



L'ARCHÉOLOGIE ET LA MYTHOLOGIE CELTIQUE

John Waddell

Traduit de l'anglais par Marie Le Men

L'ARCHÉOLOGIE ET LA MYTHOLOGIE CELTIQUE

L'ARCHÉOLOGIE ET LA MYTHOLOGIE CELTIQUE

John Waddell

Traduit de l'anglais par Marie Le Men

© 2022 John Waddell

Publié par Sidestone Press, Leiden
www.sidestone.com

La couverture et typographie établis par : Sidestone Press

Photo de couverture : coucher du soleil à Newgrange par Ken Williams
(<https://shadowsandstone.com>)

ISBN 978-94-6426-059-5 (softcover)
ISBN 978-94-6426-060-1 (hardcover)
ISBN 978-94-6426-061-8 (PDF e-book)

Publié avec l'accord de Four Courts Press, Dublin, Irlande

Sommaire

Remerciements	7
Illustrations	9
PRÉFACE	11
1. Se confronter aux mythes anciens	17
Le corpus littéraire	22
Le monde celtique	24
Les thèmes mythiques	27
2. La résidence de l'Autre Monde sur la rivière Boyne	33
La dimension mythique	38
La transmission de la tradition	43
Les actes de création	48
3. L'image fuyante	51
Les voyages du soleil	55
Oppositions binaires et oiseaux d'un Autre Monde	65
4. À la recherche de l'Autre Monde	73
La porte de l'Autre Monde	76
Rites de terreur	81
Offrandes à l'Autre Monde	85
Les fruits de l'été	88
5. La déesse du cheval	97
Macha - Rhiannon - Épona	104
Le tertre de Navan	108
La reproduction du cercle sacré	112
Hiérogamie et rituels équins	116
6. La déesse de la souveraineté	125
L'Échansonne	130
La dame de Vix	134
Terre et souveraineté	138

7. La royauté sacrée	143
La royauté médiévale	149
Caractère et rituels de la royauté sacrée	151
Monuments royaux	157
Preuves funéraires	161
Épilogue	181
Bibliographie	185

Remerciements

Je suis profondément reconnaissant à la Société des antiquaires d'Écosse, dont l'invitation à participer aux « Rhind Lectures » d'Édimbourg, en début d'année 2014, a motivé la préparation de cet ouvrage, lequel, avec une nouvelle étude, m'a permis de contribuer aux réflexions engagées par de récentes publications. Cette tâche interdisciplinaire n'aurait pu être entreprise sans les précieux conseils de Máirín Ní Dhonnchadha, professeur de vieil et moyen irlandais et de philologie celtique à l'université nationale d'Irlande (NUI Galway). Je suis particulièrement redevable, également, à Conor Newman, pour ses recherches pionnières dans l'exploration de l'archéologie et des associations mythologiques du paysage de Tara. Je dois des remerciements particuliers à Jane Conroy pour son soutien. J'assume personnellement la responsabilité de toutes omissions ou erreurs éventuelles.

Le « Connacht Project » fut un autre projet ayant fortement motivé ce travail. Cette initiative de recherche lancée par NUI Galway sous la direction du professeur Máirín Ní Dhonnchadha visait à examiner certains aspects de la littérature ancienne d'Irlande, notamment les preuves relatives à l'ancienne province du Connacht. Ce corpus extraordinairement fourni comporte des récits littéraires médiévaux anciens tels que *Acallam na Senórach* (Tales of the Elders of Ireland) ou la *Táin Bó Cúailnge* (The Cattle Raid of Cooley) ainsi que des textes patriciens et de la poésie bardique. Ce projet, dans sa composante archéologique, s'intéresse aux défis posés par un grand nombre de sites et monuments occidentaux, tels que le complexe royal de Rathcroghan, où convergent mythe, histoire et archéologie.

