tel état de dénuement qu'ils doivent quitter leur pays et partir gagner leur vie à l'étranger comme selliers et comme cordonniers. Après un certain temps toutefois, ils décident de

rentrer en Démétie pour voir si la situation s'y est améliorée. Hélas en rien, mais ils aperçoivent un sanglier blanc et ils lui donnent la chasse. Ils arrivent ainsi à un château totalement inconnu : Pryderi, entraîné, suit le sanglier et y pénètre malgré les avis de Manawydan. Le château est désert. Pryderi toutefois veut se désaltérer à la fontaine qui y coule : à peine l'a-t-il touchée qu'il s'y trouve enchaîné par une force magique et incapable de s'en détacher. Rhiannon, entrée à sa recherche, subit le même sort et, en même temps, le château disparaît dans un bruit de tonnerre, aux yeux de Manawydan et de Cigfa.

Tout attristés par ce nouveau coup, ceux-ci repartent un an à l'étranger, toujours comme cordonniers. Enfin, ils reviennent à Narberth et entreprennent de s'y installer. Manawydan laboure et sème, mais au temps de la récolte, chaque fois qu'il décide de moissonner un champ, tout le blé en disparaît la nuit avant qu'il y vienne .

A la troisième fois, Manawydan décide de veiller la nuit pour pincer le voleur. Vers minuit, une troupe d'énormes souris envahit tout le champ et dérobe les épis... Manawydan, malgré tous ses efforts, ne réussit à en capturer qu'une, la plus lourde de la bande.

Le lendemain, Manawydan se rend sur la colline magique et y dresse une petite potence pour y pendre sa prisonnière. Successivement un moine, un prêtre et un riche évêque viennent alors à lui et lui proposent des rançons de plus en plus élevées pour qu'il libère la souris. Manawydan repousse toutes leurs offres : il exige le retour de Pryderi et de Rhiannon, ainsi que la fin de l'enchantement de la Démétie. Enfin, le pseudo-évêque accepte et révèle qu'il est responsable de tout. Il s'appelle Llwyd ab Cilcoed. Ami de Gwawl, le fiancé repoussé par Rhiannon et joué par Pwyll, il a voulu le venger sur Rhiannon et son fils. La souris est sa propre épouse, enceinte, qu'il avait transformée avec toute sa Cour pour venir ruiner les champs de Manawydan.

L'affaire se fait. La Démétie retrouve son état normal, Rhiannon et Pryderi reparaissent. Un détail clôt l'histoire : pendant son emprisonnement, Rhiannon était condamnée à porter à son cou les licous des ânes de son géolier.

Il ne fait guère de doute que le recueil des *Mabinogion*, bien qu'établi assez tard au Moyen Age dans l'état où il nous est parvenu, conserve un grand nombre de faits et de personnages de la vieille mythologie pré-chrétienne (sur ce recueil, comme introduction à une bibliographie surabondante, cf. Rees 1975 ; Ford 1977 ; MacCana 1977). Des personnages comme Lludd Llawarian (Tolkien 1932), Lleu Llawgyffes (Jackson 1953 : 411), voire Efydd ab Dôn (Sterckx 1972) ou Brân Bendigaid — car, en dépit de difficultés phonologiques (Birkhan 1970 : 476-478), l'association Beli-Brân est trop constante dans la tradition galloise pour ne pas

rappeler l'association Belgios - Brennos des traditions antiques (Loomis 1941 : 921-924) — portent des noms qui dérivent en droite ligne de théonymes gaulois.

Ces filiations ne sont pas étonnantes si l'on se rappelle l'unité linguistique de la Bretagne et du continent celtique au moins jusqu'au cinquième siècle de notre ère, avec des variations dialectales moins évidentes que cette unité même (Fleuriot 1978), de même que l'absence apparente de toute divergence profonde dans la religion et le culte entre les différents peuples celtes soumis par Rome : les grands théonymes se retrouvent tant chez les uns que chez les autres, et l'iconographie divine suit des canons communs : celle d'Epona en est d'ailleurs un bel exemple.

Surtout, toutes les études de mythologie et de religion comparée ont montré que les structures celtiques étaient remarquablement cohérentes : tant entre elles, de la Gaule à l'Irlande médiévale, qu'avec les grandes structures communes indo-européennes.

Pour beaucoup, le parallèle entre l'Epona gauloise et la Rhiannon galloise en est l'un des meilleurs exemples (Hubert 1925 ; Dumézil 1929 : 263-265 ; Vaillant 1950-1953b ; Gruffydd 1953 ; Gricourt 1956 ; Ford 1981-1982 : 118-119).

Le premier argument se tire du nom même de Rhiannon, qui est l'aboutissement attendu d'un antique * *Rigantona* : d'une part, le suffixe théonymique assure qu'il s'agit d'une ancienne déesse et non pas d'une simple héroïne de roman, et, d'autre part, le sens du théonyme, basé sur le radical * *rig-*, est « la Reine » ou « la Royale » (Gruffydd 1912 : 454-455), exactement semblable à l'épiclèse *Regina* si régulièrement accolée à Epona qu'à Alésia le souvenir de la déesse gauloise s'est perpétué à travers le culte de la pseudo-sainte Reine des temps chrétiens (Varagnac - Derolez 1965 : 37).

Un deuxième argument est l'assimilation flagrante de Rhiannon à une jument divine. Elle apparaît de la façon la plus évidente à travers la peine qui lui est imposée pour le prétendu infanticide de son fils nouveau-né : elle doit pendant sept ans se tenir près du montoir du palais de Pwyll et se proposer comme monture à tous les arrivants. Même si cette étrange punition, que rien ne permet d'identifier à une prostitution rituelle (Hanson-Smith 1981-1982 : 132), est connue ailleurs dans des contes, voire dans des cas réels de la justice médiévale (Roberts 1968-1970), l'assimilation à un cheval reste claire et elle est aussi confortée par d'autres détails.

Lors de l'emprisonnement de Rhiannon et de Pryderi dans le château magique de Llwyd, la peine de Rhiannon l'assimile de nouveau à un équidé : porter à son cou les licous des ânes de son geôlier.

Surtout, il est tout à fait clair que l'épisode de la naissance de Pryderi, enlevé la nuit même, et celui des poulains de Teyrnnon Twryf Lliant sont exactement parallèles. La jument dont les petits sont mystérieusement dérobés est un doublet manifeste de Rhiannon (Ford 1977 : 5-11, 1981-1982 : 121-122).

Or, si Rhiannon est tantôt princesse, tantôt jument, Epona est pareillement « l'Equine » ou « la Cavale », et plusieurs monuments antiques la représentent de fait sous la forme d'une jument (N° 114, 126, 200, 239. fig. 7).

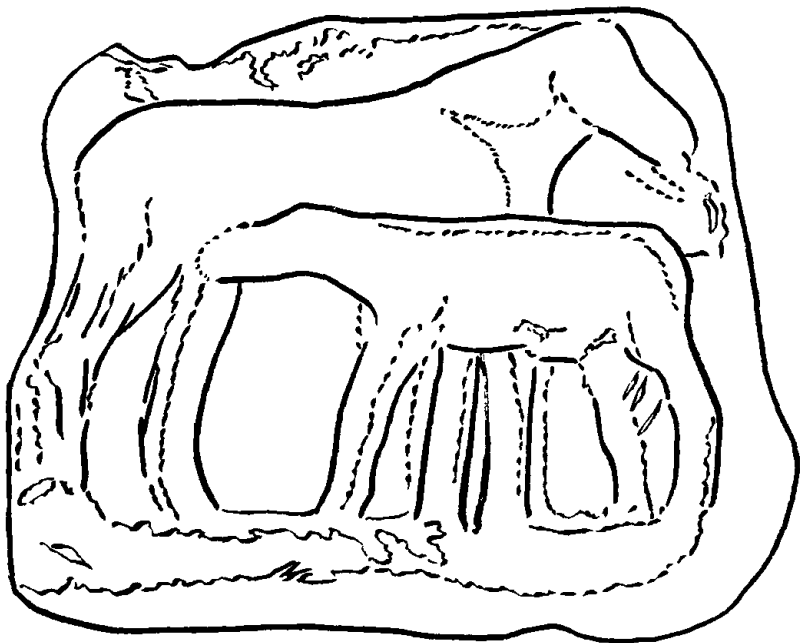


Fig. 7

D'autres arguments se tirent enfin de la concordance de plusieurs détails de l'iconographie d'Epona avec des points importants de la légende de Rhiannon. Peut-être isolément ne seraient-ils guère dirimants, mais leur accumulation additionnée des autres arguments cités plus haut établit pour le moins une forte vraisemblance. Il n'est pas admissible de vouloir clore le dossier en affirmant que le fait que Rhiannon monte à cheval ne suffit pas à permettre un rapprochement avec Epona (Le Roux-Guyonvarc'h - Guyonvarc'h 1978 : 410).

Enumérons ces concordances. Lors de sa rencontre avec Pwyll, Rhiannon monte un cheval merveilleux qui n'avance qu'au pas. Epona — en dehors de deux monuments dont l'un au moins est assez douteux (N° 63,

67) — est toujours sur une monture au pas lorsqu'elle est représentée chevauchant. Et qui pourrait croire que cette convention n'est due qu'à la difficulté pour les artistes de sculpter un cheval au galop (Jackson 1961 : 133 N° 68) ?

Epona est fréquemment accompagnée d'un enfantelet. Rhiannon est étroitement associée à son fils Pryderi et la naissance de celui-ci, avec les événements qui s'y rattachent, constitue indubitablement l'un des épisodes essentiels de son histoire.

Souvent aussi, Epona est accompagnée d'un poulain : mais la naissance de Pryderi a pour doublet évident le poulainage de la jument de Teyrnnon. Comme Rhiannon est cette jument sous un autre habit, son fils est le poulain de Teyrnnon, né la même nuit que lui et étroitement associé à toute son enfance jusqu'à sa reconnaissance comme l'enfant de Rhiannon.

Est-ce simplement une coïncidence si une étude attentive a fait reconnaître récemment sur une monnaie des Ambiens (Lengyel 1954 : pl. XVIII, 204) une représentation de la naissance d'un poulain merveilleux allaité par une jument anthropocéphale ? Ou mieux encore sur une monnaie des Aulerques Cénomans une jument amaigrie par une récente maternité allaitant son poulain tandis qu'un dragon menaçant les survole (Duval 1981 : 62-65, 1982 : 99-101. fig. 8) ? Le rapprochement des faits



Fig. 8

gallois est des plus tentants : Rhiannon à la fois jument et femme et son fils identifié au poulain sauvé du dragon par Teyrnon... Cela permettrait alors d'élargir significativement l'iconographie antique du mythe d'Epona, et sans doute même de lui rattacher l'ensemble des images monétaires basées sur le type du cheval anthropocéphale (cf. Mainjonnet 1974).

Enfin, dernière coïncidence, le chiot qui accompagne aussi Epona n'a-t'il pas pour pendant celui que les suivantes de Rhiannon tuent pour lui barbouiller le visage de son sang et l'accuser du meurtre de l'enfant disparu ?

En dehors de son équipement de cavalière qui n'a pas besoin de justification, et de la corne d'abondance — ou de la patène ou du giron pleins d'épis ou de fruits qui expriment la même chose — dont on retrouvera l'explication plus bas, tous les attributs réguliers d'Epona correspondent donc à des détails cruciaux de l'histoire de Rhiannon. C'est assez pour justifier notre hypothèse de travail : rechercher à travers la mythologie de Rhiannon l'écho du caractère de l'antique Epona.

III. SAINTE REINE ET LE FOLKLORE

Le nom de Rhiannon prolonge en droite ligne la qualité de Reine régulièrement attribuée à Epona par les dédicaces antiques. Il semble également qu'en Gaule l'antique Epona *Regina* se soit christianisée en sainte Reine, notamment à Alésia — Alise-Sainte-Reine —, haut lieu de son culte (Varagnac - Derolez 1965 : 37 ; Le Gall 1966, 1980 : 213-225).

Certains ont voulu nier cette filiation sous prétexte que l'épiclèse *Regina* a été attribuée à d'autres déesses gallo-romaines (Thévenot 1968 : 187). Mais outre que l'interchangeabilité fondamentale de toutes les déesses celtiques est un mythologème bien reconnu (Le Roux-Guyonvarc'h 1966 : 372 ; Sterckx 1982 : 142-147. Cf. Coomaraswamy 1935 : 1-3), la coïncidence est ici très forte. En effet, l'aspect royal d'Epona-Rhiannon apparaît essentiel. Non seulement le mythe de Rhiannon est centré sur son mariage avec Pwyll qui en fait la souveraine de Démétie, et sur son devoir de reine qui est de donner un héritier au royaume, mais surtout — nous le verrons plus loin — le fond même du mythe apparaît comme une hiérogamie royale, à la fois microcosmique et macrocosmique.

Quoiqu'il en soit, la question de la survivance d'Epona *Regina* en sainte Reine reste anecdotique. En effet, la vie de sainte Reine n'aligne que les lieux les plus communs et les épisodes les plus conventionnels de l'hagiographie chrétienne (Quillet 1893 ; Réau 1955-1959 : III, 3 1142-1143), et il ne semble pas que le moindre écho de la personnalité de la déesse ait accompagné jusqu'à nous la transmission du nom.

Si la tradition officielle sur sainte Reine n'apporte rien, la question pourrait toutefois se poser d'éventuels échos dans la tradition non-officielle du folklore. C'est là malheureusement une quête sans grand espoir.

Certes, le folklore met en scène de nombreuses juments blanches qui pourraient rappeler Epona. On a cité la Grand-Jument de Gargantua, les innombrables chevaux-jupons (Van Gennep 1945)... Notons au passage l'importance de ces derniers en Bretagne, pays celte (Berthou 1950-1953a), à côté du fait que le plus célèbre de tous est sans doute le fameux Obby Oss de Padstow en Cornouailles, autre pays celte (Rawe 1977).

Parmi les juments blanches des traditions populaires, l'une des plus acceptables est peut-être celle qui, dans le conte breton *Tregont a Bariz* (Luzel 1939 : 13-26 ; Berthou 1950-1953a. Cf. Massignon 1965 : 224-225), aide le héros à gagner la main de sa princesse avant de se révéler comme une hypostase de Marie, Vierge, Reine des Cieux et Mère du Dieu-Fils exactement comme Rhiannon.

Moins convaincante est la Jument Blanche maléfique de Bruz (Orain 1897-1898 : II 185) et d'ailleurs (Sébillot 1950 : 163). Comme pour le *kludde* du folklore thiois, également évoqué à propos d'Epona (De Laet 1951), les liens paraissent pour le moins ténus (Renard 1951).

Un ouvrage a tenté de rassembler les faits du folklore (Charrière 1975. Cf. Varagnac 1948 : 232-245) : il démontre surtout par l'invraisemblance de ses conclusions l'inanité d'un appel à ces faits pour éclairer le dossier. Comme il n'existe aucun critère permettant de jauger la valeur d'une tradition populaire, s'il est quelquefois possible de retrouver dans le folklore des survivances de faits antiques connus, il reste toujours impossible de reconstituer des faits antiques à partir de coutumes populaires tardives.

IV. L'HIÉROGAMIE COSMIQUE DES CELTES

Pour bien analyser la personnalité de Rhiannon — et, à travers elle, d'Epona, son antique devancière —, il faut d'abord rappeler le caractère fondamental des divinités féminines dans le monde celtique, et même indo-européen, caractère auquel il vient d'ailleurs d'être fait allusion.

M. Georges Dumézil a bien démontré comment les divers panthéons indo-européens s'articulent autour d'un Etat-Major de cinq dieux fonctionnels auxquels s'associe et s'oppose une déesse transfonctionnelle.

Ces cinq dieux sont Varuṇa, Mitra, Indra et les jumeaux Aśvina dans l'Inde védique ; Jupiter — primitivement flanqué de Dius Fidius —, Mars et Quirinus — à l'aspect gémellaire bien connu — à Rome ; Odhin,

Týr, Thor, Njörðr et Freyr en Scandinavie ; Eochaidh Ollathair, Oghma Grianeineach, Nuadha Airgeadlámh, Díanchéacht et Goibhne en Irlande (Dumézil 1958 : 34-61 ; Sterckx 1975b, 1982).

La déesse, étant unique et trivalente, peut porter plusieurs noms : Anāhitā ou Sarasvatī dans l'Inde védique, Frigg ou Freyja en Scandinavie, Brigid ou Eithne en Irlande (Dumézil 1958 : 59-61, 1968-1973 : I 103-124, III 286-289).

A la suite de M. Dumézil, nous avons nous-même tenté d'expliquer comment cette déesse transfonctionnelle est à la fois la mère, l'épouse et la fille du Dieu-Père, en un mythologème fondamental exprimant la primordialité absolue du Père Universel et de la Mère Primordiale, au-delà de l'entendement humain, tout en affirmant l'éternité de la complémentarité et de la motricité respective des deux Principes Mâle et Féminin, Jupiter, père des dieux, est le fils et l'époux de Junon ; Dakṣa — l'un des noms du père des dieux védique — est à la fois le père et le fils d'Aditi... Mieux encore, par voie de conséquence, la déesse transfonctionnelle est aussi, sous divers noms, la mère et l'épouse de tous les autres dieux (Dumézil 1956 : 71-98 ; Sterckx 1982 : 148-151).

En fait, il faut comprendre les ressorts de cette mythologie selon les principes suivants. Si l'essence de la Divinité est unique, elle se manifeste par l'interaction de deux Principes : l'un, « mâle », peut se définir comme multiple, moteur mais immobile, inactif mais agissant ; l'autre, « féminin », peut se définir à l'inverse comme multiforme mais unique, mobile, actif mais non-agissant (Le Roux-Guyonvarc'h 1966 : 372. Cf. Coomaraswamy 1935 : 1-3 ; 1942). Le Principe Mâle, ce sont les dieux, innombrables et personnifiant la multiplicité infinie de la motricité divine. Le Principe Féminin, c'est le Monde personnifié par une infinité de déesses qui n'en sont toutes que des hypostats et qui sont donc toutes réductibles à lui.

Par ailleurs, toutes les sociétés traditionnelles croient à la symétrie des composants du monde, tenant chacun d'eux pour un microcosme, une image réduite du Macrocosme (cf. Bonfante 1959).

Par exemple, le nombre cinq étant un symbole de totalité évident chez tous les peuples dont les systèmes arithmétiques sont basés sur le calcul digital — particulièrement chez les Indo-Européens (Polomé 1968 : 98-101 ; Lehmann 1970 : 5) —, la totalité spatiale du Macrocosme est représentée par les quatre directions cardinales réparties autour de l'« ici » de référence (Sterckx 1975b : 12-15). Symétriquement, tous les microcosmes celtiques sont partagés de la même façon (Sterckx 1983a : 34-35) : la Galatie était composée de quatre tétarchies se réunissant en un centre commun (Strabon XII, 5, 1) ; les Celtibères se divisaient en quatre tribus (*id.* III, 4, 13) ; le Pays de Galles était partagé en cinq tribus royales se rencontrant au Pumlumon, littéralement le mont

« Cinq-Pics » (Rees - Rees 1961 : 173-175 ; Williams 1962 : 20-21 ; Hamp 1974 : 253-261) ; l'Irlande était découpée en cinq *cúigí* « cinquièmes », soit quatre périphériques autour de la province centrale de Meath (O'Rahilly 1946-1950 : 387-388 ; Le Roux-Guyonvarc'h 1961 ; Rees - Rees 1961 : 118-122), eux-mêmes divisés en cinq cantons chacun (Sterckx 1975b : 12-13) ; le palais même des rois d'Irlande est organisé selon le même plan (Marstrander 1911 : 233).

Or, nous l'avons vu, la mythologie celtique assimile le Monde au Principe Féminin. Tous les microcosmes que constituent les royaumes humains sont donc similairement identifiés au même. Le Macrocosme est régi par l'union du Principe Mâle et du Principe Féminin, c'est-à-dire mythiquement par l'accouplement du Dieu-Père souverain et de la Déesse-Mère incarnant le Monde. Une dédicace antique associe significativement le Jupiter gaulois — car la roue qui orne son autel témoigne qu'il s'agit d'un Taranis indigène — à la Terre-Mère (*CIL* XIII 4140 ; cf. Green 1984 : 332). Corollairement, les royaumes humains ne peuvent être gouvernés que par l'union de la déesse qui les représente avec le roi auquel cette union confère la légitimité.

Ce sont là des mythologèmes bien connus à travers le monde. Au niveau cosmique, ils se retrouvent encore dans la théorie catholique du mariage mystique du Christ et de l'Église (Coomaraswamy 1945 : 402). Au niveau topique, le concept du mariage du roi avec son royaume subsiste jusqu'aux derniers temps de l'Ancien Régime en Europe (par ex. Heylin 1668 : 145). Et dans le monde celte, il est expressément énoncé depuis le Pays de Galles, où le roi est qualifié de *prïod Prydain*, « époux de la (Grande-)Bretagne » (Andrews 1976-1978), jusqu'en Irlande, où la consécration royale porte le nom de *bannaí righe*, « noces du royaume » (O'Rahilly 1946b : 14-21 ; Dillon 1961 : 195, cf. 1963 : 215, 1975 : 108).

Ces mythologèmes postulent naturellement une correspondance étroite entre la fortune du roi, d'une part, et la prospérité du royaume, de l'autre (cf. Widengren 1945-1955).

La Royauté est femme : si le roi pêche, ou s'il est vaincu à la guerre, ou encore s'il est atteint dans son intégrité physique par la maladie ou une blessure ou simplement la décrépitude de la vieillesse, la Royauté le quitte comme une femme quitte un homme qui a cessé de lui plaire. Avec cette conséquence que le royaume souffre de la rupture de l'union sacrée : il est menacé d'une stérilité générale.

C'est également un thème bien connu du monde indo-européen, et celte en particulier. On peut citer, par exemple, le célèbre thème du Roi Méhaigné dans la littérature arthurienne : le roi a été navré d'un coup de lance dans ses parties viriles ; il s'ensuit que son royaume devient une

« gaste terre », une terre stérile et privée de toute vie (cf. Sterckx 1985-1986).

Mais c'est aussi précisément l'un des thèmes de l'histoire de Rhiannon. Dans *Manawydan ab Llŷr*, lorsque les deux couples royaux formés par le roi Pryderi et son épouse Cigfa d'une part, par la reine Rhiannon et son second mari Manawydan de l'autre, sont séparés par la magie hostile de Llwyd ab Cilcoed, la Démétie est désolée et vidée de toute vie jusqu'au moment où les deux couples sont réunis (cf. Hanson-Smith 1981-1982 : 127).

Si la rupture de l'hiérogamie royale entraîne la stérilité générale du royaume, inversement les catastrophes naturelles qui le frappent — épidémies, épizooties, cataclysmes, famines... — sont des signes indubitables d'une telle rupture. Et si des mesures appropriées ne peuvent restaurer l'union sacrée, le roi est censé avoir perdu sa légitimité : il doit être chassé ou tué et remplacé par un autre (Le Roux-Guyonvarc'h 1950-1953 : II-IV 235 n° 25 ; Draak 1959 : 653, 660-663 ; Binchy 1970 : 9-10). De tels concepts impliquent d'ailleurs qu'il ne peut pas y avoir d'usurpation, si ce n'est celle d'un roi disqualifié qui s'accroche au pouvoir. Pour le reste, si un roi est chassé ou tué par un autre prince, c'est tout simplement que la Royauté, son épouse mystique, l'a quitté pour se donner à l'autre. Et ce don a valeur de légitimation : la détention efficace du pouvoir est la preuve même de sa légitimité (cf. Le Roux-Guyonvarc'h 1966).

L'équation de la Royauté et du royaume à une déesse hypostase du Principe Féminin est notamment confirmée par le fait que les vieux textes irlandais ne donnent guère comme définition des théonymes féminins que l'Irlande elle-même ou la Souveraineté de l'Irlande. Et les thèses sur l'acquisition de la Royauté valant légitimation et conçue comme une hiérogamie sont illustrées de façon bien reconnue par les nombreux contes qui mettent en scène un fils de roi et une belle jeune fille, éventuellement déguisée en biche, en horrible vieille... (Loomis 1927 : 221-223 ; O'Maille 1928 : 140 ; Krappe 1936, 1942 ; Brown 1943 ; Weisweiler 1943 ; Coomaraswamy 1945 ; Breathnach 1953 ; MacCana 1955-1959 ; Bromwich 1960-1961 ; Dumézil 1968-1973 : II 329-345 ; Sterckx 1982 : 153-158).

Parmi les éléments constants de ces contes figurent la difficulté d'atteindre la Royauté, l'ignorance de son identité réelle et le fait que c'est elle-même qui se donne à celui qu'elle s'est choisi, et à lui seul.

Il saute aux yeux que tous ces éléments se trouvent à la base même de la rencontre entre Pwyll et Rhiannon. On y retrouve la mystérieuse femme que seul peut atteindre le prince, seul digne d'elle — et encore seulement avec sa permission ! — pour s'entendre signifier que la désirable inconnue l'a choisi pour époux (cf. MacKenna 1980-1982).

Le mariage de Pwyll et de Rhiannon est donc, parmi les plus clairs, un mythe d'hiérogamie royale (Ford 1977 : 9-10). Il explique l'étymologie du nom de Rhiannon, « la Royale », et le surnom canonique de *Regina* accolé à son homologue gauloise Epona.

Il est, surtout, définitivement confirmé par l'association étroite, allant jusqu'à une assimilation implicite, d'Epona-Rhiannon à une jument blanche. En effet, dans la plupart des civilisations indo-européennes archaïques, l'hiérogamie du roi et de son royaume est symbolisée par un accouplement rituel avec un tel animal.

En Inde, le rite est attesté à l'époque historique sous la forme du célèbre *aśvamedha*, entaché cependant d'une inversion rituelle, car c'est la première épouse du roi qui doit s'accoupler publiquement avec un étalon blanc (La Terza 1922 ; Gelner 1908-1926 ; Bhawe 1939 ; Coomaraswamy 1936, 1942 ; Dumont 1927, 1948 ; Kiefel 1951 ; Gonda 1962-1964 : I 168 ; Dumézil 1968, 1975 : 115-138 ; Eliade 1959 : 267-268, 1976 : I 231-233).

En Perse achéménide, l'élection du nouveau roi et sa légitimation sont elles aussi confiées à une jument blanche, et l'élément sexuel du rite se laisse encore facilement deviner à travers le récit rationalisant qu'a transmis Hérodote (III, 84-88. Cf. Duchesne-Guillemin 1968 : 144-145 ; Widengren 1959 : 244, 1974 : 85).

La Grèce conserve le mythe d'une hiérogamie entre la Terre-Mère Déméter et Poséidon *Hippios*, « Équin », donnant naissance au poulain Arion et à la déesse Despoïna, « Souveraine » (Apollodore III, 6, 8 ; Pausanias VIII, 25, 4-10. Cf. Wiesner 1941-1942 : 37 ; Yalouris 1950 ; Puhvel 1970b : 170 ; Dillon 1963 : 215, 1975 : 108).

Rome sacrifie le Cheval d'Octobre, en un rituel qui ne conserve pas le sens hiérogamique de *aśvamedha* et de ses parallèles, mais leur est néanmoins incontestablement apparenté (Puhvel 1970b : 162-163 ; Dumézil 1974 : 217-229, 1975 : 139-156, 177-219).

D'autres vestiges subsistent sans doute ailleurs, rattachés au culte du cheval extrêmement important parmi les Indo-Européens (Koppers 1936) depuis les temps les plus reculés (Mallory 1981 ; Marinder 1981), mais sans liens clairs avec le thème de l'hiérogamie royale hippomorphe. Plusieurs faits sont cependant troublants. Le rituel de fécondité scandinave du *völsapättr* donne le rôle principal à un pénis d'étalon (Schröder 1927 : 312 ; Dumézil 1975 : 215-216). Les Hittites ont une divinité hippomorphe Pirwa, dont le nom est directement rattaché à la terre, et leur droit, s'il punit sévèrement tous les cas de bestialité, exempte curieusement de toute poursuite les cas de copulation avec un équidé (Puhvel 1970b : 171 ; von Schöler 1965 : 190-191).

Au plus grand avantage de notre démonstration, c'est toutefois parmi les Celtes que le rite de l'hiérogamie royale hippomorphe s'est le plus exactement conservé. A la date étonnamment haute de 1185 — nouveau témoignage de l'archaïsme de la tradition irlandaise —, un témoin oculaire impartial, l'archidiacre gallois Giraud de Barry, relate comme suit le sacre d'un roi irlandais : « On amène devant toute la population assemblée une jument blanche et le roi (...) s'unit alors bestialement et sans pudeur, devant tous, à l'animal. La jument est ensuite tuée et dépecée, et sa chair est bouillie dans de l'eau ; et ce bouillon sert alors de bain au roi. Tout en se baignant, celui-ci mange les morceaux de viande qu'on lui présente, et le peuple à l'entour mange les autres. Toujours dans le bouillon, le roi boit sans se servir d'un récipient ni de ses mains, mais en lappant avec sa bouche. Quand ce rite impie est accompli, le sacre est achevé et le roi voit son règne et son autorité reconnus ». (*Topographia Hibernica* III, 25.)

Suite à l'inversion rituelle attestée en Inde, certains ont voulu nier toute parenté entre l'*Āśvamedha* et le rite irlandais (Le Roux-Guyonvarc'h 1963 ; Dumézil 1975 : 216-219 ; Le Roux-Guyonvarc'h - Guyonvarc'h 1978 : 80 n° 65), mais leurs arguments ne paraissent pas suffisants, et la grande majorité des spécialistes reconnaissent justement l'identité des deux rites (Schröder 1927 ; Sjoestedt-Jonval 1940 : xii-xvii ; Draak 1959 : 656-657 ; De Vries 1961b : 244 ; Ross 1967 : 325-326 ; Birkhan 1970 : 407-408 ; Puhvel 1970b ; Dillon 1963 : 214-215, 1975 : 106-108 ; Eliade 1976- : II 146-147, 437-438).

Outre leur parenté structurelle évidente, le rapprochement est garanti par l'existence dans le lexique gaulois d'un *Epomeduos* sémantiquement identique à l'*Āśvamedha* védique (Puhvel 1955, mais cf. Birkhan 1970 : 408-409), par le fait aussi que d'autres similitudes rituelles indéniables, récemment reconnues, confirment la parenté des concepts qui sous-tendent les rites de consécration royale de l'Inde et de l'Irlande (Dubuisson 1978).

Surtout l'accumulation des coïncidences est telle qu'elle ne peut guère laisser de doute. La reconnaissance du rite décrit par Giraud de Barry comme un rituel d'hiérogamie royale ne fait que couronner un dossier d'où il ressort que la légende de Rhiannon-Epona est un mythe de souveraineté selon lequel une déesse régulièrement assimilés à une jument se donne à un roi et s'accouple avec lui. Or cet accouplement constitue précisément le rite principal de l'inauguration royale irlandaise...

Comme dernière coïncidence se note d'ailleurs le fait que le seul fragment préservé de la mythologie propre attachée à Epona fait précisément allusion à une hiérogamie entre un personnage, dont le nom — Fulvius Stellus — dévoile la nature céleste, et une jument divine (*supra* p. 10. Cf. Birkhan 1970 : 408 n° 1061).

Cette coïncidence se nourrit d'ailleurs d'une autre : face à « Fulvius Stellus », le dieu gaulois qui apparaît comme la plus claire figure du Dieu-Père (cf. *infra*) est Sucellos que de nombreuses représentations montrent constellé d'étoiles et de signes astraux (Linckenheld 1929 : 54 ; Lambrechts 1942 : 110-111 ; Green 1984 : 143-144). En outre, une dédicace de Mayence l'invoque comme Jupiter *Sucaelus* (CIL XIII 6730), soit sous une orthographe qui indique peut-être une volonté expresse d'établir une relation entre lui et le ciel (De Vries 1961b : 95).

En conclusion donc, le thème de base du mythe de Rhiannon est l'hiérogamie royale sous ses deux aspects anthropomorphe et hippomorphe, à la fois microcosmique sur le plan de l'anecdote, ici casuellement située en Démétie, et macrocosmique dans son essence. Le nom même de Rhiannon, dérivé de * *Rigantona* « la Royale » avec un suffixe théonymique, et sa descendance d'Epona, la grande déesse gauloise, le prouvent. Le nom de Teyrnon, père nourricier de son fils et doublet évident de son époux (cf. *infra*), le confirme : il dérive de * *Tigernonos*, « le Princier », avec le même suffixe théonymique (Gruffydd 1912 : 455-456, 1953 : 99-100 ; Thomson 1957 : 39).

V. LE DIEU-PÈRE

Epona-Rhiannon est donc une hypostase du Principe Féminin — le Monde — et son union avec le Principe Mâle assure sa fertilité et la pérennité de la vie qui l'anime. Elle est donc la Mère, de par son rôle et de par sa nature.

Il ne fait aucun doute — l'unicité fondamentale du Principe Féminin le garantit — qu'on peut l'identifier à la déesse gauloise Matrona, vénérée sous la forme de diverses rivières, dont la Marne (Holder 1896-1907 : 468-470 ; Förster 1941 : 410 n° 1 ; Krahe 1964 : 100 ; Whatmough 1970 : 768. Cf. Birkhan 1970 : 568 n° 1788), ou comme un mont des Alpes Cottiennes (Whatmough 1970 : 7), surabondamment représentée sous une forme triple qui manifeste sa transfonctionnalité. Également à ses héritières reconnues : la Cornouaillaise Madron (Birkhan 1970 : 533. Cf. Lane-Davies 1970 : 93) et la Galloise Modron (Bromwich 1979 : 458). Sous toutes ces formes, son nom signifie « la Mère », avec le suffixe théonymique déjà fréquemment cité.

C'est parce qu'elle incarne le Monde fécond, la Mère de toute vie, que l'iconographie d'Epona la montre si souvent nourricière ou porteuse soit d'épis ou de fruits, soit de la corne d'abondance.

Son partenaire, dans l'hiérogamie cosmique, est le Principe Mâle, source et générateur de toute vie.

Nous avons essayé de montrer par ailleurs (Sterckx 1984, 1985-1986) comment, sur le plan mythologique, ce rôle est partagé entre deux dieux incarnant les deux pôles, varunien et mitrien, selon la terminologie dumézilienne, de la Souveraineté divine.

Le premier est la Vie Potentielle, la Virtualité Absolue. Le second est le Générateur Cosmique assurant l'actualisation de toutes les existences et leur retour cyclique vers la virtualité à travers la chaîne sans fin des incarnations et des morts.

L'un est le pouvoir, l'autre est celui qui l'exerce.

Mythiquement, le premier s'est identifié au pouvoir en sacrifiant, selon le mythogème canonique de la « mutilation compensatoire », l'organe qui correspond à son exercice. Il s'est identifié à la Vie en perdant la faculté physique de sa transmission : l'Indien Varuna est châtré et son incarnation Panḍu est incapable d'engendrer (Dumézil 1968-1973 : I 156-157), le Grec Uranus est émasculé par son propre fils, etc... (Wikander 1951-1952 ; Steiner 1958 ; Littleton 1969, 1970ab).

Mythiquement encore, cette émasculatation du Père Primordial, qui contient en lui potentiellement — *en principe* — toute vie, transfère le pouvoir d'actualiser la vie à un acolyte ou à un proche parent : Uranus laisse le titre de Père des dieux à son petit-fils Zeus.

C'est donc cet acolyte ou ce parent qui est le partenaire sexuel de la déesse-mère : le dieu-père Géniteur Universel.

Les divers panthéons des Celtes le laissent reconnaître facilement. En Irlande, c'est le Dághdha *Ollathair*, « Père Universel », que son nom même révèle comme tel et que ses exploits amoureux comme ses attributs canoniques désignent clairement pour ce rôle (Sterckx 1982 : 109-116). Il est ithyphallique (Stokes 1891 : 86). Il possède une massue merveilleuse, capable de tuer les vivants et de ressusciter les morts (Bergin 1927 ; Watson 1941 : 27-28), symbole phallique et tonnant facile à reconnaître (Sterckx 1975a : 579) et surtout insigne de son pouvoir de régler les passages de la Virtualité à l'existence et de l'être au principe. Il détient aussi le Chaudron Inépuisable (MacAlister 1938-1956 : IV 106-108) qui symbolise la Virtualité, l'infinie potentialité de la Vie : en fait son propre frère Oghma le châtré.

En Gaule, c'est le Jupiter indigène sous ses divers surnoms : *Sucellos*, « le Bon Frappeur » (Birkhan 1970 : 332) ouranien (*supra* p. 54), ithyphallique et Maître de la Massue et du Chaudron — le parent le plus évident du Dághdha irlandais (Heichelheim - Housman 1948 ; Sterckx 1975a ; Duval 1976 : 62-64) ; *Taranis*, « le Tonnant » (Birkhan 1970 : 311), également ithyphallique (*Esp.* 329) et canoniquement doté de la roue que l'Irlande attribue à Mogh Roith, un avatar reconnu du Dághdha (Le Roux-Guyonvarc'h - Guyonvarc'h 1978 : 149-150) ; *Esus* (*cf. infra*)...

En Bretagne, il s'est transformé en l'Ankou, la Mort armée de la Massue Sacrée (Le Roux-Guyonvarc'h 1950-1953a : 166 ; Le Menn 1979 : 8-23 ; Sterckx 1981 : 107) que manient aussi divers saints — Goëznou (de la Lande de Calan 1910 : 209), Goulven (Le Moyne de la Borderie 1891 : 222), Hernin (Le Braz 1892-1898 : IX 242. Cf. Fleuriot 1980a : 279) — ou héros des traditions populaires (par ex. Cevaër 1906 ; Le Dot 1906 ; Luzel 1906 ; Massignon 1965 : 95-101).

L'Ankou est également connu en Cornouailles et en Galles (Le Braz 1904 : 70, 105), et, dans ce dernier pays, le Dieu-Père se reconnaît sous de nombreux déguisements à travers les traditions littéraires. Outre ceux que nous essayons de démasquer dans le présent travail, les personnages de Math, de Beli Mawr et du Maître des Animaux en sont les avatars les plus évidents.

Math est « le Bon » (Weisgerber 1935 : 320 ; Vendryes 1959- : M12. Cf. Hamp 1973 : 138 n° 4) et ce nom l'apparente déjà au « Bon Dieu » Dághdha. Il est le maître d'un bâton magique qui fait passer d'un état à un autre (Williams 1951 : 75-77, 83) ou qui provoque la naissance des fils d'Aranrhod (*id.* 77-78) : il répond clairement à la Massue Sacrée, aux résonnances phalliques, qui fait passer de l'Être au Non-Être et vice-versa. Il est engagé dans une hiérogamis royale présentée sous forme cocasse — mais des souvenirs précis assurent qu'elle se répercutait en rites réels imposés aux rois gallois (Williams - Powell 1961 : 5, 8. Cf. Dumézil 1954 : 8 ; Le Roux-Guyonvarc'h 1966 : 361-363) — d'une obligation de garder ses pieds dans le giron d'une princesse vierge (Loth 1898 ; Gruffydd 1928 : 193 ; Williams 1951 : 67) : or le pied est un symbole phallique et fécondant reconnu (Sterckx 1985-1986) et la vierge est ici clairement une figure du Principe Féminin représentant le Monde ou le royaume microcosmique.

Beli Mawr est avant tout le Premier Géniteur de toutes les généalogies galloises (Bartrum 1966 : *passim*. Cf. Bromwich 1979 : 281-282). Son épouse est Anna, prétendue sœur ou cousine de la Vierge Marie de façon à relier la vieille mythologie galloise à la théogonie chrétienne, mais que l'on reconnaît en fait comme une traduction de Dôn, la principale hypostase de la Déesse-Mère galloise, avec la même alternance qu'entre *Dana* et *Ana*, les deux noms canoniques de la Déesse-Mère irlandaise (cf. Sterckx 1982 : 71-73). En outre, malgré la difficulté phonologique de relier entre elles les formes de leurs noms aux différentes époques, une tradition rémanente depuis l'Antiquité jusqu'aux lais arthuriens l'associe étroitement à Brân (Loomis 1941 : 921-924) dont nous avons montré ailleurs qu'il est le dieu castré incarnant la Virtualité (Sterckx 1984, 1985-1986) : association qui ne peut qu'évoquer celle des deux frères Oghma et le Dághdha dans la mythologie irlandaise.

Le Maître des Animaux est un géant noir qui, dans la *Chwedl Iarlles y Ffynnon*, est armé d'une Massue Sacrée à laquelle obéissent tous les animaux (Thomson 1968) : comprenons toutes les existences. C'est lui aussi que rencontre sans aucun doute Peredur, le Perceval gallois, lorsqu'il voit une rivière bordée de prés où paissent sur une rive des moutons blancs et sur l'autre des moutons noirs : chaque fois qu'un mouton blanc passe sur l'autre rive, il devient noir ; chaque fois qu'un noir traverse, il devient blanc (Goetinck 1976 : 47-48). Certes, le Maître des Animaux n'apparaît pas dans cette légende — et, dans l'*Eachtra Chloinne Ríogh na hIoruaidhe* irlandaise, il se dissimule sous les traits du grand béliet chef du troupeau (Hyde 1898 : 144. Cf. O'Rahilly 1924 : 147) —, mais sa place est assurée par la meilleure version de ce mythe que conserve le récit irlandais de l'*Iomramh Mhaoil Dhuine* : là, c'est bien le géant qui fait passer les moutons de part et d'autre d'une palissade avec les mêmes conséquences chromatiques pour leur pelage (Van Hamel 1941 : 35 ; Oskamp 1970 : 124). Il y a là clairement une très belle expression mythologique du pouvoir essentiel du Dieu-Père : assurer le passage d'un état à un autre, de la Virtualité à l'existence et vice-versa (cf. Sicard 1983 : 19-20).

VI. LE DIEU-PÈRE HIPPIOMORPHE ?

Le parallélisme entre les aspects hippomorphe et anthropomorphe de l'hiérogamie cosmique apparaît clairement à travers les deux natures de la Déesse-Mère, à la fois femme et jument, et du Dieu-Fils, à la fois garçon et poulain. Il impliquerait dès lors un aspect également hippomorphe pour le Dieu-Père.

Il existe de fait de nombreuses représentations de dieux associés à des étalons (Jenkins 1962 : 143 ; Green 1984 : 194) et même d'étalons divins (Lantier 1939). Est-ce vraiment un hasard si l'un de ceux-ci est appelé Rudiobos (*CIL* XIII 3071 ; cf. Soyer 1920) : or ce nom, également connu sous la forme hypocoristique *Rudianos*, est directement apparenté à l'un des surnoms canoniques du Dieu-Père irlandais, *Ruadh Rófheasach*, « le Rouge à la Science Suprême » ? Une étymologie, certes discutable, propose même de rapprocher le dernier élément de son nom d'une racine signifiant « frapper », et de voir en lui un « Rouge Frappeur » rapprochable du Dieu-Père gaulois Sucellos, « le Bon Frappeur »... Autre hasard, la dédicace qui l'invoque est signée des curateurs de Cassiciate : toponyme que l'on a proposé de rapprocher du gallois *caseg*, « jument » (Loth 1925 : 471-472, 1933 : 129-130)...

Un dieu Atepomaros, identifié à Apollon ou à Mercure (*CIL* III 1318 ; *AE* 1969-1970 : N° 405b), est présenté par un pseudo-Plutarque

comme le fondateur de Lyon (*Peri potamōn* VI, 4) : c'est là un rôle de dieu-ancêtre et son nom se compose d'un préfixe itératif *ate-*, d'*epos*, « cheval », et de *maros*, « grand », éléments qu'on ne peut malheureusement pas combiner en une traduction assurée (d'Arbois de Jubainville 1891 : 120-121 ; Hild 1896 : 38 ; Le Roux-Guyonvarc'h 1959a : 219 ; Evans 1967 : 52-53 ; Birkhan 1970 : 391-393)...

Le gallois moderne *epil*, « descendance, progéniture, race », ne peut s'expliquer que par un brittonique commun **epo-silo*, « descendance de cheval », comme si le cheval avait été l'ancêtre éponyme des Bretons : or le plus ancien nom du Dieu-Père irlandais semble n'avoir pas été Eochaidh (« Qui combat par l'if ») Ollathair, mais plutôt Eochu, « l'Équin » (Loth 1933 : 143-145)...

Comme Epona apparaît sur certaines monnaies gauloises sous la forme d'une jument gynécocéphale (*supra* p. 45), un étalon divin androcéphale apparaît fréquemment sur les monnaies (Duval 1977 : 143) et dans l'art celtiques (par ex. Keller 1955 : 208).

Surtout, la plus fameuse représentation du Jupiter celte est celle qui le montre en cavalier par-dessus un anguipède... Il faut toutefois attendre une analyse plus complète — les études récentes de G. Bauchhenss (1976 ; cf. Bauchhenss - Nöltke 1981) présentent toutes les qualités si ce n'est que l'exégèse religieuse y reste insuffisante — pour réellement éclairer ce problème...

En somme, il ne semble pas que puisse être présentée, jusqu'à présent, la moindre trace indubitable d'une hypostase hippomorphe du Dieu-Père des Celtes. Mais il y a suffisamment de vraisemblance, et assez de coïncidences curieuses, pour ne pas pouvoir se dispenser d'en évoquer la probabilité.

VII. LE DIEU-FILS

L'hiérogamie du Dieu-Père et de la Déesse-Mère, telle que la présente le mythe d'Epona-Rhiannon, débouche sur la génération d'un fils. Dans le *Mabinogi* gallois, c'est Pryderi, sous forme humaine, ou le poulain de Teyrnnon, sous forme équine. Dans l'iconographie d'Epona, c'est l'enfant-let qui elle berce parfois, ou le poulain qui l'accompagne souvent.

Parmi le panthéon gaulois, on peut sans doute l'identifier comme Apollon Maponos. D'abord, parce que le nom même de ce dieu signifie « le Fils », formé de **mapos*, « fils », et du suffixe théonymique *-onos* omniprésent dans ce dossier (Gruffydd 1912 : 454 ; Pokorny 1959-1969 : I 696). Surtout parce que ce dieu a laissé exactement son nom au recueil

même du *Mabinogi*, dont il est bien reconnu aujourd'hui que son titre dérive d'un ancien * *Maponiaca* ou « Histoires relatives à Maponos » (Hamp 1974-1975 ; Ford 1977 : 1-4 ; MacCana 1977 : 24) !

Le dossier antique de Maponos ne révèle pas grand-chose en dehors de son assimilation à Apollon, le dieu de la lumière solaire et de la bonne santé, ainsi que de l'importance de son culte, répandu depuis le Sud de la Gaule jusqu'au Nord de la Grande-Bretagne.

Six inscriptions sont connues en Grande-Bretagne :

1. à Brampton, dans le Cumberland : dédicace « à Maponos et au génie impérial » (Birley 1952-1953 : 39 ; *RIB* 2063) ;
2. à Chesterholm, dans le Northumberland : lunule d'argent dédiée « au dieu Maponos » (Wright - Hassal 1971 : 291 N° 12) ;
- 3-5. à Corbridge, dans le Northumberland : trois autels dédiés « à Apollon Maponos », dont l'un représente le dieu citharède sur sa face latérale gauche et Diane archère sur sa face latérale droite (Richmond 1943 : 206-208 ; Birley 1952-1953 : 39 ; *RIB* 1120-1122) ;
6. à Ribchester, dans le Lancashire : un autel dédié « au dieu saint Apollon Maponos » et qui le représente comme un citharède nu sur sa face latérale droite (Richmond 1945 : 18-19, 27-28 ; *RIB* 583).

Une septième inscription, trouvée à Birrens dans le Dumfries-shire, confirme l'existence d'un *Locus Maponi* signalé au septième siècle par la *Cosmographia Rauennae* (Richmond - Crawford 1948 : § 228). Il est difficile de trancher si la dédicace « (don de) Cistumunus, de Locus Maponi » implique que le dieu en était le récipiendaire ou si elle n'exprime que l'origine du dédicant. Une figure grossièrement incisée accompagne ce texte : on pourrait y voir, non sans réserves, un serpent portant un collier (Wright 1968 : 209 N° 28).

Il est vraisemblable que ce *Locus Maponi* survit encore aujourd'hui sous le nom de Lochmaben, village du Dumfries-shire (Radford 1952-1953 : 37-38), et un mégalithe voisin, près du village de Gretna, porte le nom de Clochmabenstane et sert traditionnellement de point de ralliement dans le pays. Un troisième toponyme de la même région, *Maporiton*, près de Nith, est peut-être lui aussi en relation avec le culte de Maponos (Birkhan 1974 : 438-439).

Le culte de Maponos est attesté également en Gaule. Le cartulaire de

³ Ou * *Maponacia* (suggestion personnelle de M. Léon Fleuriot).

l'abbaye de Savigny, dans le Rhône, conserve le souvenir d'un toponyme de *Mabono Fonte* (d'Arbois de Jubainville 1893), et le nom du dieu sert aussi d'anthroponyme théophore pour un acteur de Bourbonne-les-Bains, dans la Haute-Marne (*CIL* XIII 5924), et pour un potier de Saint-Remy-de-Provence, dans les Bouches-du-Rhône (Rolland 1944 : 213 N° 104 ; Birley 1952-1953 : 40).

Un important document, découvert en 1968 à Chamalières dans le Puy-de-Dôme (Lejeune - Marichal 1976-1978 : 156), confirme plus précisément le culte de Maonos en Gaule en invoquant directement le dieu. Il s'agit d'une tablette en plomb, de six centimètres sur quatre, qui porte le plus long texte complet en langue gauloise. Bien que la traduction précise en reste encore difficile, il semble acquis qu'il s'agisse d'une invocation souhaitant une heureuse issue à la révolte des alliés gaulois de Vindex en 68 de notre ère (Raoss 1960. Cf. Fleuriot 1976-1978 : 183, 1979 : 139).

L'adresse au dieu est la suivante : *andedion uediumi diuion (...)* *Maonon Aruer(n)atin*, dans laquelle seule l'épithète liminaire pose quelque problème.

On a proposé d'y voir un préfixe **ndhe-*, « inférieur » qui, avec le suffixe **-dios*, « divin », donnerait en asyndète avec *diuion* un couple comparable à celui des dieux *Inferi* et des dieux *Superi* chez les Latins (Lambert 1979 : 141-145) ; on a avancé que s'y trouverait plutôt le préfixe intensif *ande-* qui conduirait au sens « très divin » (Lejeune - Marichal 1976-1978 : 167), ou encore le préfixe **-nde-* pour une épithète « en qui réside la divinité » (Schmidt 1979-1980 : 288, 1980-1982 : 260-261). Le plus vraisemblable, pour des motifs linguistiques et onomastiques, est d'y reconnaître un préfixe négatif **an-* suivi d'un radical **ded-*, « se faner, se flétrir », débouchant sur un adjectif **andedios*, « qui ne se flétrit pas, toujours jeune, immortel » (Fleuriot 1976-1978 : 178, 1980b : 148-149).

L'adresse se traduirait donc : « J'invoque le divin Maonos arverne, éternellement jeune ». Si deux des épithètes — « divin » et la topique « arverne » — sont naturelles et ne révèlent rien sur la caractère de Maonos, la troisième pourrait, si elle a réellement un sens plus précis que le rappel de la normale immortalité d'un dieu, être plus significative : un sens d'éternelle jeunesse s'accorderait exactement avec ce que nos analyses subséquentes conduisent à proposer comme nature pour le Dieu-Fils...

Pour découvrir cette nature, le dossier gallois est heureusement plus riche. En effet, Maonos y survit sous la forme phonologiquement attendue de Mabon (Rhŷs - Brynmor-Jones 1900 : 3 ; Axon 1906 ; Gruffydd 1912, 1931 ; MacQueen 1952-1953 ; Bromwich 1979 : 433-436).

Il est notamment cité plusieurs fois dans les *Trioedd Ynys Prydain*, le grand répertoire mnémotechnique de la tradition galloise (Bromwich 1979), ainsi que dans le *Mal y cafas Culhwch Olwen*, une annexe du *Mabinogi* que l'on reconnaît comme l'une des plus archaïques parmi les légendes galloises (Foster 1959 ; Edel 1980).

Ces textes découvrent d'abord un élément fondamental pour un dieu « Fils » issu de l'hiérogamie cosmique : sa filiation.

Mabon est ainsi le plus souvent désigné comme le fils de Modron (Evans 1907 : 483, 493, 504 ; Jones 1967 : 136 ; Bromwich 1979 : 140 ; Jarman 1982 : 67), c'est-à-dire comme le fils de la Déesse-Mère désignée en tant que telle (*cf. supra* p. 51).

Deux textes donnent aussi le nom de son père : Melit (Evans 1907 : 496 ; Jarman 1982 : 66). Certains ont voulu rattacher ce nom à l'irlandais *meall*, « bon, doux, agréable » (Williams 1939-1941), — une traduction de *Mabon fab Melit* par « Mabon fils agréable » serait en accord avec la personnalité bienveillante du Dieu-Fils, une autre par « Mabon fils de Bon » pourrait être un écho de sa filiation irlandaise *mac an Dhághdha*, « fils du Bon Dieu » (*cf. infra*) — mais l'absence de tout mot apparenté en gallois rend beaucoup plus vraisemblable la thèse traditionnelle qui reconnaît en *Mellit* le nom gallois encore courant de l'éclair (O'Rahilly 1946a : 52-53). Il se rattacherait alors à une racine **mel-*, « écraser », dont l'extension est remarquablement pertinente puisqu'elle juxtapose, à des dérivés de sens fulgurant, d'autres dans le domaine de la génération sexuelle (Sadowszky 1973 : 88-89). On pensera, par exemple, dans le vocabulaire brittonique, au breton *mellek*, « viril », qui renvoie au *mell benniget* de l'Ankou et, à travers lui, à la Massue de Vie et de Mort de Sucellos, le Dieu-Père gaulois, et du Dághdha, le Dieu-Père irlandais (Sterckx 1985-1986). L'équivalence symbolique de la foudre, de la massue et du phallus est bien connue (Sterckx 1981 : 113-114) et il est constant, dans le monde indo-européen, que le dieu tonnant soit armé d'une massue ou d'une hache, et se signale par sa puissante virilité. A côté de nos dieux celtes se rencontrent par exemple Jupiter Dolichenus et sa bipenne (Merlat 1951), Indra et son *vajra* (Lommel 1955), Perun et sa *strela* (Gimbutas 1973 : 475), Perkūnas et sa *milna* (*id.* 474-476), Thor et son *mjǫllnir* (Renault-Krantz 1972 : 126-132). Et se n'est sans doute pas un hasard si les noms de ces deux dernières armes dérivent de la même racine **mel-* citée plus haut (Pokorny 1959-1969 I 722 ; De Vries 1961a : 390). On peut noter aussi, bien que l'hypothèse soit aventureuse, que le nom de Pwyll, le père du Dieu-Fils Pryderi dans le *Mabinogi*, a été rapproché de celui de Sucellos, le Jupiter gaulois à la massue (Christinger - Borgeaud 1963 : 62-64 ; Borgeaud 1969 : 143) : or Sucellos est l'une des figures les plus claires du Dieu-Père gaulois et Pryderi, nous le verrons bientôt, est clairement un autre nom de Mabon.

En somme donc un nom — ou un surnom — *Mellt* correspondrait bien à la personnalité du Dieu-Père, et la filiation de Mabon, né de Mellt et de Modron, concorderait exactement avec le thème mythique de l'hiérogamie cosmique donnant naissance au Dieu-Fils.