Carleton Jones, Robin Bendrey et Jim Mallory m'ont généreusement fourni de précieuses informations, et Angela Gallagher a contribué à la préparation des illustrations. Je lui suis particulièrement redevable, ainsi qu'à tant d'autres contributeurs, pour leur aide dans ce domaine. Les sources d'illustrations sont les suivantes : 1.1 : Eamonn O'Donoghue 2005. 1.2 : T.H. Roosevelt 1907. 2.1 et 2.2 : avec l'aimable autorisation de Geraldine Stout chez G. Stout 2002. 3.1 : B. Raftery 1983 ; 3.2 : 1-3 : E.M. Jope 2000 ; 3.2 : 4 : I. Stead et K. Hughes 1997 ; 3.3 : 1 et 2 : F. Kaul 1998 ; 3.3 : 3 : E. Aner et K. Kersten 1976 ; 3.4 : 1 : P. Patay 1990 ; 3.4 : 2 : S. Wirth 2006 ; 3.4 : 3-4 : E. Sprockhoff 1955 ; 3.4 : 5 : C. Rolley 2003 ; 3.5 : 1 : J. Meduna et I. Peskar 1992 ; 3.5 : 2 : H.N. Savory 1976 ; 3.5 : 3 : M. Duignan 1976. 4.1 : Photo : Gerry Bracken 1989 et J. Waddell *et al.* 2009. 4.2 : J. Waddell *et al.* 2009 ; 4.3 : J. Waddell *et al.* 2009 et S. Ferguson 1864 ; 4.4 : J. Waddell 2010 ; 4.5 : M. Cahill et M. Sikora, 2011, et J. Coles et A.F. Harding, 1979 ; 4.6 : J. Biel 1982 et R.J. Harrison 2004 ; 4.7 : G. Eogan 2001. 5.1 : C.J. Lynn 2003 (© Crown DfC Historic Environment Division) ; 5.2 : E. Hull 1909 ; 5.3 : C.J.

Lynn 2003 (© Crown DfC Historic Environment Division) ; 5.4 : C.J. Lynn 1986 (© Crown DfC Historic Environment Division) ; 5.5 : H. Zimmer 1955 ; 5.6 : 1 : W. Kimmig 1988 ; 5.6 : 2 : P-M. Duval 1987 ; 5.6 : 3 : I. Marazov 1989 ; 5.7 : A : C.J. Lynn 1997 (© Crown DfC Historic Environment Division) ; 5.7 : B : J.P. Mallory et T.P. McNeill 1991 ; 5.7 : C : J. Auboyer 1959. 6.1 : T.H. Roosevelt 1907 ; 6.2 : F. Guizot, *L'histoire de France* (1872) ; 6.3 : C. Rolley 2003 et Collections du musée du pays Châtillonnais - Trésor de Vix. 7.1 : A. Corns *et al.* 2008 et le *Discovery Programme* ; 7.2 : avec l'autorisation du Landesmuseum Württemberg, Photo : P. Frankenstein, H. Zwietasch, Landesmuseum Württemberg, Stuttgart ; 7.3 : L. Hansen 2010 ; 7.4 : J. Biel 1982 ; 7.5 : R. Dehn *et al.* 2005 ; 7.6 : K. Parfitt 1995.

Illustrations

- 1.1. La colline de Tara.
- 1.2. Cú Chulainn par J.C. Leyendecker en 1907.
- 2.1. La rivière Boyne et Newgrange.
- 2.2. Le phénomène du solstice dans la tombe de Newgrange.
- 3.1. Imagerie solaire sur la couronne de Petrie, sur une paire de disques de bronze provenant de Monasterevin, comté de Kildare et du comté d'Armagh.
- 3.2. Imagerie solaire sur le bouclier de Battersea, le seau d'Aylesford, le miroir de Gibbs de provenance inconnue, et le miroir retrouvé à Aston, Herts.
- 3.3. Imagerie solaire sur un rasoir en bronze du Jutland sud, sur un rasoir de bronze provenant de Møn, et sur le « chariot du soleil » de Trundholm.
- 3.4. Imagerie solaire sur un seau de bronze provenant de Nyírlugos, à l'est de la Hongrie, sur la situle de Vienne, sur deux torques de bronze provenant de la région de la Marne, et sur le char de la sépulture de Vix.
- 3.5. Oppositions binaires sur une plaque retrouvée à Brno-Maloměřice, sur l'une des deux plaques de bronze provenant de Tal-y-llyn et sur la pierre de Turoe.
- 4.1. Rathcroghan Mound et levé géophysique.
- 4.2. Une entrée vers l'Autre Monde : la grotte d'Oweynagat (Úaimh na gCat) à Rathcroghan.
- 4.3. L'illustration de Samuel Ferguson de l'entrée de la grotte d'Oweynagat en 1864.
- 4.4. Offrandes à l'Autre Monde : sélection d'objets de bronze trouvés dans le dépôt de Dowris.
- 4.5. Poteries inversées dans des sépultures de l'âge du Bronze.
- 4.6. Reconstitution de l'une des chaussures provenant de Hochdorf, Baden-Württemberg, et une dalle gravée provenant de Cabeza de Buey, Badajoz.
- 4.7. Objet constitué de chaînes de bronze découvert à Loughnaneane près de la ville de Roscommon.
- 5.1. La vaste enceinte de Navan et le grand tumulus.
- 5.2. Illustration intitulée « Macha curses the men of Ulster » (Macha jette un sort aux hommes d'Ulster) par Stephen Reid, 1909.
- 5.3. Reconstitution illustrée de la structure de Navan : un bâtiment de 40 m de diamètre.
- 5.4. La séquence d'enceintes circulaires à Navan.
- 5.5. Un *cakravartin* ou « roi du monde » sur un bas-relief provenant de Jaggaiahpetta, Andhra Pradesh, c. 1^{er} siècle av. J.-C.