Il pourrait surprendre que, dans un contexte mythologique où tous les protagonistes sont distingués par des appellatifs à suffixation théonymique *-onos, -ona* — Epona, Rhiannon, Matrona-Modron pour la Mère, Maponos-Mabon pour le Fils —, le Père seul fasse exception. De fait, il a déjà été vu qu'à Rhiannon, de * *Rigantona*, « la Royale », correspond Teyrnnon, de * *Tigernonos*, « le Princier ». Outre cela, on peut noter, et ce n'est sans doute pas une coïncidence, que sainte Madrun, christianisation de la déesse Modron, est réputée l'épouse d'un certain Gwgon Gwron (Baring-Gould - Fisher 1907-1913 : III 398 ; Bartrum 1966 : 65) dont le surnom dérive d'un ancien * *Vironos*, « le Viril », avec le suffixe théonymique attendu (Gruffydd 1931 : 140-141, 1953 : 98-100 ; Davies 1966 : 24).

Pour en revenir au Dieu-Fils et à sa filiation, il n'est pas sans intérêt de noter qu'en dehors d'emplois casuels comme anthroponyme (*par ex.* Rhŷs - Evans 1893 : 75, 164, 209) — *Maponos* aussi a servi d'anthroponyme en Gaule —, *Mabon* apparaît comme surnom de deux personnages remarquables.

L'un est Jésus-Christ, le Dieu-Fils du christianisme, fils de « Dieu le Père » et de la « Mère de Dieu » (Evans 1910 : 47) : le rapprochement est clair, et peut-être plus profond qu'il n'y paraît. Nous y reviendrons.

L'autre est Owain de Rheged, l'un des grands noms de la période héroïque, vers le sixième siècle de notre ère. Deux poèmes chantent ses exploits en l'appelant Mabon (Evans 1910 : 38-39, 1911 : 1051). Nous ne pensons pas qu'ils puissent faire allusion à un frère ou à un parent inconnus par ailleurs (Bromwich 1979 : 434-435, 460, 557) : trop de coïncidences s'y opposent.

En effet, la légende et l'histoire se mêlent autour de ce prince qui est le prototype du fameux Yvain le Gallois des romans arthuriens (Loth 1892 : 493-494 ; Bromwich 1979 : 458-460, 479-483). En particulier, une tradition insiste sur sa naissance merveilleuse. Son père Urien aurait rencontré, sur une rive terrible où nul humain avant lui n'avait osé s'aventurer, une mystérieuse lavandière, fille du roi de l'Autre-Monde, qui, après s'être donnée à lui, lui aurait fixé rendez-vous un an plus tard. Et, à cette date, elle lui aurait remis deux bébés : Owain et sa sœur Morfudd (*id.* 459).

C'est là le thème pan-celtique de la « lavandière de nuit », connu depuis les traditions irlandaises jusqu'au folklore breton contemporain (Stokes 1900 : 156 ; Sébillot 1950 : 44-46 ; Fleuriot 1976-1978 : 189). Le

prototype pré-chrétien en a été préservé en Irlande dans le grand récit mythique du *Cath Maighe Tuireadh* et conte comment le Dieu-Père des Irlandais, le Dághdha Ollathair, rencontre la déesse Mórríoghan et s'unit à elle (Stokes 1891 : 82-84).

La Mórríoghan est étymologiquement *die Alpkönigin* (Pokorny 1959-1969 : I 736). Si *ríoghan* « reine » ne pose pas de problème, la graphie moderne de son nom s'appuie à tort sur un préfixe *mór* « grand » : il faudrait en fait orthographier son nom **Morrioghan*, car le préfixe originel correspond à une racine que l'on retrouve dans le français *cauchemar* ou dans un terme germanique partagé significativement entre les deux sens « cauchemar » et « jument » : l'allemand alterne ainsi *Mahr* et *Mähre*, le néerlandais *merrie* en *nachtmerrie*, et l'anglais *nightmare* préserve bien l'ambiguïté (Marstrander *et al.* 1913-1975 : M173 : Vendryes 1959 : M64-65. Cf. Sterckx 1982 : 75-76).

Or la royauté et l'assimilation à une jument surnaturelle constituent, nous l'avons vu, les aspects fondamentaux de la Gauloise Epona et de son homologue galloise Rhiannon, toutes deux identifiables à Modron, la Déesse-Mère épouse du Dieu-Père et mère du Dieu-Fils.

Et tout concorde : car, d'une part, les textes arthuriens donnent comme mère à Yvain le Gallois Morgane, déesse et reine des fées (Mertens-Fonck 1969 ; Wathelet-Willem 1970) dont la parenté avec la Mórríoghan irlandaise a été depuis longtemps reconnue (Loomis 1945 ; Marx 1952 : 70. Cf. Bromwich 1979 : 461-463) ; d'autre part, les *Trioedd Ynys Prydain* dévoilent le nom de la mystérieuse mère d'Owain de Rheged : Modron (*id.* 185. Cf. Bartrum 1960-1962) !

Dès lors aussi, d'autres coïncidences apparaissent. Fils réputé de la Déesse-Mère, Owain est aussi en rapport avec le Dieu-Père, qu'il rencontre sous sa forme de Maître des Animaux dans la *Chwedl Iarllles y Ffynon* (Thomson 1968), et son nom dérive directement d'un gaulois *Esugenos* — un anthroponyme attesté (Whatmough 1970 : 644) — qui signifie clairement « Fils d'Esus » (Lloyd-Jones 1927-1928 : 48 ; Lewis - Pedersen 1937-1961 : I 17, II 4 ; Vallérie 1973. Cf. Evans 1967 : 200 n° 9) : or Esus est l'un des noms du Jupiter gaulois, également appelé Sucellos ou Taranis, homologue reconnu du Dághdha, le Dieu-Père irlandais (Le Roux-Guyonvarc'h - Guyonvarc'h 1979 : 107).

Tout suggère en somme que le personnage historique d'Owain de Rheged a, comme d'autres personnages historiques de la Grande-Bretagne celtique — Cassivellaunus ou Arthur par exemple —, attiré sur son nom des éléments mythiques importants : cette fois par rapprochement avec Mabon, le Dieu-Fils issu de l'hiérogamie cosmique.

Pour en revenir à celui-là, il faut noter qu'en dehors d'un rôle de traqueur qui lui est confié dans la grande chasse mythique de Twrch

Trwyd, le Grand Sanglier — et il faudrait consacrer tout un dossier à cette chasse (cf. Rees - Rees 1961 : 70-71 ; Ford 1977 : 15-16) —, le seul rôle attribué à Mabon dans les vestiges de la tradition galloise est celui d'Archi-Prisonnier.

Les *Trioedd Ynys Prydain* (Bromwich 1979 : 140) en font l'un des trois Archi-Prisonniers de Grande-Bretagne, avec Llŷr et Gwair, et elles attribuent sa libération à un cousin d'Arthur, Gorau ab Custennin, qui n'est sans doute qu'un fantôme né d'une mauvaise lecture du nom d'un roi de Domnonée : Custennin *Gerneu* (MacQueen 1958-1959 ; Pearce 1978 : 149 ; Bromwich 1979 : 364-367).

Le conte *Mal y cafas Culhwch Olwen* (Evans 1907 : 483-493) précise même qu'aux tout premiers temps du monde, Mabon a été enlevé à sa mère, trois nuits après sa naissance, et qu'ensuite nul ne savait où il était détenu, ni même s'il était mort ou vivant. Seule la plus ancienne des créatures, le Saumon de Llyn Lliw, peut dévoiler l'endroit de sa captivité et permettre ainsi aux hommes d'Arthur, Cai et Bedwyr, de le libérer (cf. Axon 1906 ; Evans 1951-1952 ; Ifans 1970-1972. Sur Cai et Bedwyr : Griswath 1981 : 263-276).

Il semble même que le personnage de Mabon comme Archi-Prisonnier se soit perpétué à travers la littérature arthurienne continentale sous les noms de Maboun, Mabuz ou Mabonagrain (Bromwich 1979 : 435-436). Dans le *Lanzelet* d'Ulrich von Zatzikhofen, Mabuz apparaît captif d'un château enchanté (Hahn 1845 : 81-91). Dans l'*Erec* de Chrétien de Troyes (Roques 1955 : 162-193. Cf. Frappier 1957 : 94-95), Mabonagrain est à la fois le gardien et le prisonnier d'un jardin enchanté clos seulement d'une nuée (cf. Philippot 1896 ; Nelson-Sargent 1972). La forme bizarre du nom *Mabonagrain* s'explique sans doute par une incompréhension d'un original gallois *Mabon ac Eurayn*, « Mabon et Eurayn » (Lot 1895) : en effet, les deux versions du *Bel Inconnu* (Kaluza 1890 ; Williams 1915 : 99-108) font de Maboun et d'Eurayn les gardiens attachés à une prison magique. Et l'on remarquera à nouveau la coïncidence que cet Eurayn associé là à Maboun semble être en fait une déformation du nom Owain (Gruffydd 1953 : 92-94 ; Bromwich 1979 : 436)...

Il est surtout à regretter que la *lai Mabon*, évoqué par Henri de Cornouailles (Gelzer 1924-1925 ; Thorpe 1961 : 45), et le lai du *Rey Mabun*, catalogué sur un manuscrit anglais du treizième siècle (Brereton 1950 : 41), soient tous deux perdus : sans doute auraient-ils livré des détails précieux sur leur héros et, peut-être, à travers lui, sur le vieux dieu brittonique.

A défaut d'eux, il est au moins clair que le récit le plus ancien est aussi le plus significatif. L'affirmation, dans *Mal y cafas Culhwch Olwen*, que Mabon a été enlevé à sa mère peu après sa naissance, détenu dans une

prison mystérieuse et enfin heureusement délivré, confirme bien que Mabon, fils de Modron, correspond à Pryderi, le fils kidnappé de Rhianon, et que c'est sous ce nom de Pryderi qu'il se cache dans le *Mabinogi*, ces * *Maponiaca* qui lui sont dédiés.

En effet, les deux grandes aventures de Pryderi dans le *Mabinogi* se décomposent chacune en une disparition, une captivité mystérieuse et une heureuse libération.

La première se place aussitôt après sa naissance. Au matin, il a incompréhensiblement disparu, et il n'est retrouvé que lorsque Teyrnou Twryf Lliant abat le monstre qui lui volait ses poulains nouveaux-nés dans la nuit du premier mai. Et nul ne sait où Pryderi — ou les poulains qui lui sont équivalents — a été détenu avant cette libération (Thomson 1957 : 17-23).

La seconde aventure se situe dans la maturité de Pryderi : apercevant un château merveilleux, il y pénètre et aussitôt le château se dissout et disparaît, gardant Pryderi prisonnier pendant plusieurs années avant qu'il ne soit délivré (Williams 1951 : 49-65).

L'importance de ces emprisonnements pour la définition du caractère de Pryderi-Mabon ressort encore des débris de légende sur un autre Archi-Prisonnier des traditions galloises : Gwair (Bromwich 1979 : 140).

Gwair est un anthroponyme relativement fréquent et il existe de nombreuses allusions à des personnages de ce nom. *Mal y cafas Culhwch Olwen* en cite par exemple quatre comme oncles maternels d'Arthur (Evans 1907 : 466). Il est donc difficile de discerner parmi tous ceux-là — Gwair Adarweinidog « Serviteur-des-Oiseaux », Gwair Gwrhydfawr « Grande-Valeur », Gwair Paladr Hir « Longue-Épée », etc... — ceux qui s'identifient à l'Archi-Prisonnier (cf. Bromwich 1979 : 377-378).

Ce dernier semble incontestablement le plus notable. Son nom déjà pourrait l'indiquer : en effet, si en tant que nom commun *gwair* signifie « paille » ou « cercle, boucle, collier » (Williams 1941-1944), une hypothèse lui donne plutôt le sens « otage » (Lloyd-Jones 1931-1968 : 649), avec d'autant plus de vraisemblance que l'un des plus cités est Gwair fab Gwystl (Evans 1911 : 1326 ; Morris-Jones - Parry-Williams 1933 : 303 ; Richards 1948 : 21 ; Goetinck 1976 : 8 ; ...) dans lequel *gwystl* est le mot courant pour « otage », et que l'on pourrait comprendre dès lors comme « Gwair fils-otage » ou plutôt « Gwair fils d'Otage » avec un jeu de mots d'un type courant dans les énumérations onomastiques galloises (cf. Bromwich 1979 : 378).

En tout cas, Gwair l'Archi-Prisonnier est le seul sur lequel subsistent des traditions précises.

Selon la toponymie, le lieu de sa captivité aurait été soit l'île de

Wight (*id.* 231-232), soit l'île Lundy (Rhfs 1901 : II 679), mais, dans le vieux poème mythologique *Preiddiau Annwfn* (Loomis 1956 : 133-134. Cf. Jones 1956-1958) il est dit que Gwair est le Premier Prisonnier, qu'il est apparemment délivré par Arthur, et que sa prison était Caer Siddi, c'est-à-dire l'Autre-Monde mystérieux des dieux.

Siddi est en effet le même mot que l'irlandais *sidhe* qui désigne le séjour des dieux, leurs demeures enchantées identifiées populairement aux grands tumulus préhistoriques qui ponctuent le paysage irlandais (Dillon - Chadwick - Guyonvarc'h 1974 : 138-141). Le même mot au singulier *siódh* désigne aussi la paix, l'ataraxie de leur Autre-Monde (Guyonvarc'h 1962 ; Hamp 1982).

On retrouve donc les mêmes éléments que dans les traditions sur Mabon et sur Pryderi. Comme Mabon, Gwair est le Premier Prisonnier et sa disparition se situe à l'aube des temps. Comme lui aussi, il est délivré par les troupes d'Arthur. Comme Mabon et Pryderi, sa prison se situe dans un endroit mystérieux, hors de la sphère des connaissances humaines.

Le poème *Preiddiau Annwfn* renvoie d'ailleurs lui-même explicitement au conte de Pryderi comme source sur la captivité de Gwair. Or le *Mabinogi* énonce précisément que l'ancien titre du conte sur la captivité de Pryderi était *Mabinogi Mynweir a Mynord* « le *Mabinogi* de Mynweir et Mynord » (Williams 1951 : 65). Mynweir et Mynord sont deux noms totalement inconnus par ailleurs, et la plupart des spécialistes s'accordent à y voir des déformations des noms de Gwair et de Modron, souvent orthographiés *Gweir* et *Mydron* dans les manuscrits médiévaux. Dès lors, on évitera difficilement de ne pas soupçonner un rapport direct entre le nom de Gwair et celui donné à Pryderi avant qu'il ne fût rendu à sa mère : Gwri, d'ailleurs orthographié *Gware* dans certains manuscrits (*cf.* Gruffydd 1912 : 460-461, 1953 : 90-92 ; Bromwich 1979 : 377)...

Tout indique donc que les traditions sur Mabon, Pryderi et Gwair se rapportent bien à un même mythe dont le noyau est la séquence de la disparition, de la captivité et de l'heureuse délivrance du Dieu-Fils issu de l'hiérogamie cosmique.

S'il existe assez de convergences pour fonder cette déduction, le caractère allusif des débris de traditions sur Mabon et sur Gwair ne laisse que deux récits détaillés de cette séquence : ceux des emprisonnements de Pryderi. Heureusement, la reconnaissance de leur homologie fondamentale semble donner la clef du mythe.

Que signifient en effet ces deux emprisonnements ? Le premier entraîne une séparation du roi et de la reine jusqu'à la réapparition de leur fils. Le second entraîne non seulement une séparation du couple royal, mais surtout la disparition de toute vie dans le royaume, vie qui

ne renaît qu'à l'instant de la réunion du couple royal lors de la délivrance de Pryderi.

Or il a été vu plus haut que le mariage des parents de Pryderi — Pwyll et Rhiannon — est une représentation mythique de l'hiérogamie entre le Principe Mâle et le Principe Féminin, entre le roi et son royaume, garantissant sur le plan macrocosmique la pérennité du cycle vital, au niveau microcosmique la fécondité générale du royaume. Toute rupture de l'union sacrée entraîne une rupture du cycle vital de l'univers ou de la fécondité du royaume. C'est exactement ce qu'exprime le second récit, et l'on perçoit dès lors très vite que tous les deux racontent la même chose : l'emprisonnement du Dieu-Fils correspond à une rupture de l'union entre les deux Principes cosmiques.

Il est dès lors facile de comprendre que le Dieu-Fils Pryderi-Mabon incarne le produit de l'union des deux Principes : la Vie. Entendons la Vie actuelle, par opposition à la Non-Vie qu'est la Virtualité, le potentiel de Vie de l'univers.

Et que le mythe de sa captivité — bien plus qu'un simple motif du florilège international des contes (par ex. Jackson 1961 : 81-95, 1964-1967 ; O'Coileáin 1977-1978. Cf. Rees 1966 : 60) — figure l'interruption du cycle vital entraînée par la rupture de l'hiérogamie cosmique.

Ce n'est peut-être qu'une autre coïncidence, mais c'en est au moins une, si le nom de Mabon a été attribué au Christ par le moyen âge gallois. Il est pour les chrétiens Dieu-le-Fils et sa descente aux enfers suivie de sa résurrection apparaissent directement comparables à l'enlèvement de Pryderi-Mabon et à sa libération. Le Christ est surtout, selon les Evangiles, celui qui aurait dit : « Je suis la Vie... » (Jean XIV, 6, etc...)... Sans oublier que, comme il a été démontré par ailleurs (Sterckx 1984, 1985-1986), les rapprochements entre les concepts des Celtes pré-chrétiens sur la Vie et ceux du christianisme sur le Christ sont à la base du célèbre thème du Graal...

Reste à comprendre comment, sur le plan cosmique, la mythologie celtique pouvait concevoir une rupture de l'union entre les deux Principes.

Au niveau des microcosmes terrestres, les textes sont tout à fait clairs. Lorsqu'un roi est disqualifié par la vieillesse, ou par une mutilation, ou par une défaite, la Souveraineté le quitte comme une femme quitte un homme qui a cessé de lui plaire, et elle se donne à un autre que la prise du pouvoir confirmera comme le roi légitime. L'intervalle entre la disqualification de l'un et son remplacement par l'autre est attendu comme une période de calamité générale : stérilité, famine, épidémies y sont à craindre. Inversément, ces catastrophes sont reçues comme des signes de la disqualification du roi.

La détection de ce que les Celtes pensaient y correspondre sur le plan cosmique est la dernière clef nécessaire pour pouvoir décrypter entièrement le mythe du Dieu-Fils. Pour l'obtenir, il est toutefois d'abord nécessaire de découvrir le dossier irlandais.

VIII. LE DIEU-PÈRE ET LE DIEU-FILS EN IRLANDE

L'identification du Dieu-Fils et de ses parents dans la mythologie irlandaise ne pose guère de problème. Il s'agit d'Aonghus, surnommé canoniquement *an Mac Óg* « le Fils Jeune » et présenté comme issu de l'union entre le Dághdha Ollathair « Père Universel » et Bóann, déesse assimilée à la rivière Boyne comme le Déesse-Mère gauloise Matrona a laissé son nom à la Marne et à quelques autres (Hamp 1974-1975 : 245).

On notera d'ailleurs que l'analyse du surnom d'Aonghus le fait remonter à un ancien **Mak^wos* dont dérive **Mak^wk^wonos*, exactement parallèle à la forme gauloise *Maponos* dans laquelle apparaît la labialisation « brittonique » du *k^w* indo-européen (O'Rahilly 1946a : 516-517 ; Guyonvarc'h 1966a : 293 ; Hamp 1974-1975 : 245).

Plusieurs textes ont conservé la mythologie d'Aonghus, dont l'un des principaux épisodes est celui de sa naissance, de son exil loin de ses parents et de sa reconnaissance par son père (Gwynn 1914 ; Gwynn 1903-1935 : II 18-24, III 32-38 ; Bergin - Best 1938 : 142-144) : soit une trame exactement parallèle au début de l'histoire de Pryderi, le Dieu-Fils du *Mabinogi* gallois.

Il raconte en effet comment le Dághdha Ollathair, le père et le chef des dieux, était enflammé de désir pour la belle Bóann, l'épouse de son frère Ealcmhar. Bóann n'était pas insensible à ses avances, mais elle craignait son mari ; aussi le Dághdha envoya-t-il son frère en mission pour la journée et profita de son absence pour satisfaire son désir. Restait à en celer les conséquences : le Dághdha arrêta le cours du temps et fit en sorte qu'Ealcmhar mît neuf mois à accomplir sa mission, tout en ayant l'impression qu'il n'y passait pas plus de la journée. Ainsi Bóann eut le temps de porter et de mettre au monde Aonghus, fruit de son union avec le Dághdha, avant de se retrouver prête à accueillir son époux à la tombée de la nuit, comme si rien ne s'était passé.

Le nouveau-né ne pouvait évidemment pas apparaître dans le cercle de famille. Le Dághdha l'envoya donc secrètement au loin, chez le dieu Midhir pour que celui-ci se charge de son éducation. C'était d'ailleurs une coutume générale chez les nobles Celtes de ne pas élever eux-mêmes leurs enfants, mais de les confier à un parent ou un allié jusqu'à leur âge adulte (Ross 1970 : 38-39 ; Kerlouégan 1968-1971 ; Michel 1983 : 41).

De fait, ce n'est que neuf ans plus tard, lorsqu'Aonghus fut prêt à prendre sa place dans la société, que Midhir le ramena chez son père et lui fit obtenir un apanage convenable. L'obtention de cet apanage constitue d'ailleurs une autre partie importante de la mythologie d'Aonghus, sur laquelle il faudra revenir.

Le Dághdha Ollathair « Père Universel » correspond ici à Pwyll, hypostase manifeste du Dieu-Père dans le *Mabinogi* du fait qu'il y est l'époux de la Déesse-Mère Rhiannon et le père du Dieu-Fils Pryderi. Aussi parce que le Dieu-Fils gallois, sous son nom de Mabon, est réputé fils de Mellt « l'Eclair » : un patronyme jupitérien qui rappelle à suffisance les aspects de maître du tonnerre et des phénomènes orageux du Dieu-Père des Celtes et du Dághdha irlandais en particulier : outre ce qui en a été dit plus haut peut se rappeler ici le pouvoir que le *Tochmharc Eithne* lui attribue explicitement sur les phénomènes atmosphériques *conmideth na sina 7 na toirthé* (Bergin - Best 1938 : 10. Cf. Guyonvarc'h 1966a : 291).

Bóann est une hypostase irlandaise de la Déesse-Mère, comme Rhiannon en est une galloise. Tout simplement en vertu de l'unicité fondamentale de la divinité féminine qui, sous une infinité de formes, se résout toujours au Principe Féminin. Mais aussi parce que le mythe précise expressément que Bóann n'est qu'un surnom d'Eithne (Bergin - Best 1938 : 10), bien connue comme la principale désignation de la Mère des dieux et souvent définie explicitement comme telle (Sterckx 1982 : 137-142).

Un détail entre autres est révélateur. Le double tumulus où est traditionnellement située la naissance d'Aonghus est défini par un texte comme les seins de sa mère (Gwynn 1903-1935 : II 18. Cf. Hogan 1910 : 324 « les deux seins de la Mórríoghan »). Une double colline du Kerry est également désignée comme *Dá Chíoch Anann* « les deux seins d'Ana », autre hypostase canonique de la Déesse-Mère (Stokes 1880-1905b : 288 ; Meyer 1907-1913b : 3. Cf. MacCana 1970 : 88-89). Et cette assimilation confirme bien que la Déesse-Mère est identifiée à l'Irlande ou, en vertu de l'homologie entre microcosmes et macrocosme, au Monde (cf. De Vries 1961b : 119).

Dans le mythe de la naissance d'Aonghus comme dans celui de la naissance de Pryderi, l'union du Dieu-Père et de la Déesse-Mère se heurte à un obstacle. Bóann est mariée à Ealcmhar et Rhiannon est promise à Gwawl : deux fâcheux qu'il faut écarter par un artifice avant que le couple puisse s'unir et procréer le Dieu-Fils.

Au Pays de Galles, dès sa naissance, le Dieu-Fils est enlevé et gardé captif nul ne sait où. En Irlande, dès sa naissance, le Dieu-Fils est séparé de ses parents et élevé au loin par un père nourricier.

Certes ne se retrouve pas dans le mythe irlandais la prison mystérieuse sur laquelle la tradition galloise insiste tant. On note en revanche que le *Mabinogi* débouche sur le même épilogue que le mythe irlandais. Le Dieu-Fils est élevé par un père nourricier qui le ramène à ses parents l'âge venu, et le fait reconnaître d'eux de sorte que son père lui concède un apanage en attendant de s'effacer devant lui : Pwyll laisse le trône de Démétie à Pryderi en mourant ; le Dághdha doit céder son palais à Aonghus à la suite d'une ruse sur laquelle nous reviendrons.

Si l'on reconnaît donc le parallélisme des deux traditions, il en ressort un scénario de base dont la structure s'énonce comme suit :

- 1° le Dieu-Père veut s'unir à la Déesse-Mère,
- 2° mais il doit d'abord supplanter un rival en place ;
- 3° cela fait, le Dieu-Père et la Déesse-Mère peuvent procréer le Dieu-Fils,
- 4° mais celui-ci est enlevé après sa naissance et gardé au loin par un geôlier ou un père nourricier ;
- 5° après un certain délai, il est heureusement libéré et rendu à ses parents ;
- 6° finalement, il supprime son père ou lui succède.

Il a déjà été reconnu que le Père est le Jupiter celtique, Fécondateur Universel, et la Mère le Principe Féminin, c'est-à-dire le Monde. Il a aussi été proposé de reconnaître en leur fils la Vie qui anime tous les composants de l'univers. Restent à décrypter le personnage du rival évincé, le responsable de l'enlèvement ou de l'éloignement du fils, l'endroit de son exil ou de sa captivité avec l'identité de son geôlier ou de son père nourricier.

IX. LE RIVAL EVINCÉ

Le *Mabinogi* gallois ne donne guère de lumière à son propos. Le nom qu'il lui attribue n'est qu'un jeu de mots : *Gwawl ab Clut* est « Mur fils de la Clyde » et fait sans doute allusion au Mur d'Antonin (Wade-Evans 1934), le *wallum* construit à partir de 139 de notre ère entre la Clyde et le Firth of Forth, et qui marque encore aujourd'hui le paysage d'Ecosse (cf. Robertson 1973). Aucun détail n'est livré sur Gwawl ; ni le personnage ni son nom ne réapparaissent ailleurs.

Tout est plus clair en Irlande. Là, le rival se nomme Ealcmhar et il est l'ambassadeur des dieux (Gwynn 1914 : 221).

Le plus éclairant est son nom même. Si *ealcmhar* figure dans les lexiques avec le sens « jaloux » (Miller 1879-1883 : IV 407), l'étymologie

lui attribue un sens originel de « Très Mauvais » à partir des éléments *etc* « mauvais » et *már* « grand » (Guyonvarc'h 1966a : 292).

Il en ressort clairement que son nom s'oppose exactement au surnom canonique du Dieu-Père : *an Dághdha* « le Bon Dieu » (Guyonvarc'h 1980- : I 275-276). Or le Dághdha est le dieu mitrien des Irlandais (Sterckx 1982 : 104-120) et son contraire devrait être un dieu varunien pour respecter les structures de base de la mythologie indo-européenne. Dans la balance des pouvoirs de la fonction souveraine, les dieux mitriens représentent canoniquement les aspects bienveillants de la Souveraineté, tandis que les dieux varuniens en représentent les aspects coercitifs et redoutables. A suivre cette déduction, Ealcmar serait donc un autre nom d'Oghma, le dieu varunien frère du Dághdha dans le panthéon théorique de l'Irlande (Sterckx 1982 : 93-104). De fait, la qualité de dieu de l'éloquence d'Oghma répondrait bien à la désignation d'Ealcmar comme ambassadeur des dieux.

Mais le meilleur argument en faveur de l'identification d'Ealcmar à Oghma ressort de la personnalité fondamentale de ce dernier.

Comme tous les dieux varuniens des mythes indo-européens — Varuna lui-même, Uranus et encore d'autres —, Oghma est le dieu dont dérive toute vie. En suivant un mythogème constant, il a payé cette dignité d'une mutilation compensatoire de l'organe physique correspondant : comme tous les dieux varuniens, Oghma est impuissant et incapable de procréer. Pour s'identifier à la Vie, il a abandonné la performance de sa transmission à son frère le Dághdha, qui est le dieu phallique aux multiples aventures amoureuses, aux attributs transparents — éclair, massue,... — et qui, par ses performances, est bien l'*Ollathair*, le « Père Universel ». En résumé, Oghma est le Principe, la Virtualité Absolue, le Potentiel de Vie de l'univers, et le Dághdha est le Fécondateur Universel qui assure les passages et les retours périodiques des étincelles de vie qui animent le Monde de la Virtualité à l'existence et de l'existence à la Virtualité, selon le grand cycle des naissances et des morts (Sterckx 1984, 1985-1986).

C'est exactement ce que raconte le scénario du mythe. Ni Ealcmar ni son équivalent gallois Gwawl ne peuvent féconder la Déesse-Mère. Ils sont écartés par une ruse du Dieu-Père — le dieu mitrien est traditionnellement le dieu de la chicane et des contrats (Dumézil 1948 : 183-188, 1949 : 105-115) — et celui-ci le remplace pour cet office.

Une autre version de l'éviction du dieu varunien « compensatoirement » émasculé se retrouve dans la geste de Cealltchair et confirme cette interprétation. Cealltchair a été depuis longtemps reconnu comme l'une des plus claires hypostases varuniennes de la mythologie irlandaise (Sterckx 1984, 1985-1986) : il a été navré d'un coup de lance en travers

des cuisses et jusqu'à ses organes virils (Thurneysen 1935 : 12-13), ce qui le montre comme le correspondant exact du fameux Roi Méhaigné de la tradition arthurienne, une autre figure varunienne bien reconnue (Le Roux-Guyonvarc'h 1958 : 390 ; Sterckx 1984, 1985-1986). Cealltchair est ainsi dans l'incapacité de féconder son épouse. Celle-ci se rend alors chez un certain Blai Brughaidh qui a pour *geas* ou obligation rituelle de s'accoupler avec toutes les femmes qui viennent à lui sans époux : et l'épouse de Cealltchair le lui accorde de bon cœur (Meyer 1906 : 24-31).

Cette obligation rituelle de Blai le rapproche clairement du Dághdha, le Fécondateur Universel aux multiples exploits amoureux. Le reste de sa personnalité confirme d'ailleurs cette hypothèse : Blai est le Grand Hospitalier du cycle d'Ulster, qui entretient et rassasie tous les guerriers du pays (Meyer 1905 : 503 ; Van Hamel 1933 : 7), ce qui renvoie évidemment au Dághdha maître du Chaudron d'Abondance qui assure la satiété ininterrompue des convives au banquet de l'Autre-Monde (Stokes 1891 : 58 ; Hull 1929 ; MacAlister 1938-1956 : IV 105).

Notre exégèse du mythe comme le partage des pouvoirs entre le dieu varunien payant son identification à la Vie d'une émasculatation compensatoire — il ne peut plus féconder, c'est-à-dire qu'il est la Vie virtuelle non-existant par elle-même — et le dieu mitrien assurant l'actualisation de la Vie en tant que Fécondateur Universel, s'accorde donc parfaitement avec tous les éléments du dossier. En même temps, elle confirme les précédentes déductions selon lesquelles le mythe du Père, de la Mère et du Fils divins est celui du mystère de la Vie.

Le Rival est le dieu varunien et représente la Virtualité Absolue, le potentiel de vie de l'univers qui est aussi non-vie puisque purement virtuel et impuissant par lui-même.

Le Père qui le supplante est le Générateur qui fait passer cette vie potentielle à l'actualité en fécondant...

la Mère, qui est le Monde, de sorte que de cette fécondation naît...

le Fils qui est la Vie actuelle.

X. LA PRISON ET LE GEÔLIER DE L'AUTRE-MONDE

Il a été vu plus haut que le thème de l'exil ou de l'emprisonnement du Dieu-Fils correspond au thème bien connu de la *Gaste Terre*, et qu'il symbolise, au niveau du macrocosme comme de tout microcosme, la rupture de l'hiérogamie entre le Principe Mâle et le Principe Féminin — entre le dieu géniteur et le Monde, entre le roi et son royaume —, entraînant la disparition de toute vie et la stérilité absolue.

Deux questions attendent cependant encore une réponse. La première est celle de l'identité du responsable de l'incarcération ou de l'éloignement du Dieu-Fils, la seconde est celle de la localisation de sa prison ou de son exil.

A la première, la tradition galloise donne trois fois la même réponse. Dans *Pwyll Pendefig Dyfed*, c'est un magicien monstrueux, dont n'apparaît que la patte griffue, qui tente d'enlever le Dieu-Fils sous sa forme de poulain et qui le restitue sous sa forme d'enfantelet (Thomson 1957 : 19).

Plus clairement, dans *Manawydan ab Llŷr*, c'est un magicien Llwyd ab Cilcoed, dont l'apparition en souris souligne la malignité (cf. Williams 1956-1958), qui enlève Pryderi avant de le libérer et de guérir ainsi la stérilité du royaume qu'avait entraînée son vilain tour.

C'est encore un méchant magicien qui joue manifestement le même rôle, quoique selon un scénario moins explicite, dans une autre légende des *Mabinogion* : le *Cyfranc Lludd a Llefelys*.

Celui-ci, reconnu par ailleurs comme l'une des plus belles séquences trifonctionnelles de la tradition galloise (Dumézil 1948 : 181-188, 1955 : 181-182), raconte comment, sous le règne de Lludd, un mystérieux magicien vole régulièrement tous les vivres du royaume (Roberts 1975 : 5-6).

Le thème de l'enlèvement du Dieu-Fils n'apparaît pas ici, mais notre reconnaissance que celui de la *Gaste Terre* — de la stérilité du royaume — est lié à la rupture de l'hiérogamie micro - ou macrocosmique dont cet enlèvement est une version mythique, permet de percevoir le parallélisme de cette légende avec celles où le thème de l'enlèvement apparaît.

D'autant plus que diverses parentés le confirment.

Parentés de détails, comme celui du panier insatiable dans lequel le voleur enfourne tous les vivres du roi, qui rappelle le sac insatiable dans lequel Pwyll, le père du Dieu-Fils selon *Pwyll Pendefig Dyfed*, enfourne tous les vivres de son rival pour le contraindre à lui céder Rhiannon (Thomson 1957 : 13-14. Cf. Roberts 1975 : xxxix).

Parentés de structure si l'on note que, comme dans *Manawydan ab Llŷr*, le magicien est capturé après une seule nuit de veille et contraint à restituer tout ce qu'il a volé, c'est-à-dire de ramener la vie dans le royaume.

Ou mieux que cela, si l'on note que, dans les deux légendes, le magicien voleur doit, pour obtenir sa liberté, non seulement restituer la vie qu'il avait dérobée, mais il doit en outre garantir sa pérennité. Dans *Manawydan ab Llŷr*, le magicien jure qu'il n'y aura plus jamais d'enchantement sur le royaume ; dans le *Cyfranc Lludd a Llefelys*, le magicien

voleur promet de ne plus jamais recommencer ses rapines. De même d'ailleurs à la fin du deuxième épisode des fiançailles de Rhiannon dans *Pwyll Pendefig Dyfed*, Gwawl ab Clut doit jurer de ne plus jamais tenter de briser l'hiérogamie : de ne plus jamais chercher à séparer Pwyll de Rhiannon (Thomson 1957 : 14-15).

Dans ces textes gallois, l'élaboration littéraire ne permet guère de comprendre directement la parabole. Son sens, et une identification plus précise du magicien responsable, apparaissent par contre beaucoup plus clairement à travers les mythes irlandais qui se laissent reconnaître comme parallèles.

L'un d'entre eux n'est connu que sous une forme tardive et évhémérisée. Il n'en est pas moins tout à fait remarquable par la coïncidence des détails avec ceux de la tradition galloise. Un poème du *Dinnsheanchas* métrique rapporte en effet qu'une grande famine s'abattit un jour sur l'Irlande, et que tous ceux qui le pouvaient bâtirent alors des celliers pour garder leurs provisions. Le Haut-Roi de l'île en fit autant dans son domaine de Tara, mais un voleur passa son bras à travers la cloison pour dérober les vivres. Les gardes s'en aperçurent et lui tranchèrent le bras. Malgré cela, le malheureux était si affamé qu'il passa l'autre bras et fut alors fait prisonnier (Gwynn 1903-1935 : IV 298). La parenté avec les épisodes gallois de la tentative de vol du poulain de Teyrnnon d'une part, du vol des vivres du roi Lludd d'autre part, est évidente.

Deux autres, plus ouvertement mythologiques, suivent le même scénario : un dieu puissant vole toute la richesse du royaume et réduit ses habitants à la plus extrême disette, avant de venir à résipiscence et de garantir au contraire la pérennité de leur prospérité.

Le premier est le mythe du règne d'Eochaidh Breas. Nuadha, le roi des dieux, a été mutilé au combat et a perdu ainsi le droit de régner. Il est alors remplacé par son parent Eochaidh Breas, qui se révèle très vite un roi avaricieux, accaparant tout, donc privant le royaume de tous ses vivres animaux et végétaux : les habitants du royaume — les dieux — sont réduits à la portion la plus congrue et à la dernière misère. Heureusement, Nuadha est guéri par ses médecins et il reprend le pouvoir au terme d'une terrible bataille où Eochaidh Breas, capturé, sauve sa vie en promettant qu'il garantira à l'avenir la régularité des récoltes et l'abondante lactation des vaches du royaume (Stokes 1891. Cf. Sterckx 1982 : 87-92).

Ce mythe est évidemment modelé comme un mythe de souveraineté. La stérilité qui accompagne le règne d'Eochaidh Breas témoigne de son illégitimité et montre qu'il ne réalise pas l'union sacrée du royaume et du roi dont dépend la vitalité du royaume. Mais il s'y trouve plus que cela, puisqu'Eochaidh Breas détient un pouvoir particulier sur la vitalité du

royaume et qu'il est capable de la procurer et de la garantir aussi bien qu'il l'a momentanément tarie.

C'est ce que permet de comprendre enfin l'autre mythe irlandais où se retrouve le scénario énoncé plus haut : celui de l'abandon de l'Irlande aux hommes par les dieux.

Il expose en effet que les dieux, s'ils acceptent de se retirer dans leur Autre-Monde, n'en détruisent pas moins les récoltes et le lait jusqu'à ce que les hommes acceptent de jurer un traité d'amitié avec eux (Hull 1933 : 55).

Encore une fois, il est clair qu'avant ce traité le règne des hommes sur l'Irlande n'est pas légitime et qu'il ne peut donc pas déboucher sur la vitalité de leur nouveau royaume. Le traité passé avec les dieux établit sa légitimité, et à ce moment les dieux restaurent la fertilité des terres et la fécondité des troupeaux, c'est-à-dire le cycle de la vie qu'ils avaient momentanément interrompu.

Et voici la clef du mystère. Si l'affaire concerne tous les dieux, c'est l'un d'eux qui se charge précisément de suspendre et de restaurer le cycle vital : Eochaidh Ollathair le Dághdha, le Dieu-Père irlandais.

Le rôle lui convient. Tout comme le Jupiter gaulois est *Frugifer* (CIL XII 336. Cf. Clerc 1911 : 289), n'est-il pas le dieu de la terre cultivable *dia talmhan* (Stokes 1880-1905b : 354), celui qui « mesure les désastres et les récoltes aux hommes » (Bergin - Best 1938 : 10) ? Mais en découle dès lors cette déduction que le méchant magicien responsable de la stérilité temporaire qui frappe le royaume, et de l'exil ou de l'emprisonnement du Dieu-Fils qui en sont l'image, est le propre père de ce dernier...

En fait, tout concorde. Dans la version irlandaise du mythe du Dieu-Fils, c'est bien son père — le Dághdha — qui est responsable de l'exil du Fils puisque c'est lui qui expédie Aonghus pendant neuf ans chez Midhir.

Et tout s'explique. Le Dághdha est le Dieu-Père, et c'est lui qui donne la vie au Fils : comprenons que c'est lui qui assure le passage de la Virtualité à la Vie. Mais n'oublions pas que c'est aussi lui qui assure les passages inverses de la vie à la non-vie par les retours réguliers à la Virtualité qui forment le cycle vital de l'univers.

Sa massue a deux bouts. Par l'un, il ressuscite les morts : il les fait passer de la non-vie à la vie ; par l'autre, il tue les vivants : il les renvoie de la vie à la Virtualité.

Il est le dieu mitrien des Irlandais, et les dieux mitriens sont les dieux des rapports, des communications entre ce monde et l'Autre-Monde : Mitra est « le Contrat ». Or la naissance et la mort ne constituent-ils

pas les deux passages, les deux communications fondamentales entre ce monde et l'autre, l'Etre et le Non-Etre ?

On peut comprendre maintenant que l'exil provisoire que le Dághdha impose à Aonghus — et qui correspond à la captivité provisoire de Mabon ou de Pryderi dans les mythes gallois — exprime en fait l'ambivalence de son pouvoir. Il fait vivre et il tue tour à tour, il donne la vie, la reprend et la restitue à son gré.

Il a ainsi deux visages complémentaires et nécessaires, l'un aimable et bienveillant, l'autre terrible et mystérieux. Et c'est ce visage-là qui donne ses traits aux magiciens gallois qui, comme le Dághdha, volent la vie avant de la restituer et de garantir sa pérennité.

Ce sont aussi les deux visages qui, en un sens, se retrouvent sous les noms d'Eochaidh Ollathair, le bon Dághdha, et d'Eochaidh Breas, le méchant roi dont le règne tarit toute fécondité, mais s'achève au contraire par le retour de celle-ci et la promesse de sa pérennité.

Si l'on accepte cette exégèse, et si l'on reconnaît que c'est le Dieu-Père lui-même, par l'ambivalence de son pouvoir, qui est le responsable de l'exil ou de l'incarcération du Dieu-Fils, il n'y a dès lors plus de grande difficulté à répondre à la seconde question : celle de la localisation de son exil ou de sa prison.

Si le Dieu-Fils est la Vie du Monde, que le Dieu-Père tire et renvoie de et à la Virtualité, sa captivité et son exil ne peuvent être que des retours à la Virtualité et leur endroit — il faudrait dire leur « non-endroit » — est le Non-Etre incluant l'infinie potentialité de l'Etre.

C'est parce que la mort, ou la non-vie, est un mystère pour l'homme, aussi parce que la Virtualité est un « non-endroit », que la prison du Dieu-Fils est, selon les *Englynion y Beddau*, sa tombe, et si mystérieuse que personne n'en connaît l'emplacement (Jones 1967 : 136).

Les Celtes avaient toutefois trop l'habitude de rattacher leurs mythes à des sites précis de leurs microcosmes — le *Dinnsheanchas* est entièrement consacré à ce jeu (*cf.* Lambert 1981 : 33) — pour n'avoir pas voulu localiser malgré tout la prison du Dieu-Fils.

Le Pays de Galles a ainsi fixé le cachot de Mabon à Gloucester (Evans 1907 : 403) — sans qu'on discerne bien pourquoi, mais on notera cependant que certains textes y placent la demeure de neuf sorcières qui sont des sortes de Parques celtiques (Goetinck 1976 : 29-70) — et celui de son homologue Gwair, soit sur les îles de Wight ou Lundy (*supra* p. 59-60) qui renvoient sans doute au concept d'un Autre-Monde ultramarin bien attesté à toutes les époques celtiques (De Vries 1961b : 257-260), soit plus significativement à Caer Siddi, dont on a vu que le nom ne désigne que l'Autre-Monde des dieux.

L'Irlande fait de même en fixant l'exil d'Aonghus soit au Brí Léith de Teathbha (Bergin - Best 1938 : 10), soit au Brugh na Bóinne (Duncan 1932 : 188-192), qui sont certes associés à des sites précis — respectivement le Sliabh Calraighe dans le comté de Longford et le grand tumulus de Newgrange dans le comté de Meath (Hogan 1910 : 128 ; Craig 1961 : 8-10) —, mais qui sont surtout des *sídhe*, des résidences divines dont la situation sous terre n'est qu'une image de leur non-appartenance à ce monde (Le Roux-Guyonvarc'h - Guyonvarc'h 1978 : 271-289).

Cette localisation, dans l'Autre-Monde, de l'exil ou de la captivité du Dieu-Fils, et donc leur traduction comme un retour provisoire à la Virtualité, sont confirmées et précisées par l'identité de leur gardien.

Dans la tradition galloise, le seul nom prêté à ce gardien est celui de Teyrnnon Twryf Lliant, qui garde Pryderi et l'élève jusqu'à ce qu'il retrouve ses parents (Thomson 1957 : 18-22) ; dans la tradition irlandaise, il est appelé soit Midhir (Gwynn 1914 ; Hull 1933 ; Gwynn 1903-1935 : II 19-21 ; Bergin - Best 1938), soit Mannanán mac Lír (Duncan 1938 : 190).

Le théonyme *Midhir* est un indéclinable et, comme la plupart de noms de ce genre, il semble devoir être considéré comme un emprunt (O'Brien 1956) : ce qui appuie l'opinion de la plupart des spécialistes (d'Arbois de Jubainville 1906 : 127 ; Lantier 1949-1954 : VI 178 ; De Vries 1961b : 49-50 ; Guyonvarc'h 1966a : 294 ; Duval 1976 : 31) qui tendent à le rapprocher du nom d'un dieu gaulois Med(u)ros ou Meduris, représenté sur quatre bas-reliefs alsaciens — l'un trouvé près de Marienthal (*CIL* XII 6017 ; Whatmough 1970 : 991), trois autres anépigraphes à Gunstett (Himly 1947) — et identifié à Toutatis par une dédicace de Rome (*CIL* VI 31182 ; Carcopino 1907).

Ce rapprochement n'éclaire pas le sens du nom, pour lequel en fait aucune étymologie sûre ne paraît pouvoir être proposée. Certains ont imaginé que **Med(u)ros* ou **Meduris* auraient pu être des formes gauloises du nom de Mithra (Christ 1896 ; Holder 1896-1907 : 524), ce qui est évidemment pure fantaisie (cf. Cumont 1904 ; von Kienle 1938 : 254). Une traduction « le Violent » (Himly 1947) ne semble guère plus fondée. Plus vraisemblables par contre auraient été le rapprochement avec le nom de la province centrale d'Irlande *Midhe*, siège de la royauté suprême, qui ferait de Midhir « Celui de Meath » ou « le Central » (MacNéill 1929-1930 : 117), ou celui avec le vieil-irlandais *midíur* « je juge, je suppute » (O'Rahilly 1946a : 293 n° 3) : mais si ces deux sens s'accorderaient bien avec la personnalité du dieu, ils se heurtent à de graves difficultés phonologiques. Une parenté avec le thème *medu-* de l'hydromel ou de l'ivresse a aussi été évoquée (Guyonvarc'h 1966a : 294), mais la prudence conduit plutôt à confesser provisoirement notre ignorance (cf. Guyonvarc'h 1980- : 277).

A défaut d'une traduction de son nom, divers détails éclairent cependant la personnalité de Midhir. L'utilisation de **Meduris* comme épiclèse de Toutatis constitue un premier indice : car Toutatis, comme Esus et Taranis que Lucain lui associe (*Pharsalia* I 444-446), doit se reconnaître comme l'un des noms du Jupiter gaulois (Le Roux-Guyonvarc'h - Guyonvarc'h 1979 : 107). Les textes et les dédicaces qui l'identifient tantôt à Mars, tantôt à Mercure (cf. De Vries 1961b : 45-46) ne font que marquer les divers aspects de sa puissance.

Ce rapprochement avec le Jupiter gaulois, homologue du Dághdha irlandais, se confirme encore par une coïncidence. Dans le mythe irlandais, Midhir perd un œil et se retrouve borgne (Bergin - Best 1938 : 14-16) comme Mogh Roith, avatar reconnu du Dághdha (Müller-Lisowski 1923 : 155), ou comme cet autre Père Universel : Odhin Alfoðurr (Renault-Krantz 1972 : 97-100).

Et dès lors on admettra plus facilement que ce n'est pas un hasard si, comme le Dághdha, Midhir est un grand amoureux, poursuivant sa bien-aimée Eithne tout au long de l'un des plus beaux contes de l'Irlande ancienne (Murphy 1961 : 31), ni s'il perd au profit d'Aonghus l'amour d'Eithne (Bergin - Best 1938 : 22-24) ou, selon une autre version, de son épouse Éanghleic (Gwynn 1903-1935 : III 40, 483) : le Dághdha, lui, perd son domaine au profit d'Aonghus (Hull 1933), mais l'équivalence de la Souveraineté et de l'épouse du roi rend les deux anecdotes parallèles.

Midhir apparaît donc comme une forme secondaire du Dághdha (Lantier 1965- : 139), ce que confirme d'ailleurs son alternance dans la légende irlandaise avec Manannán mac Lír.

Manannán mac Lír est l'homologue exact du Manawydan ab Llŷr qui joue un rôle central dans le récit du second enlèvement de Pryderi, le Dieu-Fils gallois (MacCana 1970 : 69-73, 79-80). Leurs deux noms signifient également « le Mannois fils de l'Océan » (Windisch 1912 : 112-113 ; Williams 1926-1927 ; Bergin 1929-1930 : 249), et, contrairement à ce que d'aucuns ont trop vite prétendu (Gruffydd 1953 : 80-82), les formes de ces noms excluent tant un emprunt de l'Irlande au Pays de Galles qu'un autre du Pays de Galles à l'Irlande (Jarman 1953-1954 : 128 ; Bromwich 1979 : 442) : elles ne s'expliquent que par la préservation indépendante d'une tradition commune.

En dehors de cette homonymie qui les rattache tous deux à l'île de Man et qui les présente comme fils de dieux encore plus homonymes — Lir et Llŷr —, l'équivalence de Manannán et de Manawydan ne transparaît qu'à travers quelques points communs.

Tous deux se signalent par leur sagesse. Les conseils avisés de Manawydan, que par ailleurs un texte qualifie expressément de dieu « aux conseils profonds » (Jarman 1982 : 66), guident Pryderi, Rhiannon et

Cigfa après l'enchantement de la Démétie, et son astuce obtient la libération de Pryderi et la fin de l'enchantement malgré tous les pièges tendus par Llwyd ab Cilcoed (Williams 1951 : 49-65). Manannán est lui aussi le subtil conseiller qui permet à Aonghus de flouer Ealcmhar et de le dépouiller de son apanage (Duncan 1932 : 188-192).

Surtout, tous deux apparaissent en relation avec le Dieu-Fils et se retrouvent ses pères adoptifs : Manawydan en tant que second époux de Rhiannon, la mère de Pryderi (Williams 1951 : 49-50) ; Manannán en tant que tuteur d'Aonghus (Duncan 1932 : 190).

Ces convergences ne suffisent toutefois pas pour éclairer leur personnalité. Heureusement, le dossier irlandais, plus touffu et moins obscurci par la réélaboration littéraire, permet de mieux la pénétrer (*cf.* Bergin 1929-1930 : 249 ; Vendryes 1952-1954 ; Chadwick 1955-1958 ; Le Roux-Guyonvarc'h 1965-1966).

Malgré des évihémérisations tardives qui tendent à les privilégier (Stokes 1903 : 274-276, 1880-1905b : 356 ; Meyer 1907-1913b : 78), et nonobstant la possibilité que l'île ait pu être un endroit particulièrement associé au dieu comme pourraient l'indiquer les traditions populaires qui y ont perduré sur lui, les liens avec Man sont essentiellement symboliques et ne correspondent qu'à la localisation « outre-mer » de l'Autre-Monde celtique (Le Roux-Guyonvarc'h 1970-197 : 812-813). Les textes présentent en effet Manannán essentiellement comme le Maître de l'Autre-Monde, sous la mer ou par delà l'Océan (O'Grady 1857 : 222-228 ; Stokes 1880-1905a : 198, 1880-1905c : 105 ; Van Hamel 9-19 ; Dillon 1953).

Or l'Autre-Monde celtique est traditionnellement représenté comme un domaine merveilleux, hors du temps, inexhaustiblement fourni de toute nourriture par le Chaudron Divin ou par la Tête Sacrée (Sterckx 1984, 1985-1986). De fait, Manannán est régulièrement associé à un banquet inépuisablement alimenté par des vaches au lait intarissable et par des porcs qui, si souvent qu'on les mange, restent toujours entiers pour rassasier les convives (O'Grady 1857 : 222-228 ; Stokes 1880-1905a : 214-215 ; Duncan 1932 : 187, 195), tout comme au Valhalla germanique les héros se nourrissent éternellement de la chair du sanglier Saehrimnir.

Manannán est aussi le détenteur d'une branche merveilleuse dont le bruissement délivre les hommes de tout chagrin et de toute douleur en les endormant (Stokes 1880-1905a : 212-216), exactement comme le Dághdha, le Dieu-Père canonique, possède une harpe douée des mêmes pouvoirs (Stokes 1891 : 108). On devine que, comme le chant des oiseaux de Rhiannon qui charme le banquet de l'Autre-Monde dans la mythologie galloise (Thomson 1961 : 15-18), ces musiques ravissantes représentent l'extratemporalité de l'Autre-Monde (Sterckx 1985-1986). La branche de Mannanán est d'ailleurs une branche de pommier, et elle provient sans

doute de la pommeraie hors du temps d'Emain Abhlach, l'une des localisations les plus constantes de l'Autre-Monde celtique puisqu'elle se retrouve dans l'île d'Avalon — *Ynys Afallach, insula pomorum* — des traditions galloise et arthurienne (cf. Chotzen 1948).

Notons aussi que, tout comme le Dághdha est le frère d'Oghma, le dieu varunien irlandais, le Gallois Manawydan est, puisque fils de Llŷr, le frère de Brân Bendigaid ab Llŷr, le dieu varunien du Pays de Galles (cf. Vendryes 1952-1954 : 250-254).

Tout indique donc que Mannanán, comme Midhir pour lequel plusieurs indices menaient déjà à cette conclusion, doit être un autre déguisement du Dághdha (Le Roux-Guyonvarc'h 1966 : 353). Ainsi, le mythe de la naissance, de l'enlèvement et de la captivité du Dieu-Fils s'ordonne-t-il en un jeu subtil mettant en action trois rôles du Dieu-Père : il est le géniteur qui fait naître la Vie du Monde, il est celui qui la reprend et la renvoie périodiquement au Non-Etre, il est le maître de la Potentialité Absolue qu'est l'Autre-Monde du Non-Etre.

XI. LE FEU DANS L'EAU

Comme gardien du Dieu-Fils pendant sa captivité ou son exil dans l'Autre Monde, le Dieu-Père porte les noms de Manannán en Irlande et de Teyrnnon en Galles, auxquels sont joints respectivement les surnoms canoniques de *Mac Lir* « Fils de l'Océan » et de *Twryf Lliant* « Fracas des Flots » (Loth 1913 : I 22).

Ces surnoms sont évidemment liés à la localisation outre-mer de l'Autre Monde, et ils évoquent aussi le lien particulier qui unit, dans la mythologie celtique, le thème de l'océan et de l'eau à celui des origines et de la Virtualité.