- 5.6. Chevaux à têtes humaines - images de rituels équins.
- 5.7. *L'axis mundi* et la roue solaire. Divisions radiales à la surface du cairn de Navan et une *cakrastambha* provenant d'Amaravati et conservée au Musée gouvernemental de Chennai, à Madras.
- 6.1. La reine Maeve par J.C. Leyendecker en 1907.
- 6.2. L'échansonne : gravure du XIX^e siècle par Alphonse de Neuville.
- 6.3. Une reconstitution simplifiée de la sépulture de Vix.
- 7.1. Image LiDAR de la colline de Tara.
- 7.2. Les guerriers de Glauberg et d'Hirschlanden.
- 7.3. Reconstitution de la sépulture de Hochdorf.
- 7.4. Le collier d'Hochdorf.
- 7.5. Reconstitution illustrée d'une sépulture à Kappel-am-Rhein.
- 7.6. Crâne d'homme inhumé à Mill Hill, Deal, comté du Kent.

PRÉFACE

Lorsqu'il publie, en 1965, son étude magistrale *Ancient Europe*, qui s'étend de l'origine de l'agriculture européenne à l'Antiquité classique, Stuart Piggott la décrit comme un travail personnel centré sur l'examen de certains éléments qui, selon lui, ont contribué au caractère du monde ancien qui est à l'origine des prémices de l'Europe historique telle que nous la connaissons. Ce sujet fut au cœur de ses « Rhind lectures », une série de conférences données à Édimbourg trois ans auparavant, lors desquelles il soutint que l'Europe médiévale et moderne n'était pas seulement le produit de la tradition romaine. Selon lui, l'économie rurale de l'Europe telle qu'elle se développa par la suite puisait son identité profonde dans la Préhistoire. L'innovation et les changements radicaux y faisaient figure d'exception, et le conservatisme de ce qu'il nommait « l'Europe barbare », favorisait la préservation des coutumes et des usages traditionnels, la conservation de la mémoire collective et la transmission des traditions d'une génération à l'autre.¹

La représentation que nous donne Stuart Piggott des sociétés dites innovantes ou conservatrices s'inscrit, il est vrai, dans l'archéologie de son époque, qui était davantage centrée sur l'aspect culturel et historique des traditions. Mais comme l'a observé Richard Bradley, cette représentation introduisait déjà certains thèmes archéologiques contemporains.² Néanmoins, le point de vue de Piggott sur la préservation et la transmission des traditions au fil des siècles, voire des millénaires, mérite réflexion. Cette question se trouve en effet au cœur de toute étude visant à relier archéologie et mythologie, car le mythe a toujours été omniprésent dans les sociétés. Comme nous le verrons, la mythologie irlandaise a été un vecteur privilégié de transmission des croyances cosmographiques et des conceptions de la royauté.

Le présent ouvrage est une exploration dont la thèse centrale postule que certains éléments de mythologie celtique préchrétienne préservés dans la littérature médiévale irlandaise éclairent des traditions plus anciennes encore, originaires non seulement d'Irlande mais d'ailleurs en Europe.

En qualité d'archéologue non spécialiste du domaine de la mythologie et n'ayant aucune expertise linguistique en vieil- et moyen irlandais, je suis très conscient des risques et difficultés que comporte ce genre d'étude. Je dois appeler à ma défense Karl Valentin, un acteur comique bien connu de la période de la République de Weimar en Allemagne.