L'idée de l'eau et de l'océan primordiaux apparaît par exemple clairement dans la théogonie irlandaise où la génération primordiale des dieux est celle de Tat mac Tabharn, littéralement « Père fils d'Océan » (MacAlister 1938-1956 : IV 128-130. Cf. Sterckx 1982 : 132-135).

Elle se retrouve dans la cosmogonie irlandaise (cf. Rees - Rees 1961 : 104-117), où le premier homme à avoir débarqué en Irlande est Fionntan mac Bóchra, dont le nom est composé de *fionn* « blanc, brillant » et de *-tan* « feu » plutôt que suffixe collectif (Marstrander 1915-1916 : 351) et se traduit « Feu Brillant fils de la Mer » (O'Rahilly 1946a : 319 n° 1) ; Rees 1978-1980 : 252) : arrivé dans l'île aux premiers temps de l'univers, il s'y est maintenu à travers tous les âges du monde jusqu'à la fin du paganisme — comprenons jusqu'à la fin des concepts religieux qui l'in-

tégraient —, mais en changeant régulièrement de forme, tantôt saumon, tantôt aigle ou encore faucon... (Best 1910 ; Meyer 1907-1913b ; MacAlister 1938-1956 : II 184-188).

Le thème du métamorphisme d'un personnage primordial est bien attesté dans le monde celtique. On le retrouve par exemple attribué aux Irlandais Tuan mac Cairill (Meyer 1897 : II 285-294 ; MacAlister 1938-1956 : III 42. Cf. Giraud de Barry, *Topographia hibernica* III, 2) et Amharghin (MacAlister 1938-1956 : V 110-112), ou au Gallois Taliesin (Evans 1910 : 23-27. Cf. Ford 1977 : 183-187).

L'une des exégèses qui pourraient se proposer du mythe de Fionntan mac Bóchra serait d'y voir une représentation de la Vie Cosmique issue de l'eau primordiale et animant l'univers à travers toutes les formes qui le composent (Rees 1978-1980). En Inde aussi Viṣṇu et son avatar Kṛṣṇa se définissent, au terme d'interminables catalogues des formes de l'univers, comme l'étincelle qui anime chacun d'elles (Rees - Rees 1961 : 99).

Il est vrai que les Celtes, comme la plupart des peuples indo-européens et bon nombre d'autres populations de même niveau culturel, ont conçu la vie comme un feu ou une étincelle vitale décelables à travers la chaleur qui distingue les êtres vivants des cadavres froids (Onians 1951 ; Sterckx 1981). Une expression remarquable de cette croyance se retrouve encore dans le rejet par les Celtes de l'idée classique que l'enfer chrétien soit une géhenne de feu : longtemps après leur conversion au christianisme, l'enfer de leurs morts est resté glacé (Vendryes 1929 ; Le Menn 1979 : 23-28 ; mais cf. Croix 1981 : 1055-1058).

Parallèlement, les langues celtiques préservent toutes le souvenir d'une vieille distinction entre un concept d'eau primordiale grammaticalement neutre, et un autre, grammaticalement féminin, de l'eau vive qui assure la circulation de la vie dans le monde (Hamp 1968-1971 ; Watkins 1972). Or cette distinction grammaticale des genres est absolument conforme à la logique religieuse, où elle découvre la distinction entre la Virtualité Absolue, le Non-Etre contenant l'infinie potentialité de l'Etre, neutre parce que non-Etre, et la Vie actuelle, générée par les eaux du monde féminines comme les eaux de la femme dans lesquelles s'incarnent les nouvelles vies humaines.

Ce n'est pas un hasard si tant de textes, depuis l'antique défixion retrouvée à Bath (Cunliffe 1969 : 65-66 ; Deroux 1969 ; *RIB* etc) jusqu'aux légendes irlandaises (Stokes 1894-1895 : XV 306, XVI 64-65 ; Gwynn 1903-1935 : IV 196-200 ; Bergin - Best 1938 : 20) et galloises (Thomson 1968), représentent la mort, le retour au Non-Etre, comme une transformation en eau (cf. Le Roux-Guyonvarc'h 1966 : 355-358 ; Ross 1973 : 154-155).

Ce n'est pas un hasard non plus si les déesses de toutes les terres

celtes sont systématiquement identifiées à des rivières courantes (Sterckx 1982 : 158-160).

Le parallèle est parfait entre le microcosme de la génération humaine et le macrocosme de la vie cosmique. La vie de l'homme est identifiée à sa chaleur vitale et il peut la transmettre par son sperme où réside, croit-on, une partie de cette chaleur ; la femme reçoit le germe de vie qu'est le sperme mâle et elle le nourrit jusqu'à l'incarnation parfaite dans ses eaux placentaires (Sterckx 1981 : 100-130). Pareillement, la Vie Cosmique, figurée par le Dieu-Fils, est issue de l'eau neutre primordiale, c'est-à-dire de la Virtualité Absolue, et naît des eaux placentaires de la Déesse-Mère, c'est-à-dire le Principe Féminin ou le Monde.

Mais cette conception de la vie comme un feu, ou une chaleur, ou une étincelle vitale, invite à vérifier si le Dieu-Fils, qui incarne la Vie du Monde, ne présente pas certains aspects ignés en accord avec elle.

En Galles, cela n'apparaît guère, quoique, connaissant les aspects ouraniens du Dieu-Père (cf. *supra* p. 50), il soit tentant de trouver ces aspects à travers le théonyme Fflam ab Nwyfre « Flamme fils de Ciel » (Evans 1906 : 461). Fflam n'est malheureusement plus qu'un nom privé de tout contexte, et son père n'est plus lui-même qu'un patronyme. Toutefois, le fils qui lui est le plus souvent attribué — en dehors de Fflam qui l'est une fois et d'un Gwynn, aussi obscur que lui, qui l'est deux fois — porte un nom peut-être significatif. Trois textes (Parry-Williams - Williams 1926-1927 : 14 ; Morris-Jones - Parry-Williams 1933 : 93 ; Bromwich 1979 : 75-77) évoquent en effet un certain Lliaws ab Nwyfre de façon assez allusive pour qu'il semble avoir été assez familier parmi l'audience galloise médiévale. Or si ces mentions sont trop privées de contexte pour réellement éclairer ce personnage, son nom « Multitude fils de Ciel » se laisserait volontiers recevoir comme une allusion au rôle de Géniteur Universel du Dieu-Père ouranien.

Certes, l'absence de toute tradition cohérente ne permet pas d'assurer que Nwyfre est bien l'un des noms du Dieu-Père, ni que Fflam est une allusion aux aspects ignés du Dieu-Fils. En Irlande, toutefois, les choses sont plus claires.

Le Dághdha Ollathair y est, par définition, le Père Universel, mais en dehors de cette paternité générale, les mythes l'associent plus directement à trois fils dont l'un, Aodh, porte le nom même du feu (Vendryes 1959- : A19).

Ces trois fils sont Aonghus, Aodh et Ciarmaid. Or la fréquence de leur groupement en une triade canonique (par ex. Gwynn 1903-1935 : IV 92-94, 268-270 ; MacAlister 1938-1956 : IV 120, 128,...) évoque immanquablement l'habitude des Celtes de multiplier par trois, dans les textes comme dans l'iconographie, les figures divines dont ils veulent souligner

l'éminence et surtout l'universalité. C'est ce qu'on appelle la triplication intensive, et c'est là un mythologème reconnu dont le sens n'est plus discuté (Deonna 1954 ; Le Roux-Guyonvarc'h 1956 ; De Vries 1959).

De fait, déjà, les mythologies d'Aonghus et de Ciarmaid présentent des structures identiques et portent la même signification.

Aonghus est, comme il a été vu, le Mac Óg, c'est-à-dire le Dieu-Fils proprement dit. Engendré de façon vaudevillesque par le Dághdha, il est, à cause de sa naissance adultérine, éloigné par son père et caché en un exil lointain, dont il revient toutefois plus tard pour être reconnu et apanagé par son père.

Ciarmaid est, lui, tué à la suite d'une autre affaire d'adultère et son père le Dághdha, tout éploré, l'emporte sur son dos à la recherche d'un remède qui le ramènerait à la vie. Heureusement, il découvre sa célèbre massue, dont une extrémité tue les vivants et l'autre ressuscite les morts : il s'en sert aussitôt et rend la vie à Ciarmaid (Bergin 1927).

Le mythe d'Aonghus illustre le cycle vital de l'univers. Aonghus est la Vie du Monde ; le Dághdha est le Générateur qui assure son passage de la Virtualité à l'Actualité — naissance d'Aonghus —, son retour de l'Etre au Non-Etre — exil d'Aonghus — et du Non-Etre de nouveau à l'Etre — retour d'Aonghus — selon le cycle éternel des naissances et des morts.

Le mythe de Ciarmaid est exactement parallèle. Lui aussi passe du Non-Etre à l'Etre par sa naissance, de l'Etre au Non-Etre par sa mort, et de nouveau du Non-Etre à l'Etre par sa résurrection.

Le Dághdha, agent de ces passages comme l'exprime bien le pouvoir de sa massue, dirige à ce titre, même sans être le meurtrier, le passage de Ciarmaid de la vie à la mort, tout comme il est l'ordonnateur de l'exil d'Aonghus. C'est pareillement lui qui assure les passages du Non-Etre à l'Etre : d'abord en engendrant les deux frères, ensuite en ressuscitant Ciarmaid tout comme, en le reconnaissant et en l'apanageant, il réintègre Aonghus.

Il y a là une première convergence qui assure la similitude, ou même l'identité de deux des fils du Dághdha.

Il ne faut pas chercher longtemps pour reconnaître des analogies frappantes dans la mythologie du troisième fils engendré par le Dághdha : Aodh aussi est assassiné à la suite d'une affaire d'adultère, et si son père ne le ressuscite pas, c'est quand même lui qui le venge en provoquant la mort du meurtrier (Stokes 1894-1895 : XVI 41 ; Gwynn 1903-1935 : IV 92-110. Cf. Van Hamel 1942 : 522). La fin de l'histoire est ici évhémérisée, mais sa parenté avec celle de Ciarmaid est assurée par le détail que, comme le Dághdha parcourait l'Irlande en portant le corps de celui-

ci sur son dos jusqu'à ce qu'il découvre sa massue de résurrection, le même Dághdha condamne le meurtrier d'Aodh à parcourir l'île avec le cadavre sur le dos jusqu'à ce qu'il trouve une pierre tombale digne de sa victime.

D'autres parallèles se découvrent. Le célèbre conte *Aisling Aonghusa* narre comme Aonghus tombe malade d'amour pour la fille d'un certain Eathal Anbhual, et comment le Dághdha lui conseille d'utiliser la violence pour contraindre le père réticent à accéder à son désir (Shaw 1934). Une même aventure est rapportée à Aodh : il est pris de passion pour Eachrach — « l'Equine » : est-ce un hasard ? —, épouse d'un certain Cathal Coirrchíochach. Et là aussi le Dághdha lui conseille d'utiliser la force contre Cathal pour arriver à ses fins (Gwynn 1903-1935 : IV 268-270).

Outre tout cela, de nombreux textes semblent confondre Aodh et Ciarmaid, attribuant tantôt à l'un, tantôt à l'autre ce qui devraient être leurs surnoms canoniques.

Ainsi Aodh est *Caomh* « Gentil » dans le *Dinnsheanchas* (Gwynn 1903-1935 : II 18, IV 92, 268) et dans le *Leabhar Gabhála Éireann* (MacAlister 1938-1956 : IV 128, 156), alors qu'un autre passage de ce dernier surnomme ainsi Ciarmaid (*id.* IV 120)... Ou encore, si Ciarmaid est souvent *Milbhéal* « Bouche de Miel » — dans le *Dinnsheanchas* (Stokes 1894-1895 : XV 292), dans le *Bansheanchas* (Dobbs 1930-1932 : XLVIII 168), dans l'*Altrom Tighe Dá Mheadar* (Duncan 1932 : 187), dans le *Snam Dá Éan* où son nom est déformé en *Conan* (Marstrander 1911a : 224) et encore ailleurs (Bergin 1927 : 401) —, ce surnom est parfois *Mionbhéal* « Fine Bouche » (*id.* 402), proche d'un autre surnom d'Aodh : *Mionbhreac* « Finement Tavelé » ou *Minbhreac* « Gentiment Tavelé » (Stokes 1880-1905c : 46,...)...

Appuyant la première, cette nouvelle convergence incite encore plus à reconnaître les trois fils du Dághdha comme la triplication intensive d'un mythologème dont le personnage et l'histoire d'Aonghus sont les représentations les plus claires : c'est-à-dire la génération par le Père Universel de la Vie du Monde qui anime l'Univers .

Aodh, dans ce cas, confirmerait explicitement par son nom la représentation que les Celtes se faisaient de la vie comme un feu.

Et si l'on rapproche cette représentation du théologème selon lequel la Virtualité d'où émane et où retourne toute vie est l'Eau Neutre Primordiale, on retrouve l'un des thèmes fondamentaux de la mythologie indo-européenne : celui du Feu dans l'Eau.

Le *R̥gVeda*, le plus vénérable des textes religieux indo-européens, cite en effet comme l'un des dieux « Feu » Apām Napāt « le Descendant

des Eaux », qu'il représente comme un enfant vivant au milieu des eaux, figurées comme des jeunes nymphes qui le choient (*RgVeda* II, 35 ; cf. Dumézil 1968-1973 : III 19-24). Les exégètes expliquent ce paradoxe par les exemples de l'éclair sortant des nuées d'orage, ou de la flamme embrasant le bois que l'eau a nourri. Quant au rituel, il insiste sur le danger qu'il présente et donc sur la nécessité de propitier ce « Feu dans l'Eau » avant de puiser à une rivière ou dans la mer (*ŚatapathaBrāhmaṇa* III, 9, 3. Cf. Dumézil 1968-1973 : III 22-23).

Ce même théonyme Apām Napāt se retrouve dans l'*Avesta* iranien où il désigne cette fois le gardien de la Puissance Ardente — le fameux *x'arənah* — qu'il détient au fond du lac mythique Vourukaša. Et un mythe raconte comment une tentative de vol par un méchant magicien étranger — donc non-qualifié pour obtenir le *x'arənah* — se solde par un jaillissement bouillant de trois rivières et un échec cuisant du voleur (*Yāšt* XIX. Cf. Dumézil 1968-1973 : III 24-27 ; Schlerath 1965-).

L'idée du Feu dans l'Eau était également connue des anciens Scandinaves, pour lesquels *saever niðr* « Fils de la Mer » était un *kenning*, une métaphore traditionnelle pour désigner le feu (*Ynglingatal* 4. Cf. Krause 1930 : 17, 19 ; Hartmann 1952 : 31 ; Schröder 1960 : 238).

S'il n'est pas resté chez eux de tradition structurée sur ce concept, on en trouve par contre de remarquables chez d'autres Indo-Européens occidentaux : les Latins et les Celtes.

La forme indo-iranienne *napāt* est en effet la dérivation normale d'un indo-européen **nepōt-* désignant « le descendant » ou, à un stade secondaire dépendant des structures parentales indo-européennes, « le neveu, fils de la sœur » (Renou 1955- : VII 68 ; Benveniste 1969 : I 231-235). C'est aussi la base du théonyme latin *Neptunus*, désignant le dieu des eaux (Dumézil 1968-1973 : III 39-43), et l'on a même proposé (*id.* III 44-73) de voir dans la tradition pseudo-historique de l'éruption du lac Albain un parallèle exact des mythes d'éruption du lac Vourukaša en Iran et de la Segais en Irlande, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Au cours de la guerre entre Rome et Véies, le lac Albain — un petit lac de cratère proche d'Albe-la-Longue — se met à gonfler et à déborder au plus fort de la saison sèche, jusqu'à ravager les campagnes environnantes et à lancer une rivière impétueuse jusqu'à la mer : phénomène d'autant plus merveilleux que ce lac de cratère est entouré de toutes parts de rives qui le surplombent d'au moins cent mètres (Hubaux 1958 : 134 ; Ogilvie 1965 : 659)... Heureusement la consultation des oracles révèle la cause et le remède du prodige : les rites n'ont pas été respectés et les magistrats romains n'ont pas reçu une investiture correcte ; il faut reprendre tout le rituel, investir correctement les magistrats et ainsi ces derniers pourront propitier la puissance mystérieuse qui a fait enfler

les flots (Cicéron, *de Divinatione* I, 100, II, 3 ; Denys d'Halicarnasse XII fgm. 11-17 ; Plutarque, *Camillus* III-IV ; Tite-Live V, 15-17 ; Zonaras VII, 20).

Le rapprochement entre cette tradition et les mythes indien, iranien et celtique se fonde essentiellement sur la similitude de leur structure :

- 1° la présence d'une puissance dans les eaux ;
- 2° la nécessité de la propitier pour pouvoir l'approcher,
- 3° faute de quoi elles enflent tragiquement
- 4° et elles lancent une rivière furieuse jusqu'à la mer (Dumézil 1968-1973 : III 56-62).

Mais on peut encore ajouter à cette similitude le fait que Tite-Live (V, 16, 9-11), dans son récit de l'éruption albaine, utilise l'étonnante expression *aquam extinguere* « éteindre l'eau », comme si ses sources avaient gardé le vague écho du caractère originellement igné de la puissance cachée dans les eaux du lac (Puhvel 1973, mais cf. Dumézil 1975 : 27 N° 2)...

Certains auteurs ont voulu pousser le parallélisme du côté grec et retrouver des traits comparables dans le nom et dans certains détails du culte de Poséidon (Littleton 1973, mais cf. Dumézil 1975 : 27 n° 2). Leur argument principal est le lieu de ce dieu avec les chevaux, attesté par exemple par le culte de Poséidon *Hippios* « Equin » à Martinée, qu'ils comparent à celui de l'Apām Napāt indo-iranien dit *āsvhēman* « cocher rapide » dans le *RgVeda* (II, 1, 5, 31, 6, 35, 1, VII, 47, 2) — épithète qu'il n'y partage qu'avec Agni (cf. *infra*) — et *aurvataspā* « aux chevaux rapides » dans l'*Avesta* (*Yasna* II, 5, 9 ; *Yast* V, 72, XIX, 51-52) — épithète qu'il n'y partage qu'avec le Soleil —. Or nous avons vu par ailleurs que la mythologie du Dieu-Fils celté et de ses parents, à laquelle nous essayons précisément de rattacher le thème indo-européen du Feu dans l'Eau et ses divinités, comporte une version équine bien développée. C'est là une coïncidence, mais plus remarquable encore est celle qui ressort de l'étymologie la plus vraisemblable du nom de Poséidon « l'Epoux de l'Eau Vive » (Littleton 1973 : 434-436 ; Polomé 1973).

Or c'est exactement la situation matrimoniale du dieu des eaux irlandais : selon la version de la naissance d'Aonghus dans le *Dinnsheanchas* (Gwynn 1903-1935 : III 26-38) et par Cinnaith Ó hArthachain (Gwynn 1914 : 227-229), il est l'époux de Bóann, déesse éponyme de la Boyne qui est le principal fleuve d'Irlande et aussi le fleuve cosmique de la mythologie irlandaise, d'où dérivent toutes les eaux vives du monde (Gwynn 1903-1935 : III 26-28. Cf. Sterckx 1982 : 158-160).

Mieux que cela, ce dieu s'appelle Neachtan et son nom comme son histoire sont exactement parallèles à ceux d'Apām Napāt et de Neptune.

Neachtan est en effet l'évolution normale, avec passage attendu en irlandais de *-pt* à *-cht-*, du **nepôt-* indo-européen augmenté du suffixe théonymique *-onos*, passé ici à *-an* par assimilation au suffixe hypocoristique courant de la langue irlandaise (Pinault 1964 ; Guyonvarc'h 1966b).

Quant à son histoire, déjà partiellement racontée, elle expose que son épouse Bóann, rendant visite à son frère Ealcmhar, suscite la concupiscence de son autre frère le Dághdha. Celui-ci, en imposant à Ealcmhar une mission et en prolongeant magiquement la journée pendant un an, peut satisfaire son désir et permettre la naissance du Dieu-Fils Aonghus à l'insu de tous.

Bóann craint toutefois encore que sa faute ne soit découverte par son époux. Elle s'avise donc que celui-ci est le gardien d'une source merveilleuse dans sa résidence du *síodh* de la Boyne : la Seaghais aux pouvoirs mystérieux, que nul ne peut regarder sans que ses yeux n'éclatent, où seuls Neachtan et ses trois échansons peuvent impunément puiser de l'eau. Persuadée qu'en s'y baignant elle laverait toute trace de son adultère, Bóann tente d'y accéder, mais à peine s'en est-elle approchée en une *sinistratio* de mauvais augure (Cuillandre 1943 : 249), que l'eau de la source enfle, déborde à gros bouillons et lance à sa poursuite un fleuve impétueux qui la rejoint et la noie en atteignant la mer.

Se retrouvent là incontestablement les mêmes structures qui se sont déjà révélées communes aux mythologies indo-iranienne et latine :

- 1° la présence d'une puissance mystérieuse dans l'eau,
- 2° que seuls des personnages qualifiés peuvent approcher et propitier,
- 3° tandis qu'une autre approche provoque une éruption
- 4° qui lance jusqu'à la mer une rivière furieuse (Dumézil 1963, 1968-1973 : III 31-34 ; Ford 1974).

Ces structures mythologiques communes à tant de peuples indo-européens — nous en verrons encore plus loin un parallèle hittite — ne peuvent découler que d'un héritage commun, et elles doivent donc être corollairement sous-tendues par des concepts similaires.

Plusieurs auteurs, parmi les plus éminents, se sont déjà préoccupés de les rechercher, mais, s'ils ont admirablement découvert les parentés structurelles exposées ci-dessus et s'ils ont bien inféré la direction dans laquelle pousser leur exégèse, il semble toutefois possible d'affiner le décryptage de ces mythes en notant d'abord la différence fondamentale qui les divise.

Tous ces mythes, ou échos de mythes, ont en commun un thème de base : la présence au sein des eaux d'une force mystérieuse de nature ignée.

L'Apām Napāt védique est le Feu dans l'Eau.

Le *x'arənah* avestique, caché dans le lac Vourukaša, se définit comme un feu céleste émanant du Soleil, et comme une force lumineuse pouvant se communiquer aux hommes (Benveniste - Renou 1934 : 7-8 ; Schröder 1960 : 242-245 ; Lentz 1961 ; Duchesne-Guillemain 1963 ; Molé 1963 : 285, 289, 434-436 ; Eliade 1971 ; Malandra 1972 ; Dumézil 1968-1973 : II 282-289 ; Greppin 1973 ; Mawet 1982 : 287, 295 ; Schlerath - von Gall 1965-).

Cette définition solaire du Feu dans l'Eau iranien rappelle incidemment qu'à la tête du panthéon hittite, certes fort contaminé par les religions de ses voisins d'Asie Mineure, mais qui apparaît aujourd'hui plus indo-européen qu'on l'a longtemps cru (Sargent 1983), se trouve le couple royal de la déesse Arinna et de son parèdre Ištanu « le Dieu-Soleil dans l'Eau », traditionnellement représenté avec un bâton à la main et des poissons sur la tête (Rost 1961-1963 : VIII 177 ; Polomé 1980 : 152 ; Justus 1983 ; von Schöler 1965- : 198-199).

Pour les Scandinaves, le feu est « Fils de la Mer ».

Dans la légende romaine, si le fait que le lac Albain est un lac de cratère doit n'être qu'une coïncidence, Tite-Live formule qu'il a fallu « éteindre les eaux ».

Dans le mythe irlandais, les eaux de la Seaghais peuvent faire éclater les yeux de ceux qui s'en approchent indûment.

Mais il faut remarquer que l'association de cette force ignée à un dieu « Descendant (des Eaux) » présente deux formes différentes : dans la version védique, Apām Napāt est le Feu dans l'Eau, tandis que, dans les versions iranienne et celtique, Apām Napaṭ et Neachtan ne sont pas la force terrible cachée dans l'eau mais les gardiens de celle-ci !

La vénérabilité de la version védique et le sens même du théonyme que tous ces dieux partagent attestent qu'originellement le Descendant des Eaux doit être identifié au Feu dans l'Eau. Les exégèses indiennes rappelant l'éclair sortant de la nuée d'orage ou la flamme sortant du bois nourri par l'eau ne font qu'exotériser le théologème fondamental et universel de la *coincidentia oppositorum* (cf. par exemple Séjourné 1957 : 99). On peut d'ailleurs encore noter qu'en vieux-perse le mot désignant un puits naturel de pétrole — l'un des plus beaux exemples naturels de « feu dans l'eau » — était, selon Hésychius, *nāpas*, très probablement apparenté, voire identique au théonyme *Napāt* (Dumézil 1968-1973 : III 37).

Par contre, il semble y avoir eu à un certain moment une distinction entre le Feu dans l'Eau et son gardien, vraisemblablement avec glissement du théonyme de l'un à l'autre : c'est ce qui expliquerait la position

d'Apām Napāt par rapport au *x'arənah* dans l'*Avesta* et celle de Neachtan par rapport à la puissance cachée dans la Seaghais en Irlande.

Cela se comprendra mieux après avoir élucidé la nature du Feu dans l'Eau, et celle de son gardien.

Dans la mythologie védique, le Feu dans l'Eau, Apām Napāt, apparaît en fait comme un aspect particulier d'Agni, le grand dieu du feu : il est clairement l'*Urform* d'Agni (Möller 1965 : 40), à comprendre comme l'Agni virtuel. Or Agni, s'il est le Feu, doit surtout être reconnu comme le principe igné, comme la Vie Cosmique qui anime l'univers et chacun des êtres qui le composent (Coomaraswamy 1977 : II 159-165). Apām Napāt « descend » des Eaux : si ces Eaux mythiques se comprennent, comme il se doit, comme les eaux primordiales, le Non-Etre contenant la Virtualité absolue de l'Être, il se retrouve ici clairement un concept parallèle à celui que nous avons dégagé chez les Celtes (cf. Hartmann 1952 : 23-40 ; Schröder 1960 : 239). Le Descendant des Eaux apparaît donc comme l'équivalent du Dieu-Fils : en Irlande, Aonghus *an Mac Óg*, qu'on peut sans doute identifier à son frère Aodh « Fen » et dont la généalogie remonte, au-delà de son père le Géniteur Universel Dághdha Ollathair, à Tabharn, l'Eau Primordiale (MacAlister 1938-1956 : IV 128-130. Cf. Sterckx 1982 : 132-135), tandis que, sous son autre nom Fionntan mac Bóchra, il en est directement le fils (Rees 1978-1980).

Il y a là une double filiation. Celle-ci fait dériver l'Être du Non-Etre représenté par le dieu varunien compensatoirement castré pour fonder sa paternité potentielle de toute vie. L'autre est celle qui assure physiquement l'actualisation de la vie potentielle par l'hiérogamie du Dieu-Père mitrien et de la Déesse-Mère dont les eaux — les eaux vives opposées à l'eau neutre primordiale — nourrissent la vie jusqu'à lui donner naissance. C'est d'ailleurs l'opposition que l'on retrouve dans les mythes entre le lac Vourukaša, le lac Albain ou la Seaghais, qui sont des eaux stagnantes, et les rivières furieuses qui en émanent.

Ce rôle nourricier de la Déesse-Mère prend souvent dans le mythe des aspects bovins. Selon le *RgVeda* (II, 35), Apām Napāt est allaité par une vache, et la mère du Dieu-Fils irlandais est Bóann dont le nom signifie littéralement « la Vache Blanche » (Chatterji 1970), coïncidence qui confirme encore la similitude de ces deux dieux (Littleton 1973 : 434 n° 13). Une version bovine de l'hiérogamie cosmique a certainement existé (cf. Eliade 1970 : 82-88) à côté des versions équine et anthropomorphe sur lesquelles est basée cette étude (cf. De Vries 1968 ; Sterckx 1982 : 157-160) : à côté d'Epona, la Gaule a aussi vénéré Damona « la Génisse » qui a laissé son nom à une rivière Dane (Meid 1957 : 113-114 ; Turner 1966-1968 : 111-114 ; Birkhan 1970 : 568 n° 1788), tout comme Bóann « la Vache Blanche » est identifiée à la Boyne. Il conduirait trop

loin de rechercher ici tous les éléments de cette version dans les vestiges de la mythologie celtique, ou de rassembler les nombreux parallèles indo-européens qui les éclaireraient. Il suffit de rappeler, par exemple, que, dans la tradition védique aussi, Vâc ou Aditi, deux des hypostases majeures du Principe Féminin, sont pareillement représentées sous l'aspect de la Vache Cosmique engagée avec le Dieu-Père dans l'acte de la génération primordiale, tout en ayant des connexions fluviales et aquatiques essentielles (Brown 1942 : 91 n° 35a ; Gonda 1962-1964 : I 102-103).

Pour en revenir au Descendant des Eaux, la thèse que, comme le Dieu-Fils auquel nous prétendons l'identifier, il représente la Vie du Monde issue de la Virtualité, est en tout cas confirmée par les faits iraniens. Là, le Feu dans l'Eau est le *x'arənah* qui, sous les multiples formes que la spéculation zoroastrienne lui a prêtées, doit être lui aussi reconnu comme le principe de vie igné qui anime l'univers et tous ses composants. En particulier, M. Mircea Eliade a bien démontré l'exactitude de cette définition et aussi que la Vie qu'il incarne se retrouve sous la forme d'une étincelle brûlante et lumineuse dans chaque être : notamment qu'elle réside dans le système « cérébro-séminal » de l'homme, selon des principes dont nous avons nous-même, par ailleurs, mis en lumière la présence chez la plupart des peuples indo-européens et en particulier chez les Celtes (Eliade 1971 ; Sterckx 1981).

On peut noter que plusieurs auteurs ont défendu et défendent encore l'hypothèse d'une parenté entre le *x'arənah* iranien et le Graal des traditions arthuriennes (Coyajee 1939 ; Kahane - Kahane 1965 ; Corbin 1971-1972 : II 81-210). Si l'on admet leurs arguments, cette parenté s'explique sans doute mieux comme une convergence que comme une filiation directe. Le Graal, ou la Tête Coupée qui lui était équivalente dans la symbolique celtique avant sa christianisation et son assimilation à l'Euchariste, représente en effet eux aussi le Potentiel de Vie du Monde (Sterckx 1985-1986). Le *x'arənah* et le Graal seraient ainsi deux formes mythologiques d'un même concept, sans doute hérité par l'Iran, comme par le monde celtique, d'un très vieux fonds commun.

Si les textes védiques et iraniens permettent ainsi, confrontés aux faits celtiques, de reconnaître le Feu dans l'Eau comme la Vie du Monde, mieux vaut partir des faits celtiques pour éclairer la personnalité du Gardien du Feu dans l'Eau : l'Irlandais Neachtan ou son homologue iranien Apām Napāt.

En effet, dans la version qui le met en scène (Gwynn 1914 ; Gwynn 1903-1935 : III 26-38), Neachtan, maître de la Seaghais, tient exactement le même rôle qu'Ealcmhar dans les versions moins complètes (Bergin - Best 1938 : 142-144) : celui d'époux de Bóann, apparemment incapable de

la satisfaire puisque le Dághdha la convainc très facilement de se donner à lui et que c'est lui qui l'engrosse du Dieu-Fils. Le parallèle se renforce du fait que, si Ealcmhar est « Très Mauvais », Neachtan est marqué d'un caractère tout aussi répulsif puisque sa filiation le fait *mac Námadh* « fils d'Ennemi » (Gwynn 1914 : 228 ; Gwynn 1903-1935 : III 36 ; Mac-Alister 1935-1956 : IV 126. Cf. Le Roux-Guyonvarc'h 1968 : 399 n° 119).

Or il a été vu qu'Ealcmhar « Très Mauvais » et le Dághdha « le Bon Dieu » forment le couple antithétique des deux origines de la Vie. Ealcmhar est le dieu varunien, incapable d'engendrer, qui incarne la Vie Potentielle, le Non-Etre contenant l'infinie virtualité de l'Etre. Le Dághdha est le Géniteur et le Générateur Cosmique, assurant le passage de la Virtualité à l'Actualité, du Non-Etre à l'Etre, comme d'ailleurs aussi les retours cycliques de l'Etre au Non-Etre.

Neachtan est un doublet d'Ealcmhar et il s'oppose, comme gardien du Feu dans l'Eau avant la naissance du Dieu-Fils, à Midhir ou Mannanán, doublets du Dághdha et gardiens du Dieu-Fils dans l'exil qui suit sa naissance.

Neachtan garde l'Eau Primordiale de la Seaghais dans laquelle réside la puissance formidable, mais seulement potentielle, du Feu dans l'Eau. Dieu varunien de la Virtualité non-réalisée, il est « incapable d'engendrer ».

Seul le mitrien Dághdha a le pouvoir de faire passer la Vie de la Potentialité à l'Actualité : en s'unissant à Bóann, l'épouse que Neachtan ne peut féconder, il engendre le Dieu-Fils qui incarne la Vie du Monde.

Le Feu dans l'Eau passe ainsi de la Virtualité à l'Actualité : de fait, l'eau jusque là « stagnante » de la Seaghais s'allume et se lance en un fleuve d'eau vive qui « engloutit » Bóann, la Déesse-Mère médiatrice de cette actualisation, c'est-à-dire qui s'identifie à elle pour rester la Boyne, le fleuve cosmique de la cosmologie irlandaise.

Mais la Vie du Monde est soumise au cycle des naissances et des morts que gère le Dieu-Père armé de la massue qui tue par un bout et ressuscite par l'autre. Après sa naissance le Dieu-Fils est exilé par son père ou, selon d'autres versions, enlevé par une puissance mystérieuse qui n'est autre que le Dieu-Père dans son rôle effrayant de dieu de la mort. Le gardien de cet exil, mais aussi à terme celui qui libère et réintègre le Dieu-Fils, est Midhir ou Mannanán dont il a été vu plus haut qu'ils ne sont que d'autres noms du Dághdha dans son rôle de Maître de l'Autre Monde, de ses accès et de ses issues.

Cette distinction que nous postulons à travers les formes mythologiques analysées ci-dessus, d'une Vie Non-Réalisée patronnée par un dieu varunien incapable d'engendrer, et une Vie Réalisée générée par un Dieu-

Père mitrien, s'accorde d'ailleurs exactement avec la célèbre formule du *RgVeda* (XI, 158) qui énonce qu'Agni, le Feu de la Vie, est varunien dans son essence, mais mitrien « quand il est enflammé ».

XII. CONCLUSION

Le dossier de la déesse Epona, qui ouvre la présente étude, est intrinsèquement assez mince : quelques textes peu éclairants, des représentations plastiques nombreuses mais qui se réduisent à quelques types, des dédicaces dont l'apport principal est la révélation de l'usage d'une épiclèse apparemment anodine mais en fait fort significative.

Tel quel il paraît néanmoins s'avérer suffisant pour autoriser la comparaison de ses éléments avec les traditions galloises sur une ancienne déesse Rhiannon, son époux Pwyll et son fils Pryderi, et pour autoriser aussi la détection non pas de la mythologie perdue d'Epona mais d'un récit mythique incontestablement apparenté et vraisemblablement structuré de la même façon.

L'importance de ces traditions sur Rhiannon et sur son fils se reporte dès lors sur d'autres qui les représentent sous les noms de Modron et de Mabon. Eux aussi dérivent d'archétypes gaulois et leur dossier permet d'affiner encore l'exégèse du complexe mythologique centré sur leurs personnages : l'hiérogamie d'une déesse-mère et d'un dieu-père ouranien, la naissance d'un dieu-fils suivie de sa disparition et de son retour bénéfique.

La reconnaissance de ce complexe mythologique en Gaule et au Pays de Galles autorise ensuite à élargir la comparaison aux formes qu'on en rencontre en Irlande, dont la richesse permet encore d'affiner l'exégèse.

Ces formes irlandaises du mythe amènent surtout à la rattacher à un modèle indo-européen bien reconnu : celui du Feu dans l'Eau.

L'enquête débouche enfin sur la reconstitution vraisemblable d'un complexe mythique apparemment de grande importance puisqu'il définit une véritable cosmogonie :

l'Etre est issu du Non-Etre, soit de la Potentialité Absolue représentée par un dieu varunien, fiancé ou époux impuissant de la déesse-mère personnifiant le Monde ;

face à son impuissance, l'Etre potentiel est actualisé par les œuvres d'un dieu-père campé en rival heureux du fiancé ou en séducteur suppléant aux carences de l'époux impuissant ;

cette actualisation est la conception d'un fils, qui est l'Etre ou la Vie du Monde ;

mais la vie du Monde étant coulée dans une succession perpétuelle et nécessaire de naissance et de morts, le dieu-père est, aussi bien que l'agent de l'actualisation de l'Etre, celui des retours périodiques au Non-Etre indispensables pour de nouvelles naissances et pour la pérennité du cycle vital ;

dans cette double fonction, le dieu-père, après l'avoir engendré, enlève ou exile le dieu-fils, puis le libère à nouveau en une dramaturgie — et c'est le rôle de tout mythe que de fonder la vérité absolue de l'histoire sacrée (Eliade 1957 : 21-22, 1970 : 360-361) — le cycle cosmique de la nécessaire succession des naissances et des morts : qu'elles soient générations humaines, animales ou végétales, ou suite des nuits et des jours, des hivers et des étés...

OUVRAGES CITÉS

M.L. ALBERTOS

- 1972 El conjunto epigrafico del Museo de Burgos y los antropónimos hispanicos de Lara de los Infantes y sus proximidades. *Homenaje a Antonio Tovar*. Madrid : 47-58.
1983 Teónimos hispanos. Jorda - Blázquez 1983 : III 477-488.

J.P. ALCOCK

- 1963 Three Bronze Figurines in the British Museum. *The Antiquaries Journal* XLIII : 118-123.

R. ANDREWS

- 1976-1978 Rhai agweddau ar Sofraniaeth yng ngherddi 'r Gogynfeirdd. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXVII : 23-30.

E. ANWYL

- 1907 Ancient Celtic Goddesses. *Celtic Review* III : 26-51.

W.E.A. AXON

- 1906 Apollon Maponus, Mabon and the Legend of the Oldest Creatures. *Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquaries Society* XXIV : 105-112.

E. BACHELLERY

- 1972-1973 Le celtique continental. *Etudes Celtiques* XIII : 29-59.

C. BALLY *et al.*

- 1925 *Mélanges linguistiques offerts à M. J. Vendryes par ses amis et élèves*. Paris.

S. BARING-GOULD - J. FISHER

- 1907-1913 *The Lives of the British Saints*. Londres.

P.C. BARTRUM

- 1960-1962 Fairy Mothers. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XIX : 6-8.
1966 *Early Welsh Genealogical Tracts*. Cardiff.

G. BAUCHHENS

- 1976 *Jupitergigantensäulen*. Stuttgart.

G. BAUCHHENS - P. NÖLKE

- 1981 *Die Jupitersäulen in den germanischen Provinzen*. Cologne.

G. BEHRENS

- 1944 *Germanische und gallische Götter in römischem Gewand*. Mayence.

A. BELTRAN *ed.*

- 1956 *Congresos Internacionales de Ciencias Prehistoricas y Protohistoricas. Actas de la IVa Sesión*. Madrid 1954. Saragosse.

C. BÉMONT

- 1981 Observations sur quelques divinités gallo-romaines : les rapports entre la Bretagne et le continent. *Etudes Celtiques* XVIII : 65-88.

F. BENOIT

- 1950 *Les mythes de l'Outre-Tombe. Le Cavalier à l'Anquipède et l'écuyère Epona*. Bruxelles.
- 1952 Réalisme ou allégorie ? *L'Antiquité Classique* XXI : 84-97.
- 1954 Archétypes plastiques en Ibérie de l'« Epona » gallo-romaine. *Ogam* VI : 105-112.
- 1955a *L'art primitif méditerranéen de la vallée du Rhône*, 2ème éd. Aix-en-Provence.
- 1955b L'« Epona » de Savoyeux. *Ogam* VII : 360-362.
- 1956 L'« Epona » de Braga. Beltran 1956 : 929-933.
- 1957 Traditions païennes dans l'iconographie romane : Epona au tabouret. *Homages à Waldemar Deonna*. Bruxelles : 116-121.
- 1959 L'Epona de Cimiez (Alpes-Maritimes). *Ogam* XI : 43-45.
- 1965 Epona funéraire. *Ogam* XVII : 333-336.
- 1969 *Art et dieux de la Gaule*. Paris.

E. BENVENISTE

- 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris.

E. BENVENISTE - L. RENOU

- 1934 *Vrtra et Vrthragna*. Paris.

O. BERGIN

- 1927 How the Dagda got his Magic Staff. *Mediaeval Studies in Memory of Gertrude Schoepperle Loomis*. Paris : 399-406.
- 1929-1930 Observations on « *The Mythology of Lough Neagh* ». *Béaloides* II : 246-252.

O. BERGIN - R.I. BEST

- 1938 Tocmarc Etaine. *Eriu* XII : 137-196.

O. BERGIN - R.I. BEST - K. MEYER - S.G. O'KEEFE edd.

- 1907-1913 *Anecdota from Irish Manuscripts*. Halle.

F. BERNABEI

- 1892 Guidizzolo. Di un frammento di calendario col resti di un feriale. *Atti della R. Accademia dei Lincei* X : II 7-12.

G. BERTHOUS (« Vissurix »)

- 1950-1953a Le jeu du Cheval-Mallet et la Mari Lwyd. *Ogam* II-IV : 56-59, 61, 72-75, 102-103.
- 1950-1953b « Trente de Paris ». *Ogam* II-IV : 149-150.

R.I. BEST

- 1910 The Settling of the Manor of Tara. *Eriu* IV : 121-172 .

S. BHAWE

- 1939 *Die Yajus' des Ásvamedha*. Stuttgart.

G.L. BIANCONI

- 1879 *Descrizione dei circhi, particolarmente di quello di Caracalla, e dei giuochi in essi celebrati*. Rome.

R. BILLORET

- 1966 Informations archéologiques. *Gallia* XXIV : 275-311.
1968 Informations archéologiques. *Gallia* XXVI : 373-407.

D.A. BINCHY

- 1970 *Celtic and Anglo-Saxon Kingship*. Oxford.

H. BIRKHAN

- 1970 *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*. Vienne.
1974 *Niederrheinisch-Friesisches in Schotland und das Alter des germanischen a-Umlautes von u*. Mayrhofer - Meld - Schlerath - Schmitt 1974 : 427-441.

E.R. BIRLEY

- 1952-1953 Maponus. The Epigraphic Evidence. *Transactions and Journal of the Dumfriesshire and Galloway National History and Antiquarian Society* XXXI : 39-42.

A. BLANCHET

- 1891-1901 Etude sur les figurines en terre-cuite de la Gaule romaine. *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France* LI : 65-224, LX : 189-278.

J.M. BLAZQUEZ

- 1959 Chevaux et dieux dans l'Espagne antique. *Ogam* XI : 369-395.
1975 *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid.
1983 Religiones prerromanas. Jorda - Blazquez 1983 : II.

G. BONFANTE

- 1959 Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo. *Die Sprache* V : 1-8.

M.H. BONNET

- 1983 Note sur quelques représentations inconnues ou peu connues de la déesse « Epona » dans l'est de la France. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* XXXIV : 161-165.

W.A. BORGEAUD

- 1969 Homérique (*kat*)eibo « verser (des larmes) », grec *hugros* « humide » ; gaulois * *Sucēllos* et gallois *Pwyll* ; encore *tranquillus*. *Indogermanische Forschungen* LXXIV : 139-146.

S. BOUCHER

- 1976 *Recherches sur les bronzes figurés de la Gaule pré-romaine et romaine*. Rome.

R.A. BREATHNACH

- 1953 The Lady and the King : A Theme in Irish Literature. *Studies* XLII : 321-326.

G.E. BRERETON

- 1950 A Thirteen Century List of French Lays and other Narrative Poems. *The Modern Language Review* XLV : 40-45.

A.C.L. BROWN

1943 *The Origin of the Grail Legend*. Cambridge.

W.N. BROWN

1942 The Creation Myth of the *RigVeda*. *Journal of the American Oriental Society* LXII : 85-98.

E. CAMPANILE ed.

1983 *Problemi di lingue e di cultura nel campo indoeuropeo*. Pise.

G. CARDONA - H.M. HOENIGSWALD - A. SENN edd.

1970 *Indo-European and Indo-Europeans*. Philadelphie.

M. CARDOZO

1958 Novas inscrições do Museu Arqueológico de Odrinhas (Sintra). *Revista de Guimaraes* LXVIII : 355-376.

A. CAQUOT - M. LEIBOVICI edd.

1968 *La divination*. Paris.

J. CARCOPINO

1907 Inscription à Teutatès. *Revue des Etudes Anciennes* IX : 265-266.

H. CEVAËR

1906 Le jeune homme au bâton de fer. *Revue des Traditions Populaires* XXI : 468-469.

N.K. CHADWICK

1955-1958 Pictish and Celtic Marriage in Early Literary Tradition. *Scottish Gaelic Studies* VII : 56-115.

1970 *The Celts*. Harmondsworth.

G. CHARRIÈRE

1975 La femme et l'équidé dans la mythologie française. *Revue de l'Histoire des Religions* CLXXXVIII : 129-188.

G. CHARRIÈRE - A. AUDIN

1963 Le pseudo-Plutarque avait raison. *Cahiers d'Histoire* VIII : 357-370.

T.M.T. CHOTZEN

1948 *Emain Ablach, Ynys Avallach, Insula Auallonts, Ile d'Avalon*. *Etudes Celtiques* IV : 255-274.

K. CHRIST

1896 Der gallische Gott Medros. *Korrespondenzblatt des Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* XV : 100.

R. CHRISTINGER - W.A. BORGEAUD

1963 *Mythologie de la Suisse ancienne*. Genève.

P. CINTAS

1953 Découvertes ibéro-puniques d'Afrique du Nord. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances* : 52-57.

M. CLERO

1911 *Aquae Sextiae. Annales de la Faculté des Lettres d'Aix* IV : 1-327.

R.G. COLLINGWOOD - R.P. WRIGHT

1965- *The Roman Inscriptions of Britain*. Oxford.

A. COLOMBET

1943-1944 Une représentation d'Epona. *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* : 211-218.

C. COLPE *et al.*

1965- Altiranische und zoroastriche Mythologie. Haussig 1965- : I, 4 161-488.

A.K. COOMARASWAMY

1935 *The Darker Side of the Dawn*. Washington.

1936 A Note on the Aśvamedha. *Archiv Orientalný* VIII : 306-317.

1942 *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. New Haven.

1945 On the Loathly Bride. *Speculum* XX : 391-404.

1977 *Selected Papers*. Princeton.

H. CORBIN

1971-1972 *En Islam iranien*. Paris.

J. COROMINAS

1976 Un complemento a la interpretación del epígrafe del Cabeço das Fráguas. Jorda - de Hoz - Michelena 1976 : 370ss.

H. COROT

1931 Les stèles, statuettes et autres figurations d'Epona en Côte-d'Or. *Revue des Musées* IV : 203ss.

A. CROIX

1981 *La Bretagne aux 16^e et 17^e siècles*. Paris.

J.C. COYAJEE

1939 The Legend of the Holy Grail : its Iranian and Indian Analogous. *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* XXXIII : 37-126.

M. CRAIG

1961 *The Personality of Leinster*. Cork.

E. CUADRADO

1956 La diosa iberica de los caballos. Beltran 1956 : 797-810.

J. CUILLANDRE

1943 *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec les traditions celtiques*. Rennes.

F. CUMONT

1904 Le dieu celtique Medros. *Revue Celtique* XXV : 47-50.

B. CUNLIFFE

1969 *Roman Bath*. Oxford.

H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE

1891 *Les noms gaulois chez César et chez Hirtius. I. Les composés dont rix est le dernier terme*. Paris.

1893 Le dieu Maponus près de Lyon. *Revue Celtique* XIV : 152.

1906 *Post scriptum*. *Revue Celtique* XXVII : 127-128.

P. DAVIES

1966 *Rhwng Chwedl a Chredo*. Cardiff.

M. DAYET

1963 Notes complémentaires sur l'Epona de Loisia. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* XIV : 121-122.

S.J. DE LAET

1942-1946 Figurines en terre-cuite de l'époque romaine trouvées à Assche-Kalkoven. *L'Antiquité Classique* XI : 41-54, XV : 134-135.

1951 Survivances du culte d'Epona dans le folklore brabançon ? *Latomus* X : 176-180.

C. DE LA LANDE DE CALAN

1910 Les vies inédites de saint Goëznou, saint Senan et saint Tenenan. *Revue de Bretagne* XLIV : 208-217.

J. D'ENCAENÇAÕ

1975 *Divinidades indígenas sob o dominio romano em Portugal*. Lisbonne.

W. DEONNA

1954 Trois, superlatif absolu. *L'Antiquité Classique* XXIII : 403-428.

C. DEROUX

1969 Le C.12 de Catuelle et... une tablette d'exécration. *Ludus Magistralis* 22 : 8-14.

F. DETHIER *et al. edd.*

1969 *Mélanges Rita Lejeune*. Gembloux.

J. DE VRIES

1956-1957 *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2^{me} éd. Berlin.

1958 Die « Tierverschlingung » in Gallien. *Saga och Sed* : 48-62.

1959 Note sur la valeur religieuse du nombre trois. *Ogam* XI : 305-306.

1961a *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. Leyde.

1961b *Keltische Religion*. Stuttgart.

S. DEYTS

1976 *Dijon. Musée Archéologique. Sculptures gallo-romaines mythologiques et religieuses*. Paris.

J. DHEEDENE

- 1960 Nog eens over de paardenbeeldjes van Asse-Ellewijs. *L'Antiquité Classique* XXIX : 134-136.

E.C. DIAZ

- 1950 *Excavaciones en el santuario ibérico del Cigarralejo*. Madrid.

M. DILLON

- 1953 *Serglige Con Culainn*. Dublin.
1961 The Inauguration of O'Connor. Watt - Morrall - Martin 1961 : 186-202.
1963 Celt and Hindu. *Visvesvaranand Indological Journal* I : 203-223.
1975 *Celts and Aryans*. Simla.

M. DILLON - N.K. CHADWICK - C.J. GUYONVARC'H

- 1974 *Les royaumes celtiques*. Paris.

M. DOBBS

- 1930-1932 The Ban-Senchus. *Revue Celtique* XLVII : 283-339, XLVIII : 163-234, XLIX : 437-489.

C. D'ONOFRIO

- 1953-1954 Le « nozze sacre » della regina col cavallo nel rito dell'Açvamedha. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XXIV-XXV : 133-162.

M. DRAAK

- 1959 Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland. *La Regalità Sacra*. Leyde : 651-663.

G. DRIoux

- 1934 *Cultes indigènes des Lingons*. Paris.

D. DUBUISSON

- 1978 L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande. *Revue de l'Histoire des Religions* CXCIII : 153-164.

J. DUCHATEL

- 1964 Un nouveau relief d'Epona dans le département de l'Yonne. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* XV : 101-103.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

- 1963 Le *x'arənah*. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* V : 19-32.
1968 La divination dans l'Iran Ancien. Caquot - Leibovici 1968 : I 141-155.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN - P. LECOQ *edd.*

- 1974 *Commémoration Cyrus*. Téhéran.

G. DUMÉZIL

- 1929 *Le problème des Centaures*. Paris.
1948 *Mitra - Varuna*, 2^{me} éd. Paris.
1949 *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris.

- 1954 *Meretrices et uirgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques. *Ogam* VI : 3-8.
- 1955 Triades fonctionnelles et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens. *Latomus* XIV : 173-185.
- 1956 *Déeses latines et mythes védiques*. Bruxelles.
- 1958 *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles.
- 1963 Le puits de Nechtan. *Celtica* VI : 50-61.
- 1968 *L'asvamedha* du Colonel de Polier. Heesterman - Schokker - Subramoniam 1968 : 430-435.
- 1968-1973 *Mythe et épopée*. Paris.
- 1974 *La religion romaine archaïque*, 2^{me} éd. Paris.
- 1975 *Fêtes romaines d'été et d'automne*. Paris.

P.E. DUMONT

- 1927 *L'asvamedha*. Paris.
- 1948 The Horse-Sacrifice in the *Taittiriya-Brāhmana*. *Proceedings of the American Oriental Society* XCII : 447-503.

L. DUNCAN

- 1932 Altram Tige Da Medar. *Eriu* XI : 184-225.

M. DURAND-LEFEBVRE

- 1937 *Art gallo-romain et sculpture romaine*. Paris.

P.M. DUVAL

- 1971 *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle*. Paris.
- 1976 *Les dieux de la Gaule*, 2^{me} éd. Paris.
- 1977 *Les Celtes*. Paris.
- 1981 Quatre monnaies gauloises à sujets mythologiques, mieux décrites. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances* : 57-72.
- 1982 Observations sur la mythologie gauloise : les sources numismatiques. *Etudes Celtiques* XIX : 93-105.

L. ECKHART

- 1976 *Die Skulpturen des Stadtgebietes von Lauriacum*. Vienne.

D. EDEL

- 1980 *Helden auf Freiersfüssen*. Tochmarc Emire und Mal y kavas Kulhwch Olwen. Amsterdam.

M. ELIADE

- 1957 *Mythes, rêves et mystères*. Paris.
- 1959 Dimensions religieuses du renouvellement cosmique. *Erano-Jahrbuch* XXVIII : 241-275.
- 1970 *Traité d'histoire des religions*, 2^{me} éd. Paris.
- 1971 Spirit, Light and Seed. *History of Religions* XI : 1-30.
- 1976- *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris.

J.C. ELORZA

- 1970 Un possible centro de culto a Epona en la provincia d'Alava. *Estudio de Arqueología Alavesa* IV : 275-281.

E. ESPÉRANDIEU

- 1931a *Recueil des bas-reliefs, statues et bustes de la Germanie romaine*. Paris.
1931b Fouilles d'Alésia. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances* : 398-403.

E. ESPÉRANDIEU - R. LANTIER - P.M. DUVAL

- 1907- *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*. Paris.

M. EUZENNAT

- 1969 Informations archéologiques. *Gallia* XXVII : 419-463.

D.E. EVANS

- 1967 *Gaulish Personal Names*. Oxford.

J.G. EVANS

- 1906 *The Black Book of Carmarthen*. Pwllheli.
1907 *The White Book Mabinogion*. Pwllheli.
1910 *The Book of Taliesin*. Llanbedrog.
1911 *Poetry from the Red Book of Hergest*. Llanbedrog.

M. FAUST

- 1975 Die Kelten auf der iberischen Halbinsel : Sprachliche Zeugnissen. *Madridser Mitteilungen* XVI : 195-207.

L. FERNANDEZ-FUSTER

- 1957 Un ara a Epona en el Museo de Burgos. *Actas del Congreso Arqueológico Nacional* IV : 219ss.

L. FLEURIOT

- 1976-1978 Le vocabulaire de l'inscription gauloise de Chamalières. *Etudes Celtiques* XV : 173-190.
1978 Brittonique et gaulois durant les premiers siècles de notre ère. *Etrennes de Septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune*. Paris : 75-83.
1979 Note additionnelle sur l'inscription de Chamalières. *Etudes Celtiques* XVI : 135-139.
1980a *Les origines de la Bretagne*. Paris.
1980b La tablette de Chamalières. Nouveaux commentaires. *Etudes Celtiques* XVII : 145-159.

P.K. FORD

- 1974 The Well of Nechtan and « la Gloire Lumineuse ». *Larson* 1974 : 67-74.
1977 *The Mabinogi and other Welsh Tales*. Berkeley.
1981-1982 Prolegomena to a Lecture of the Mabinogi : « Pwyll » and « Manawydan ». *Studia Celtica* XVI-XVII : 110-125.

R. FORRER

1927 Les deux sœurs Eponas découvertes dans la cathédrale de Strasbourg en 1924. *Revue Archéologique* : 1 97-103.

M. FÜRSTER

1941 *Die Flussname Themse und seine Sippe*. Munich.

I.L. FOSTER

1959 *Culhwch and Olwen and Rhonabwy's Dream*. Loomis 1959 : 31-43.

J. FRAPPIER

1957 *Chrétien de Troyes*. Paris.

E. FREZOULS

1971 Informations archéologiques. *Gallia* XXIX : 277-309.

J. GAGÉ - M. LEGLAY - H.G. PFLAUM - P. WUILLEUMIER

1964- *L'année épigraphique*. Paris.

A. GARCIA Y BELLIDO

1963 Inscripciones cantabras. *Archivo Español de Arqueologia* XXXVI : 203-205.

R. GELNER

1908-1926 *Aśvamedha*. Hastings 1908-1926 : II 160-161.

H. GELZER

1924-1925 Mabon. *Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur* XLVII : 73-74.

M. GIMBUTAS

1973 Perkūnas/Perun : The Thunder God of the Balts and the Slavs. *Journal of Indo-European Studies* I : 466-478.

G.W. GOETINCK

1976 *Historia Peredur vab Efrawg*. Cardiff.

J. GOMEZ-MORENO

1950 *Miscelaneas*. Madrid.

J. GONDA *et al.*

1962-1964 *Die Religionen Indiens*. Stuttgart.

R. GRAPINAT

1970 Les avatars d'un culte solaire. *Forum* I : 54-56.

M.J. GREEN

1977 Theriomorphism and the Role of Divine Animals in Romano-British Cult Art. Munby - Henig 1977 : 297-328.

1984 *The Wheel as a Cult-Symbol in the Romano-Celtic World*. Bruxelles.

J. GREPPIN

- 1973 The *a'aranah* as a Transfunctional Figure. *Journal of Indo-European Studies* I : 232-242.

J. GRICOURT

- 1954 Epona - Rhiannon - Macha. *Ogam* VI : 25-40, 75-86, 137-138, 165-188.

J.H. GRISWART

- 1981 *Archéologie de l'épopée médiévale*. Paris.

W.J. GRUFFYDD

- 1912 Mabon ab Modron. *Revue Celtique* XXXIII : 452-461.
1928 *Math vab Mathonwy*. Cardiff.
1931 Mabon vab Modron. *Y Cymmrodor* XLII : 129-147.
1953 *Rhiannon*. Cardiff.

S. GSELL

- 1900a Bas-relief africain représentant la déesse Epona. *Revue Archéologique* : 260-261.
1900b Note sur un bas-relief de Saint-Leu (*Portus Magnus*) représentant la déesse Epona. *Bulletin de la Société Géographique et Archéologique de la Province d'Oran* XX : 121-122.

C.J. GUYONVARC'H

- 1962 Irlandais *sid*, gaulois **sedos* « siège, demeure des dieux ». *Ogam* XIV : 329-340.
1966a La courtise d'Etain. *Celticum* XV : 283-327.
1966b Nechtan (**Nept-ono*) ou le « Fils de la Sœur ». *Celticum* XV : 377-382.
1967 L'inscription du Cabeço das Fraguas (Portugal). *Ogam* XIX : 253-263.
1980- *Textes mythologiques irlandais*. Rennes.

E.J. GWYNN

- 1903-1935 *The Metrical Dindsenchas*. Dublin.

L. GWYNN

- 1914 Cináed úa hArtacáin's Poem on Brugh na Bóinne. *Eriu* VII : 210-238.

M. GYSSELINCK

- 1960 *Toponymisch Woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland*. Bruxelles.

K.A. HAHN

- 1845 *Lanzelet. Eine Erzählung von Ulrich von Zatzikhofen*. Francfort-sur-Main.

E.P. HAMP

- 1968-1971 « Water » in Italic and Celtic. *Etudes Celtiques* XII : 547-550.
1973 Two Notes on Italic and Celtic. *Archivio Glottologico Italiano* LVIII : 137-139.
1974 Varia. *Eriu* XXV : 253-271.

- 1974-1975 Mabinogi. *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion* : 243-249.
- 1982 Irish *síd* « Tumulus » and Irish *síd* « Peace ». *Études Celtiques* XIX : 141.
- M.T. HANOTEAU
- 1979 Sur les traces d'Epona dans le Centre de la France. *Revue Archéologique du Centre de la France* XVIII : 457-459.
- 1980 Epona, déesse des chevaux : figurations découvertes en Suisse. *Helvetica Archeologica* XI : 2-20.
- E. HANSON-SMITH
- 1981-1982 *Pwyll Prince of Dyfed : The Narrative Structure*. *Studia Celtica* XVI-XVII : 126-134.
- B.D. HARDER
- 1974 Cradle of the Gods : Birth of the Hero in Mediaeval Literature. *University of Windsor Review* X : I 45-54.
- H. HARTMANN
- 1952 *Die Totenkult in Irland*. Heidelberg.
- J. HASTINGS ed.
- 1908-1926 *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edimbourg.
- J.J. HATT
- 1951 *La tombe gallo-romaine*. Paris.
- 1964 Informations archéologiques. *Gallia* XXII : 339-374.
- 1971 Les dieux gaulois en Alsace. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* XXII : 187-276.
- W.H. HAUSSIG ed.
- 1965- *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart.
- J.C. HEESTERMAN - G.H. SCHOKKER - V.I. SUBRAMONIAM edd.
- 1968 *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J. Kuiper on his Sixtieth Birthday*. La Haye.
- M.F. HEICHELHEIM - J.É. HOUSMAN
- 1948 Sucellus and Nantosuelta in Mediaeval Celtic Mythology. *L'Antiquité Classique* XVII : 305-316.
- F. HENRY
- 1933 *La sculpture irlandaise pendant les douze premiers siècles de l'ère chrétienne*. Paris.
- J. HEURGON - G. PICARD - W. SESTON edd.
- 1966 *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'Histoire offerts à Jérôme Carcopino*. Paris.
- P. HEYLIN
- 1668 *Cyprianus Anglicus*. Londres.
- J A. HILD
- 1896 L'inscription de Peu-Berland. *Revue Celtique* XVII : 34-40.

F.J. HURLY

- 1947 Medros, dieu gaulois de la guerre en Basse-Alsace, Teutatès Medurlis et le dieu irlandais Midir. *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace* XXXVIII : 115-124.

E.I. HOGAN

- 1910 *Onomasticon goidelicum*. Dublin.

A. HOLDER

- 1896-1907 *Altceltischer Sprachschatz*. Leipzig.

J. HUBAUX

- 1958 *Rome et Vetus*. Paris.

H. HUBERT

- 1925 Le mythe d'Epona. Bally *et al.* 1925 : 187-198.

V. HULL

- 1929 The Four Jewells of the Túatha Dé Danann. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XVIII : 73-89.
1933 De Gábháil in t-Sída. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XIX : 53-58.

D. HYDE

- 1898 *Giolla an Fhiuga. Eachtra Cloinne Rígh na hIoruaidhe*. Dublin.

D. IFANS

- 1970-1972 Chwedl yr anifeillaid hynaf. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXIV : 461-464.

K.H. JACKSON

- 1953 *Language and History in Early Britain*. Edimbourg.
1961 *The International Popular Tale and Early Welsh Tradition*. Cardiff.
1964-1967 Some Popular Motifs in Early Welsh Tradition. *Études Celtiques* XI : 83-99.

R. JACQUINEZ

- 1972 Un habitat gallo-romain à Cuignières. *Revue Archéologique du Nord-Est de l'Oise* II : 39-57.

A.O.H. JARMAN

- 1953-1954 Adolygiad i W.J. Gruffydd. *Llên Cymru* III : 123-128 .
1982 *Llyfr Du Caerfyrddin*. Cardiff.

A.O.H. JARMAN - G.R. HUGHES *edd.*

- 1976- *A Guide to Welsh Literature*. Swansea.

F. JENKINS

- 1957 The Role of Dog in Romano-Gaulish Religion. *Latomus* XVI : 60-76.
1962 The Horse-Deity of Roman Canterbury. *Archaeologia Aeliana* LXXVII : 142-147.

C. JOHNS

1971-1972 A Roman Bronze Statuette of Epona. *The British Museum Quarterly* XXXVI : 37-41.

G.E. JONES

1976- Early Prose : The Mabinogi. Jarman - Hughes 1976- : I 189-202.

T. JONES

1956-1958 Datblygiadau cynnar chwedl Arthur. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XVII : 235-252.

1967 The Black Book of Carmarthen «Stanzas of the Graves». *Proceedings of the British Academy* LIII : 97-137.

F. JORDA - J.M. BLAZQUEZ

1983 *Primitivas religiosas ibéricas*. Madrid.

F. JORDA - J. DE HOZ - L. MICHELENA *edd.*

1976 *Actas del I Coloquio sobre lenguas y cultura prerromanas de la península ibérica*. Salamanca.

C.F. JUSTUS

1983 Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite : Dating of Texts as an Index. *Journal of Indo-European Studies* XI : 59-103.

H. KAHANE - R. KAHANE

1965 *The Krater and the Holy Grail : Hermetic Sources of the Parzifal*. Urbana.

M. KALUZA

1890 *Libeaus Desconus*. Leipzig.

G.I. KAZAROW

1938 *Die Denkmäler des thrakischer Reitergottes in Bulgarien*. Budapest.

J. KELLER

1955 La tombe princière de Reinheim (Sarre). *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* VI : 201-209.

F. KERLOUÉGAN

1968-1971 Essai sur la mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après le témoignage des textes hagiographiques latins. *Etudes Celtiques* XII : 101-146.

J.B. KEUNE

1907 Epona. *Real-Enzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* XI : 228-243.

1931 Neugefundene römische Inschriften aus Trier. *Trierer Zeitschrift* VI : 149-163.

A. KOLLING

1961 Die römerzeitliche Siedlung Schwarzenacker an der Blies, Kr. Homburg. *Germania* XXXIX : 483-485.

W. KOPPERS

- 1936 Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV : 279-409.

H. KRAHE

- 1952 Zur Bildungsweise einiger lateinischer Götternamen. *Stroheker* 1952 : 59-70.
1964 *Unsere älteste Flussnamen*. Wiesbaden.

A.H. KRAPPE

- 1936 La Cailleach Bheara. Note de mythologie gaélique. *Etudes Celtiques* I : 292-302.
1942 The Sovereignty of Erin. *American Journal of Philology* LXIII : 444-454.

W. KRAUSE

- 1930 *Die Kenning als typische Stilfigur der germanische und keltische Dichtersprache*. Koenigsberg.

E. KRÜGER

- 1930 Vom römischen Luxemburg. *Trierer Zeitschrift* V : 1-10.

M.L. KRÜGER

- 1970 *Die Reliefs des Stadtgebietes von Carnuntum. I. Die figürlichen Reliefs*. Vienne.

P.Y. LAMBERT

- 1979 La tablette gauloise de Chamallères. *Etudes Celtiques* XVI : 141-169.
1981 *Les littératures celtiques*. Paris.

P. LAMBRECHTS

- 1942 *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Bruges.
1950 Epona et les Matres. *L'Antiquité Classique* XIX : 103-112.
1951 Divinités équestres celtiques ou défunts héroïsés ? *L'Antiquité Classique* XX : 107-128.

A. LANE-DAVIES

- 1970 *Holy Wells of Cornwall*. Redruth.

R. LANTIER

- 1939 Chevaux-enseignes celtiques. *Revue Archéologique* : I 236-247.
1949-1954 Bulletin des publications archéologiques. *Etudes Celtiques* V : 162-189, VI : 127-194.
1957 Une nouvelle image d'Epona. *Hommages à Waldemar Deonna*. Bruxelles : 334-337.
1965 Keltische Mythologie. Haussig 1965- : I, 2 99-162.

G.J. LARSON ed.

- 1974 *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley.

E. LA TERZA

- 1922 L'Asvamedha nel RigVeda. *Rivista Indo-Greco Italica* VI : 133-142.

A. LE BRAZ

1892-1898 Les saints bretons d'après la tradition populaire. *Annales de Bretagne* VIII : 207-245, 403-416, 622-640, IX : 33-52, 238-253, 579-601, X : 39-62, 413-437, XI : 173-197, XIII : 84-122.

1904 *Le théâtre celtique*. Paris.

M. LE DOT

1906 Yves et son bâton de fer. *Revue des Traditions Populaires* XXI : 469-474.

Y. LE GALL

1966 Un service eucharistique du IV^{me} siècle à Alésia. Heurgon - Picard - Seston
1966 : 613-625.

1980 *Alésia*, 2^{me} éd. Paris.

M. LEGLAY

1962 *Les Gaulois en Afrique*. Bruxelles.

R. LEHMANN

1944 *Le rôle de la femme dans l'histoire de la Gaule*. Paris.

W.P. LEHMANN

1970 Linguistic Structure as Diacritic Evidence on Proto-Culture. Cardona
Hoenigswald - Senn 1970 : 1-10.

M. LEJEUNE

1981 Un certain Epo... *Revue Archéologique de Narbonnaise* XIV : 120-123.

M. LEJEUNE - R. MARICHAL

1976-1978 Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine. *Etudes Celtiques*
XV : 105-172.

G. LE MENN

1979 La Mort dans la littérature bretonne du XV^{me} au XVII^{me} siècle. *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Bretagne* LVI : 5-39.

A. LE MOYNE DE LA BORDERIE

1891 Saint Goulven. Texte de sa vie latine ancienne et inédite. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Emulation des Côtes-du-Nord* XXIX : 214-250.

L. LENGYEL

1954 *L'art gaulois d'après les médailles*. Montrouge-sur-Seine.

W. LENTZ

1961 Was ist nun eigentlich das Charenah im Avesta. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* CXI : 410ss.

A. LEPAPE - J.P. LEPAPE

1969 Un bas-relief inédit de la déesse Epona. *Etudes Mosellanes* I : 75-81.

L. LERAT

1964 Informations archéologiques. *Gallia* XXII : 375-410.

F. LE ROUX-GUYONVARC'H

- 1950-1953a *Le mell benniget. Ogam* II-IV : 164-166.
1950-1953b *Aperçu sur le roi dans la société celtique. Ogam* II-IV : 226-231, 235-240, 245-246, 278-279, 286, 334-337, V : 81-85, 106-110.
1955 *Le cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes. Ogam* VII : 101-122.
1956 *Compte rendu de W. Deonna Trois, superlatif absolu. Ogam* VIII : 293-299.
1958 *De la lance dangereuse, de la femme infidèle et du dieu infernal : la fatalité et la mort dans une légende religieuse de l'ancienne Irlande. Ogam* X : 381-412.
1959a *Introduction à une étude de l'Apollon gaulois. Ogam* XI : 216-226.
1959b *Documents inédits ou peu connus. Ogam* XI : 346-349.
1961 *Le Celticum d'Ambigatus et l'omphalos gaulois. Ogam* XIII : 1961 : 159-1684.
1963 *Recherche sur les éléments rituels de l'inauguration royale irlandaise et celtique. Ogam* XV : 123-137.
1965-1966 *Notennoù ha prederiadennoù diwar-benn an done Manannan. Ogam* XVII : 427-428, XVIII : 168-172, 522-524.
1966 *La courtise d'Etain. Celticum* XV : 328-375.
1968 *La mythologie irlandaise du Livre des Conquêtes. Ogam* XX : 381-404.
1970 *La religion des Celtes. Puech* 1970 : I 781-840.

F. LE ROUX-GUYONVARC'H - C.J. GUYONVARC'H

- 1978 *Les druides*, 2^{me} éd. Rennes.
1979 *La civilisation celtique*. Rennes.

H. LEWIS ed.

- 1966 *Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies*. Cardiff.

H. LEWIS - H. PEDERSEN

- 1937-1961 *A Concise Comparative Celtic Grammar*. Göttingen.

E. LINCKENHELD

- 1929 *Sucellus et Nantosuelta. Revue de l'Histoire des Religions* XCIX : 40-92.

B. LINCOLN

- 1982 *Places outside Space, Moments outside Time. Polomé* 1982 : 69-84.

K.M. LINDUFF

- 1979 *Epona : A Celt among the Romans. Latomus* XXXVIII : 817-837.

C.S. LITTLETON

- 1969 *Lévi-Strauss and the «Kingship in Heaven». Journal of the Folklore Institute* VI : 70-84.
1970a *Is the «Kingship in Heaven» Theme Indo-European ? Cardona - Hoenigswald - Senn* 1970 : 383-404.
1970b *The «Kingship in Heaven» Theme. Puhvel* 1970 : 83-122.
1973 *Poseidon as a Reflex of the Indo-European «Source of Waters» God. Journal of Indo-European Studies* I : 423-440.

A. LLANOS

- 1967 En torno al bajo relieve de Marquinez. *Estudio de Arqueologia Alavesa* II : 187-194.

J. LLOYD-JONES

- 1927-1929 Ewras (efras), ewrels, gorewras. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* IV : 48-50.
1931-1968 *Geirfa Barddoniaeth Gynnar Gymraeg*. Cardiff.

H. LOMMEL

- 1955 Blitz und Donner im *RigVeda*. *Oriens* VIII : 258-283.

R.S. LOOMIS

- 1941 The Spoils of Annwn. *Proceedings of the Modern Language Association of America* LVI : 887-936.
1945 Morgain la Fée and the Celtic Goddesses. *Speculum* XX : 183-203.
1956 *Wales and the Arthurian Legend*. Cardiff.
1959 (ed.) *Arthurian Literature in the Middle Ages*. Oxford.

F. LOT

- 1895 Mabonagrain. *Romania* XXIV : 321-322.

J. LOTH

- 1892 Des nouvelles théories sur l'origine des romans arthuriens. *Revue Celtique* XIII : 475-503.
1898 Une parodie des *Mabinogion*. *Revue Celtique* XIX : 308-318.
1913 *Les Mabinogion*, 2^{me} éd. Paris.
1925 Le dieu gaulois Rudobos, Rudianos. *Revue Archéologique* : I 210-227.
1933 Les noms du cheval chez les Celtes en relation avec quelques problèmes archéologiques. *Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* XLIII : I 113-148.

F.M. LUZEL

- 1906 Jean au bâton de fer. *Revue des Traditions Populaires* XXI : 465-467.
1939 *Kontadennoù ar bobl e Breiz Izel*. Quimper.

R.A.S. MACALISTER

- 1938-1956 *Lebor Gabála Éirenn*. Dublin.

P. MACCANA

- 1955-1959 Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature. *Études Celtiques* VII : 76-114, 356-413, VIII : 59-65.
1970 *Celtic Mythology*. Londres.
1977 *The Mabinogi*. Cardiff.

C.A. MACKENNA

- 1980-1982 The Theme of Sovereignty in Pwyll. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXIX : 35-52.

E. MACNÉILL

1929-1930 The Mythology of Lough Neagh. *Béaloideas* II : 115-121.

J. MACQUEEN

1952-1953 Maponus in Medieval Tradition. *Transactions and Journal of the Proceedings of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquarian Society* XXXI : 43-57.

1958-1959 Goreu son of Custennin. *Etudes Celtiques* VIII : 154-163.

D. MAGGI

1983 Sui teonimi Trebopala e Iccona nell'iscrizione lusitana del Cabeço das Fraguas. *Campanile* 1983 : 53-60.

R. MAGNEN - E. THÉVENOT

1953-1956 *Epona*. Bordeaux.

M. MAINJONNET

1974 Les animaux imaginaires des monnaies gauloises. *Le bestiaire des monnaies, des sceaux, des médailles*. Paris : 107-127.

W. MALANDRA

1972 On the Meaning of *rayi/rāy* in the *Avesta* and *RgVeda*. *Kairos* LXXXVI : 312-321.

J.P. MALLOBY

1981 The Ritual Treatment of the Horse in the Early Kurgan Tradition. *Journal of Indo-European Studies* IX : 205-226.

R. MARIC

1983 *Antički kultovi u našoj zemlji*. Belgrade.

J. MARINGER

1981 The Horse in Art and Ideology of Indo-European Peoples. *Journal of Indo-European Studies* IX : 117-204.

M. MARPLES

1949 *White Horses and other Hill-Figures*. Londres.

C. MARSTRANDER

1911a Snám Dá Éan cid dia tá. *Eriu* V : 219-225, 248-249.

1911b A New Version of the Battle of Magh Rath. *Eriu* V : 226-247.

1915-1916 Remarques sur les « *Zur keltischen Wortkunde I-VI* » de Kuno Meyer. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XXXVI : 335-390.

C. MARSTRANDER *et al.*

1913-1975 (*Contributions to a*) *Dictionary of the Irish Language*. Dublin.

J. MARX

1952 *La légende arthurienne et le Graal*. Paris.

G. MASSIGNON

1965 *Contes traditionnels des teilleurs de lin du Trégor*. Paris.

O. MASSON

1982 Quelques noms celtiques en Grèce et en Asie Mineure. *Etudes Celtiques* XIX : 129-135.

F. MAWET

1982 « Light » in Ancient Iranian. *Journal of Indo-European Studies* X : 283-300.

M. MAYRHOFER - W. MEID - B. SCHLERATH - R. SCHMITT *edd.*

1974 *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973.* Innsbruck.

W. MEID

1957 Das Suffix *-no-* in Götternamen. *Beiträge zur Namenforschung* VIII : 72-108, 113-126.

P. MERLAT

1951 *Répertoire des inscriptions et des monuments figurés de Jupiter Dolichenus.* Rennes.

R. MEERTENS

1951 Terres-cuites de l'époque romaine trouvées à Elewijt (Brabant). *Latomus* X : 171-176.

P. MEERTENS-FONCK

1969 Morgan fée et déesse. Dethier *et al.* 1969 : 1067-1076.

K. MEYER

1897 *The Voyage of Bran.* Londres.

1905 Feis Tige Becbóltáig. *Zeitschrift für Celtische Philologie* V : 500-504.

1906 *The Death-Tales of the Ulster Heroes.* Dublin.

1907-1913a The Colloquy between Fintan and the Hawk of Achill. Bergin - Best - Meyer - O'Keeffe 1907-1913 : I 24-39.

1907-1913b Sanas Cormaic. Bergin - Best - Meyer - O'Keeffe 1907-1913 : IV 1-128.

J.H. MICHEL

1983 Trois notes additionnelles. *Ludus Magistralis* 59 : 41-42.

L. MICHELENA

1961 « Religiones primitivas de Hispania ». *Zephyrus* XII : 197-202.

A.K.W. MILLER

1879-1883 O'Clery's Irish Glossary. *Revue Celtique* IV : 349-428, V : 1-69.

M. MOLÉ

1963 *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien.* Paris.

V. MÖLLER

1965- Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus. Haussig
1965- : I, 3 1-203.

T. MOMMSEN *et al.*

1863- *Corpus Inscriptionum Latinarum.* Berlin.

D. MONNIER

- 1860 Notice sur la découverte d'un temple ou *sacellum* en l'honneur de la déesse Hippone à Loisia, Jura. *Mémoires de l'Académie de Besançon* II : 33-39.

A. MORLET *et al.*

- 1957 Les découvertes de Lezoux. *Ogam* IX : 147-150, 255-260.

J. MORRIS-JONES - T.H. PARRY-WILLIAMS

- 1933 *Llawysgrif Hendregadredd*. Cardiff.

K. MÜLLER-LISOWSKI

- 1923 Texte zur Mog Ruith Saga. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XIV : 145-163.

J. MUNBY - M. HENIG *edd.*

- 1977 *Roman Life and Art in Britain. A Celebration in Honour of the Eightieth Birthday of Jocelyn Toynbee*. Oxford.

G. MURPHY

- 1961 *Saga and Myth in Ancient Ireland*, 2^{me} éd. Cork.

T. NAGY

- 1956 Ar Epona-kultusz történetehez. *Archaeologiai Értesítő* LXXIII : 222-224.
1965 Le bas-relief d'Epona au Musée des Beaux-Arts. *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* XXVI : 7-34.

B. NELSON-SARGENT

- 1972 Petite histoire de Maboagrain. *Romania* XCIII : 87-96.

W. NEWALL *ed.*

- 1973 *The Witch Figure. Folklore Essays by a Group of Scholars in England honouring the 75th Birthday of Katharine M. Briggs*. Londres.

G. NICOLINI

- 1975 Informations archéologiques. *Gallia* XXXIII : 369-384.

H. NÖLLE

- 1974 *Die Kelten und ihre Stadt Manching*. Wiesbaden.

M.A. O'BRIEN

- 1956 Midir. *Celtica* III : 173-174.

S. O COILEÁIN

- 1977-1978 A Thematic Study of the Tale *Pwyll Pendewic Dywet*. *Studia Celtica* XII-XIII : 78-82.

R.M. OGILVIE

- 1965 *A Commentary on Livy, Books I-V*. Oxford.

S.H. O'GRADY

- 1857 *Torruigeacht Dhiarmuda agus Ghrainne*. Dublin.

F. ÖLMANN

1938 Zur Aedikula von Mainz-Kastel. von Petrikovits - Steeger 1938 : 183-191.

T. O'MAILLE

1928 Medb Chruachna. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XVII : 129-146.

R.B. ONIANS

1951 *The Origins of European Thought*. Cambridge.

C. O'RAHILLY

1924 *Ireland and Wales*. Londres.

T.F. O'RAHILLY

1946a *Early Irish History and Mythology*. Dublin.

1946b On the Origin of the Names *Eirinn* and *Eriu*. *Eriu* XIV : 7-28.

1946-1950 Notes on Early Irish History and Mythology. *Celtica* I : 387-402.

A. ORAIN

1897-1898 *Folklore de l'Ille-et-Vilaine*. Paris.

H.P.A. OSKAMP

1970 *The Voyage of Máel Dúin*. Groeningue.

T.H. PARRY-WILLIAMS - I. WILLIAMS

1926-1927 Englynion y clyweit. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* III : 4-15.

C.B. PASCAL

1964 *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles.

E. PHILIPOT

1896 Un épisode d'*Erec et Enide*. *Romania* XXV : 258-294.

G. PINAULT (« Jord PINAULT »)

1964 *Nechtan < * Nept-ono. Ogam* XVI : 221-223.

J. POKORNY

1959-1969 *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Berne.

S.M. PEARCE

1978 *The Kingdom of Dumnonia*. Padstow.

E.C. POLOMÉ

1968 The Indo-European Numeral for « five » and Hittite *panku-* « all ». *Heesterman - Schokker - Subramoniam* 1968 : 98-101.

1973 Note. *Journal of Indo-European Studies* I : 423.

1980 The Gods of the Indo-European. *The Mankind Quarterly* XXI : 151-164.

1982 (ed.) *Homage to Georges Dumézil*. Washington.

T.G.E. POWELL

1980 *The Celts*, 2^{me} éd. Londres.

H.C. PUECH *ed.*

1970 *Histoire des Religions*. Paris.

J. PUHVEL

1955 Vedic *āśvamedha* and Gaulish *IIPOMIIVOS*. *Language* XXXI : 353-354.

1970a (*ed.*) *Myth and Law among the Indo-Europeans*. Berkeley.

1970b Aspects of Equine Functionality. Puhvel 1970a : 159-172.

1973 *Aquam extinguere*. *Journal of Indo-European Studies* I : 379-386.

A. QUILLET

1893 *Vie et culte de sainte Reine*. Dijon.

C.A.R. RADFORD

1952-1953 *Locus Maponi. Transactions and Journal of the Proceedings of the Dumfriesshire and Galloway Natural Society and Antiquarian Society* XXXI : 35-38.

M. RAOSS

1960 La rivolta di Vindice ed il successo di Galba. *Epigrafica* : 37-151.

A. RATKOVIC

1959 Reljef Epone iz Koprna u Dalmaciji. *Diadora* I : 133-139.

D. RAWE

1977 *Padstow's Obby Oss and May Day Festivities*, 3^{me} éd. Padstow.

L. RÉAU

1955-1959 *Iconographie de l'art chrétien*. Paris.

A.D. REES

1966 Modern Evaluation of Celtic Narrative Tradition. Lewis 1966 : 31-61.

A.D. REES - B. REES

1961 *Celtic Heritage*. Londres.

B. REES

1975 *Ceinciau 'r Mabinogi*. Llandysul.

1978-1980 Fintan mac Bóchra. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXVIII : 248-252.

S. REINACH

1895 Epona. *Revue Archéologique* : I 163-195, 309-335.

1898 Encore Epona. *Revue Archéologique* : II 187-200.

1899 L'Epona de Mésie. *Revue Archéologique* : II 61-70.

1902 Divinités équestres. *Revue Archéologique* : I 227-238.

1903 Nouvelles Eponas. *Revue Archéologique* : II 348-350.

1905-1923 *Cultes, mythes et religions*. Paris.

- M. RENARD
1951 Les figurines d'Asse-Elewijt et le culte d'Epona. *Latomus* X : 181-187.
- P. RENAULT-KRANTZ
1972 *Structures de la mythologie nordique*. Paris.
- L. RENOUE
1955- *Etudes védiques et paninéennes*. Paris.
- J. RHŷs
1901 *Celtic Folklore Welsh and Manx*. Oxford.
- J. RHŷs - D. BRYNMOR-JONES
1900 *The Welsh People*. Londres.
- J. RHŷs - J.G. EVANS
1893 *The Text of the Book of Llandaf*. Oxford.
- L.P. RICHARD
1967 Deux nouvelles Epona. *Ogam* XIX : 197-202.
- G.M. RICHARDS
1948 *Breudwyd Ronabwy*. Cardiff.
- I.A. RICHMOND
1943 Roman Legionaries at Corbridge, their Supply-Base, Temples and Religious Cults. *Archaeologia Aeliana* XXI : 206-210.
1945 The *Sarmatae Breitenennacum Veteranorum* and the *Regio Breitenennacensis*. *Journal of Roman Studies* XXXV : 15-28.
- I.A. RICHMOND - O.G.S. CRAWFORD
1949 The British Section of the *Ravenna Cosmography*. *Archaeologia* XCIII : 1-50.
- B.F. ROBERTS
1968-1970 Penyd Rhiannon. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXIII : 325-327.
1975 *Cyfranc Lludd a Llefelys*. Dublin.
- A.S. ROBERTSON
1973 *The Antonine Wall*. Glasgow.
- H. ROLLAND
1944 Inscriptions antiques de Glanum. *Gallia* II : 167-223.
- M. ROQUES
1955 *Erec et Enide*. Paris.
- A. ROSS
1967 *Pagan Celtic Britain*. Londres.
1970 *Everyday Life of the Pagan Celts*. Londres.
1973 The Divine Hag of the Pagan Celts. Newall 1973 : 139-164.

L.J. ROST

1961-1963 Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* VIII : 161-217, IX : 175-239.

M. ROUVIER-JEANLIN

1972 *Les figurines gallo-romaines de terre-cuite au Musée des Antiquités Nationales*. Paris.

O.J. SADOVSZKY

1973 The Reconstruction of IE **pisko* and the Extension of its Semantic Sphere. *Journal of Indo-European Studies* I : 81-100.

R. SANQUER

1973 Informations archéologiques. *Gallia* XXXI : 351-377.

B. SARGENT

1983 Panthéons hittites trifonctionnels. *Revue de l'Histoire des Religions* CC : 131-154.

E. SCHELTENS ed.

1981 *Asse waar de Romeinen thuis waren*. Asse.

W. SCHLEIERMACHER

1933 Studien an Göttertypen der römischen Rheinprovinzen. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* XXIII : 109-143.

1942 Eine neues Attribut für Epona. *Germania* XXVI : 132-135.

B. SCHLERATH

1965- Apam napāt. Colpe *et al.* 1965- : 272-273.

B. SCHLERATH - H. VON GALL

1965- Hvarənah. Colpe *et al.* 1965- : 368-370.

K.H. SCHMIDT

1957 Die Komposition in gallischen Personennamen. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XXVI : 33-301.

1979-1980 Gallica. *Studia Celtica* XIV-XV : 285-289.

1980-1983 The Gaulish Inscription of Chamalières. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXIX : 256-268.

F.R. SCHRÖDER

1927 Ein altirischer Krönungsritus und das indo-germanische Rossopfer. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XVI : 310-312.

1960 Die Göttin des Urmeeres und ihr männlicher Partner. *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* LXXXII : 221-264.

P.Y. SÉBILLOT

1950 *Le folklore de la Bretagne*. Paris.

L. SÉJOURNÉ

1957 *Burning Water*, traduit de l'espagnol par I. Nicholson. Londres.

F. SHAW

1934 *The Dream of Óengus*. Dublin.

J. SICARD (« Yann Brekilien »)

1983 *La mythologie celtique*. Verviers.

M.L. SJOESTEDT-JONVAL

1940 *Dieux et héros des Celtes*. Paris.

V. SKRABAR

1937-1940 Ein verschollenes Eponarelief aus Poetovio. *Serta Hoffileriana* XVIII-XXI : 379-380.

J. SOYER

1920 Le temple du dieu gaulois Rudiobus à Cassiciate. *Comité des Travaux Historiques et Scientifiques. Bulletin de la Section de Géographie* XXXV : 1-16.

F. STAHELIN

1924 Denkmäler und Spuren helvetischer Religion. *Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde* XXVI : 20-27.

R. STEINER

1958 *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen*. Hambourg.

C. STERCKX

1972 Efydd ab Dôn : l'Ogmios gallois ? *Annales de Bretagne* LXXIX : 837-833.

1974-1975 Une formule païenne dans des textes chrétiens de l'Irlande ancienne. *Etudes Celtiques* XIV : 229-233.

1975a Le Géant de Cerne Abbas. *L'Antiquité Classique* XLIV : 570-580.

1975b Le « panthéon théorique » des Indo-Européens et le nombre cinq. *Latomus* XXXIV : 3-16.

1981 *La tête et les seins*. Sarrebruck.

1982 La théogonie irlandaise. *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte* IV : 67-212.

1983 César relu par un celtisant. *Ludus Magistralis* 59 : 23-39.

1984 Perceval le Gallois, Brân le Méhaigné et le symbolisme du Graal. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* LXII : 463-473.

1985-1986 From Celtic Head-Hunting to the Grail. *Studia Celtica* XX-XXI (à paraître).

W. STOKES

1891 The Second Battle of Moytura. *Revue Celtique* XII : 52-130.

1894-1895 The Prose Tales in the Rennes *Dindsenchas*. *Revue Celtique* XV : 272-336, 418-484, XVI : 31-83, 135-167, 269-312.

1900 Bruiden Da Choca. *Revue Celtique* XXI : 149-165, 312-327, 388-402.

1903 The Wooing of Luaine and Death of Athirne. *Revue Celtique* XXIV : 270-287.

- 1880-1905a The Irish Ordeals, Cormac's Adventure in the Land of Promise, and the Decision as to Cormac's Sword. Stokes - Windisch 1880-1905 : III 183-229.
- 1880-1905b Cóir anmann. Stokes - Windisch 1880-1905 : III 285-557.
- 1880-1905c Acallamh na Senórach. Stokes - Windisch 1880-1905 : IV, 1 1-437.
- W. STOKES - E. WINDISCH
1880-1905 *Irische Texte*. Leipzig.
- K.F. STROHEKER ed.
1952 *Satura. Früchte aus der antike Welt Otto Weinreich zum 13. März 1951 dargebracht*. Baden-Baden.
- C.M. TERNES
1965 *Les inscriptions antiques du Luxembourg*. Luxembourg .
1969 Les divinités gallo-romaines attestées par nos inscriptions antiques. *Hemecht XXI* : 425-452.
- J.R. TERRISSE
1958 A propos d'une nouvelle Epona. *Ogam X* : 418-419.
- E. THÉVENOT
1949 Les monuments et le culte d'Epona chez les Eduens. *L'Antiquité Classique XVIII* : 385-400.
1950 L'Epona de Saulon-la-Chapelle. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est I* : 22-25.
1953 Le symbolisme du chien dans les figurations gallo-romaines. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est IV* : 332-334.
1958 L'Epona de Loisia considérée dans son cadre légendaire. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est IX* : 224-238.
1960 L'Epona méconnue de Vieu-en-Valromey découverte par Brillat-Savarin. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est XI* : 288-297.
1964 Une figuration nouvelle d'Epona protectrice d'un domaine rural à Thoisy-le-Désert (Côte-d'Or). *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est XV* : 103-118.
1968 *Divinités et sanctuaires de la Gaule*. Paris.
- R.J. THOMAS ed.
1950-1982 *Getriadur Prifysgol Cymru*. Cardiff.
- R.L. THOMSON
1957 *Pwyll Pendewic Dyuet*. Dublin.
1961 *Branwen uerch Lyr*. Dublin.
1968 *Owein*. Dublin.
- L. THORPE
1961 *Le Roman de Silence*, by Hendris de Cornuälle. *Nottingham Medieval Studies V* : 33-74.
- R. THURNEYSEN
1935 *Scéla Mucce Mac Dathó*. Dublin.

J.R.R. TOLKIEN

1932 The Name *Nodens*. Wheeler - Wheeler 1932 : 132-137.

A. TOVAR

1964-1967 L'inscription de Cabego das Fraguas et la langue des Lusitaniens. *Etudes Celtiques* XI : 237-268.

D. TUDOR

1937 I cavalieri danubiani. *Ephemeris Dacoromana* VII : 189-356.

A.G.C. TURNER

1966-1968 Some Celtic Traces in Cheshire and the Pennines. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXII : 111-118.

R. VAILLANT ((« Catarnos »)

1950-1953a Saint-Benoit-sur-Loire, omphalos gaulois. *Ogam* II-IV : 81-86.

1950-1953b Epona - Rigantona. *Ogam* II-IV : 191-192, 200-205.

E. VALLÉRIE

1973 Diwar-benn anaw *Ewen*. *Hor Yezh* 89-91 : 37-41.

A. VAN GENNEP

1945 *Les chevaux-jupons*. Paris.

A.G. VAN HAMEL

1933 *Compert Con Culainn*. Dublin.

1941 *Immrana*. Dublin.

1942 Mythe en historie in het oude Ierland. *Mededelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde* V : 505-541.

A. VARAGNAC

1948 *Civilisation traditionnelle et genre de vie*. Paris.

A. VARAGNAC - R. DEROLEZ

1965 *Les Celtes et les Germains*. Paris.

M. VASSITS

1903 La vaisselle d'argent au Musée National de Belgrade. *Revue Archéologique* : I 17-32.

J. VENDRYES

1929 L'enfer glacé des Celtes. *Revue Celtique* XLVI : 134-142.

1938 Découvertes archéologiques en Bavière. *Etudes Celtiques* III : 197-198.

1952-1954 Mannanán mac Lir. *Etudes Celtiques* VI : 239-254.

1959- *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. Paris.

M.J. VERMASEREN

1951 *De romeinse beschaving in Midden-Limburg*. Ruremonde.

R. VON KIENLE

1938 Der auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes. *Archiv für Religionswissenschaft* XXXV : 252-287.

- H. VON PETRIKOVITS - A. STEEGER *edd.*
 1938 *Festschrift für August Oxe zum 75. Geburtstag am 23. Juli 1938*. Darmstadt.
- E. VON SCHÜLER
 1965- Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter. Haussig 1965- :
 I, 1 141-216.
- A.W. WADE-EVANS
 1934 Notes on the Names in the Mabinogi. *Archaeologia Cambrensis* LXXXIX :
 176-179.
- F. WAGNER
 1932 Römisches Messer mit Inschrift. *Germania* XVI : 62.
- A. WANKENNE
 1981 *Asse*. Scheltens 1981 : 1-8.
- J. WATHELET-WILLEM
 1970 La fée Morgain dans la chanson de geste. *Cahiers de Civilisation Médiévale*
 XIII : 209-219.
- C. WATKINS
 1972 Une désignation indo-européenne de l'eau. *Bulletin de la Société de Lin-*
guistique de Paris LXVII : 39-46.
- J.C. WATSON
 1941 *Mesca Ulad*. Dublin.
- W.J. WATSON
 1926 *The History of the Celtic Place Names of Scotland*. Edimbourg.
- J.A. WATT - J.B. MORRALL - F.X. MARTIN *edd.*
 1961 *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn S.J.* Dublin.
- L. WEISGERBER
 1930 Die Sprache der Festlandkelten. *Bericht der Römisch-Germanischen Kom-*
mission XX : 147-226.
 1931 Galatische Sprachreste. *Natalicium Johannes Geffcken zum 70. Geburtstag*
21. Mai 1931 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Heidelberg.
 1935 Sprachwissenschaftliche Beiträge zur frührheinischen Siedlungs- und
 Kulturgeschichte. *Rheinisches Museum für Philologie* LXXXIV : 289-359.
- J. WEISWEILER
 1943 *Heimat und Herrschaft*. Halle.
- J. WHATMOUGH
 1970 *The Dialects of Ancient Gaul*, 2^{me} éd. Cambridge.
- R.E.M. WHEELER - T.V. WHEELER
 1932 *The Excavation of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney*
Park, Gloucestershire. Oxford.

G. WIDENGREN

1945-1955 *King and Saviour*. Uppsala.

1959 The Sacral Kingship of Iran. *La Régalité Sacra*. La Haye : 242-257.

1974 La royauté de l'Iran antique. Duchesne-Guillemin - Lecoq 1974 : 84-89.

F. WIERSMA-VERSCHAFFELT

1959 Epona, Nehalennia en de Moedergodinnen. *Nehalennia* IV : 127-135.

J. WIENER

1941-1942 Fahrende und reitende Götter. *Archiv für Religionswissenschaft* XXXVII : 36-46.

S. WIKANDER

1951 Hethitiska myter hos Greker och Perser. *Vetenskaps-Societen i Lund. Årsbok* : 35-36.

1952 Histoire des Ouranides. *Cahiers du Sud* XXXVI : 8-17.

E. WILL

1967 Informations archéologiques. *Gallia* XXV : 189-204.

G.P. WILLIAMS

1915 *Li Beaus Descounetis de Renaud de Beaujeu*. Oxford.

I. WILLIAMS

1928-1927 *Manawydan, golydan*. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* III : 49

1939-1941 *Mell*. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* X : 41.

1941-1944 *Gwair, mynwair, Caer Weir*. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XI : 82-83.

1951 *Pedeir Keinc y Mabinogi*, 2^{me} éd. Cardiff.

1962 *Enwau lleoedd*, 3^{me} éd. Liverpool.

J.E.C. WILLIAMS

1956-1958 Llygoden goch. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XIX : 267-268.

S.J. WILLIAMS

1961 *Cyfreithiau Hywel Dda yn ôl Lyfr Blegywryd*, 2^{me} éd., Cardiff.

E. WINDISCH

1912 *Das keltische Britannien bis zur Kaiser Arthur*. Leipzig.

T.C. WOOLLEY

1903 Cheek-Piece of a Roman Helmet. *Archaeologia* LVIII : 573.

R.P. WRIGHT

1966 Roman Britain in 1965. II. Inscriptions. *Journal of Roman Studies* LVI : 217-225.

1968 Roman Britain in 1967. II. Inscriptions. *Journal of Roman Studies* LVIII : 206-214.

R.P. WRIGHT - M.W.C. HASSAL

1971 Roman Britain in 1970. II. Inscriptions. *Britannia* II : 289-304.

R. WUILLEUMIER

1963 *Inscriptions latines des trois Gaules*. Paris.

N. YALOURIS

1950 Athena als Herrin der Pferde. *Museum Helveticum* : 19-101.

J. ZWICKER

1934-1936 *Fontes historiae religionis celticae*. Berlin.

INDEX DES NOMS CITÉS

Abréviations des nationalités :

Balt.	Balte
Bibl.	Biblique
Br.	Breton
Celtib.	Celtibère
Co.	Cornouaillais
Fr.	Français
Gal.	Galate
Gall.	Gallois
Gau.	Gaulois
Germ.	Germanique
Gr.	Grec
Hitt.	Hittite
Ind.	Indien
Iran.	Iranien
Irl.	Irlandais
Lat.	Latin
Lus.	Lusitanien
Sl.	Slave

Aditi (Ind.) : 49, 90
 Agésilas (Gr.) : 10, 40
 Agni (Ind.) : 86, 89, 92
 Amharghin (Irl.) : 81
 Ana (Irl.) : 69
 Anāhitā (Iran.) : 49
 Anderonos (Gau.) : 14
 Ankou (Br.) : 56, 61
 Anna (Gall.) : 56
 Antonin (Lat.) : 70
 Aodh (Irl.) : 82-84, 89
 Aonghus (Irl.) : 68-69, 75, 77-79,
 82-84, 86-87, 89
 Apām Napat (Ind.) : 84, 86, 88-89
 Apām Nāpāt (Iran) : 85-86, 88, 90
 Apollon (Gr.) : 13, 28, 39, 57-59
 Apulée (Lat.) : 8
 Aranrhod (Gall.) : 56
 Arconos (Celtib.) : 14
 Ariconā (Celtib.) : 14
 Arinna (Hitt.) : 88
 Arion (Gr.) : 52
 Arthur (Gall.) : 64-66
 Ásvina (Ind.) : 48
 Atepomaros (Gau.) : 57

 Bedwyr (Gall.) : 64
 Belgios (Gau.) : 44
 Beli Mawr (Gall.) : 43, 56
 Bláí Brughaidh (Irl.) : 72
 Bóann (Irl.) : 68-69, 86-87, 89-91
 Brân Bendigaid (Gall.) : 43, 56,
 80
 Brennos (Gau.) : 44
 Brighid (Irl.) : 15, 49

 Cai (Gall.) : 64
 Campestris (Lat.) : 11, 13-14
 Cassivellaunus (Gau.) : 63
 Cathal Coirrchíochach (Irl.) : 84
 Cealltchair (Irl.) : 71-72
 Celeia (Gau.) : 11, 39
 Chrétien de Troyes (Fr.) : 64
 Ciarmaid (Irl.) : 82-84

Cigfa (Gall.) : 42-43, 51, 79
 Cinnaith O hArthachain (Irl.) : 86
 Cistumunus (Gau.) : 59
 Custennin Gerneu (Co.) : 64

 Dághdha (Irl.) : voir Eochaidh
 Ollathair
 Dakṣa (Ind.) : 49
 Damona (Gau.) : 89
 Déméter (Gr.) : 52
 Despoina (Gr.) : 52
 Díanchéacht (Irl.) : 49
 Diane (Lat.) : 13, 59
 Dius Fidius (Lat.) : 48
 Dôn (Gall.) : 56

 Eachrach (Irl.) : 84
 Ealcmar (Irl.) : 68-71, 79, 87, 91
 Eanghleic (Irl.) : 78
 Eathal Anbhual (Irl.) : 84
 Efydd (Gall.) : 43
 Eithne (Irl.) : 38, 69, 78
 Eochaidh Breas (Irl.) : 74, 76
 Eochaidh Ollathair (Irl.) : 49,
 55-56, 58, 61, 63, 68-72, 75-76,
 78-79, 82-84, 87-89, 91
 Epona (Gau.) : 9-40, 44-48, 52-54,
 58, 62-63, 89, 92
 Eponè (Gal.) : 15
 Eponicus (Gau.) : 15
 Eponine (Gau.) : 15
 Epo(nius?) (Gau.) : 15
 Esus (Gau.) : 55, 63, 78
 Eurayn (Gall.) : 64

 Félicité (Lat.) : 13
 Fflam (Gall.) : 82
 Fionntan (Irl.) : 80, 89
 Fortune (Lat.) : 13
 Freyja (Germ.) : 49
 Freyr (Germ.) : 49
 Frigg (Germ.) : 49
 Fulgence (Lat.) : 9
 Fulvius Stellus (Lat.) : 10, 53

Gargantua (Fr.) : 48
Giraud de Barry (Gall.) : 53
Goëznou (Br.) : 56
Goibhne (Irl.) : 49
Gorau (Gall.) : 64
Goulven (Br.) : 56
Gwair (Gall.) : 64-66, 76
Gwawl (Gall.) : 41, 43, 70-71, 74
Gwon Gwron (Gall.) : 62
Gwri Gwallt Euryn (Gall.) : 42, 66
Gwynn (Gall.) : 82

Hefeydd Hen (Gall.) : 41
Henri de Cornouailles (Co.) : 64
Hercule (Lat.) : 12-13, 39
Hernin (Br.) : 56
Hérodote (Gr.) : 52
Hésychius (Gr.) : 88
Hubert (Germ.) : 40

Iccona Loiminna (Lus.) : 14
Indra (Ind.) : 48, 61
Ippo (Germ.) : 15
Ištannu (Hitt.) : 88

Jésus-Christ (Bibl.) : 50, 62, 67
Julius Sabinus (Lat.) : 15
Junon (Lat.) : 13, 49
Jupiter (Lat.) : 11-13, 39, 48-50,
54-55, 58, 63, 70, 75, 78
Juvénal (Lat.) : 9

Kṛṣṇa (Ind.) : 81

Lir (Irl.) : 78
Lleu Llawgyffes (Gall.) : 43
Lliaws (Gall.) : 82
Lludd Llawarian (Gall.) : 43, 73-74
Llwyd (Gall.) : 43, 51, 73, 79
Liŷr (Gall.) : 64, 78, 80
Lucain (Lat.) : 78

Mabon (Gall.) : 60-62, 64-67, 76
Mabonagrain (Fr.) : 64
Maboun (Fr.) : 64
Mabuz (Fr.) : 64
Macha (Irl.) : 14
Madron (Co.) : 54
Madrún (Gall.) : 62
Manannán (Irl.) : 77-80, 91
Manawydan (Gall.) : 42-43, 51
Mandica (Celtib.) : 15
Mandiceus (Celtib.) : 15
Maponos (Gau.) : 58-60, 62
Marie (Bibl.) : 48, 56
Mars (Lat.) : 12-13, 28, 39, 78
Math (Gall.) : 36
Matrona (Gau.) : 14, 54, 62, 68
Maxence (Lat.) : 10, 34
Med(u)ros, Meduris (Gau.) : 77
Mellt (Gall.) : 60-62, 69
Mercure (Lat.) : 13, 36, 39, 78
Midhir (Irl.) : 68-69, 75, 77-78,
80, 91
Minerve (Lat.) : 12-13, 39
Minucius Félix (Lat.) : 9
Mithra (Iran) : 77
Mitra (Ind.) : 75
Modron (Gall.) : 54, 61-63, 66
Mogh Roith (Irl.) : 55, 78
Morfudd (Gall.) : 62
Morgane (Fr.) : 63
Mórríoghan (Irl.) : 63, 69
Mynord (Gall.) : 66
Mynweir (Gall.) : 66

Neachtan (Irl.) : 86-88, 90-91
Neptune (Lat.) : 86
Njördr (Germ.) : 49
Nuadha Airgeadlámh (Irl.) : 49,
74
Nwyfre (Gall.) : 82

Obby Oss (Co.) : 48
 Odhin (Germ.) : 48, 78
 Oghma Grianaineach (Irl.) : 49,
 55-56, 71, 80
 Owain (Gall.) : 61-64

 Paṇḍu (Ind.) : 55
 Parques (Gr.) : 76
 Perceval (Fr.) : 57
 Peredur (Gall.) : 57
 Perkunas (Balt.) : 61
 Perun (Sl.) : 61
 Pirwa (Hitt.) : 52
 Plutarque (Gr.) : 10
 Prudence (Lat.) : 9
 Pryderi (Gall.) : 42-46, 51, 58, 61,
 65-67, 69-70, 73, 76-79
 Pwyll (Gall.) : 40-45, 51, 58, 67,
 69-70, 78

 Quirinus (Lat.) : 48

 Reine (Fr.) : 15, 44, 47-48
 Rhiannon (Gall.) : 15, 40-48, 51-54,
 58, 62-63, 65, 67, 69, 73-74, 78-79
 Rudianos (Gau.) : 57
 Rudiobos (Gau.) : 57

 Saehrimnir (Germ.) : 79
 Salut (Lat.) : 13
 Sarasvatī (Ind.) : 49
 Silvain (Lat.) : 13, 39
 Sucellos (Gau.) : 54-55, 57, 61, 63
 Sulèves (Gau.) : 13-14
 Sulis (Gau.) : 14

Tabharn (Irl.) : 89
 Taliesin (Gal.) : 81
 Taranis (Gau.) : 50, 55, 63, 78
 Tertullien (Lat.) : 9
 Tat (Irl.) : 80
 Teyrnnon Twryf Lliant (Gall.) :
 42, 45-47, 54, 58, 62, 65, 74, 77,
 80
 Thor (Germ.) : 49, 61
 Tite-Live (Lat.) : 86, 88
 Toutatis (Gau.) : 77-78
 Tuan (Irl.) : 81
 Twrch Trwyd (Gall.) : 63-64
 Týr (Germ.) : 49

 Ulrich von Zatzikhofen (Germ.) :
 64
 Uranus (Gr.) : 55, 71
 Urien (Gall.) : 62
 Vāc (Ind.) : 90
 Varuṇa (Ind.) : 48, 55, 71
 Victoire (Lat.) : 11, 13
 Vindex (Gau.) : 60
 Viṣṇu (Ind.) : 81
 Volusius Equester (Lat.) : 14

 Yvain (Fr.) : 62-63

 Zeus (Gr.) : 55

Table des matières

Note liminaire	7
I. Le dossier d'Epona	9
II. Les aventures de Rhiannon	40
III. Sainte Reine et le folklore	47
IV. L'hiérogamie cosmique des Celtes	48
V. Le Dieu-Père	54
VI. Le Dieu-Père hippomorphe ?	57
VII. Le Dieu-Fils	58
VIII. Le Dieu-Père et le Dieu-Fils en Irlande	68
IX. Le Rival Evincé	70
X. La Prison et le Geôlier de l'Autre-Monde	72
XI. Le Feu dans l'Eau	80
XII. Conclusion	92
Ouvrages cités	95
Index des noms cités	126

ELEMENTS DE COSMOGONIE CELTIQUE

Suivie d'un poulain, ou portant dans les bras un enfantelet ou un chiot, la cavalière Epona reste l'une des plus célèbres parmi les vieilles divinités gauloises.

Une analyse approfondie de son dossier permet en fait de retrouver l'écho fiable de sa personnalité et de sa mythologie à travers les derniers mythes préservés par les Celtes médiévaux. La Galloise Rhiannon, chevauchant une blanche jument et mère d'un Fils-Divin mystérieusement enlevé puis libéré, l'Irlandaise Bóann, elle aussi mère d'un Fils-Divin longtemps éloigné de ses parents, laissent reconnaître qu'elles sont les héroïnes d'une hiérogamie cosmique à la fois anthropomorphe et hippomorphe, dont le sacre traditionnel des rois irlandais dans une union charnelle avec une jument sacrée garde la trace jusqu'en plein douzième siècle!

Mieux encore, la reconnaissance qu'il s'agit d'un héritage pan-indo-européen - garantie par l'existence de rites similaires depuis l'Inde védique jusqu'à l'extrême occident - permet de rattacher tout le dossier à celui du célèbre thème mythique du Feu dans l'Eau - également attesté depuis l'Inde védique jusqu'à l'extrême occident - et de proposer une exégèse cohérente de l'ensemble: le jeu de l'Etre et du Non-Etre qui constitue la Réalité...

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires
publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles
et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Archives & Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les Archives & Bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.