1 S. Piggott, *Ancient Europe* (1965), p. 258.

2 R. Bradley, « Stuart Piggott », dans I.A.G. Shepherd & G.J. Barclay (dir.), *Scotland in ancient Europe* (2004), p. 6.

Dans l'un de ses sketches, on le voit chercher ses clés dans un cercle de lumière projeté par un réverbère. Un agent de police vient au secours d'un Valentin visiblement agacé, et lui demande de lui indiquer précisément l'endroit où il a perdu ses clés. Valentin pointe un coin sombre de la scène. Quand le policier lui demande pourquoi ce n'est pas plutôt là qu'il cherche, Valentin rétorque : « Il n'y a pas de lumière là-bas ».

Cette anecdote a été reprise il y a cinquante ans par Alwyn Rees, un érudit gallois, dans une défense ardente de la mythologie comparative, domaine associé à un champ de recherche de grande envergure. Elle illustre parfaitement, pour lui, la fréquente réticence des universitaires à élargir leur champ de recherche au-delà du cercle de lumière répandu par leur propre discipline.³ De nos jours, l'archéologie post-processuelle encourage certes davantage la transdisciplinarité, et depuis plusieurs décennies, nous voyons paraître, en Scandinavie par exemple, des études passionnantes où se conjuguent archéologie et mythologie. Mais la tentation de s'aventurer au-delà de nos propres domaines d'expertise présente toujours les mêmes risques. Ma dette envers d'éminents spécialistes se manifeste ainsi par les nombreuses références qui parsèment cet ouvrage.

La focale de la présente étude portera principalement sur des aspects de la mythologie associée à quatre sites archéologiques célèbres d'Irlande : Newgrange et la vallée de la Boyne, et les sites royaux de Rathcroghan (comté de Roscommon), Navan (comté d'Armagh), et Tara (comté de Meath). Malgré leur importance archéologique et mythologique, les paysages de Navan et de Tara n'ont paradoxalement bénéficié d'aucune protection de la part des pouvoirs publics contre le vandalisme et autres actes de destruction au cours des récentes décennies. Dans les années quatre-vingt, l'exploitation intensive de la roche calcaire autour du site de Navan Fort a dangereusement exposé le paysage environnant du célèbre monument. Si le fort était un monument classé et donc intouchable, ses environs ne bénéficiaient quant à eux d'aucune protection. À une certaine époque, une carrière de 30 mètres de profondeur fut creusée à près de 40 mètres de l'enceinte. Malgré les protestations, les activités d'extraction commerciales ont été autorisées à se poursuivre en 1984 avec l'aval tacite du service de planification et de la division des monuments historiques du Département de l'environnement de l'Irlande du Nord (Historic Monuments Branch, Department of the Environment of Northern Ireland). Après une enquête publique de vingt-deux jours, les droits du propriétaire de la carrière se trouvèrent réaffirmés, mais l'ampleur de la protestation publique obligea le gouvernement de Londres à prendre acte et à refuser d'octroyer le permis d'exploitation.⁴

Vingt ans plus tard, le paysage de Tara fut confronté à des menaces semblables. Bien que le nom de Lug, dieu principal de la mythologie celtique, soit associé au grand fort circulaire ou *ringfort* dénommé Rath Lugh, au nord-est de la colline de Tara dans la vallée de la rivière Gabhra, ceci n'a pas suffi à protéger le *ferenn rig*, le domaine médiéval et royal de Tara. En effet, au début du nouveau millénaire, on y construisit une autoroute, qui balafre désormais ce paysage, contournant le monument de Rath Lugh. L'annonce de ce projet d'autoroute traversant les terres de Tara a en effet provoqué une controverse

3 A.D. Rees, « Modern evaluations of Celtic narrative tradition », dans *Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies 1963* (1966), p. 31.

4 B. Bender, « The politics of the past : Emain Macha (Navan), Northern Ireland », dans R. Layton *et al.* (dir.), *Destruction and conservation of cultural property* (2001), p. 199-211.

d'ampleur internationale. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les fouilles de sauvetage menées avant la construction aient donné des résultats significatifs, mais ces découvertes se sont faites au prix de dommages tout à fait inacceptables. Elles ont par ailleurs nettement démenti les affirmations des partisans de l'autoroute, selon lesquels les monuments découverts dans la vallée n'avaient aucun lien avec les célèbres monuments de la colline.⁵

Les références mythologiques associées à ces complexes archéologiques majeurs nous permettront de réfléchir aux implications archéologiques de certains thèmes littéraires mythiques de l'Irlande ancienne tels que la royauté sacrée, la déesse de la souveraineté, la cosmologie solaire ou la perception de l'Autre Monde. Nous espérons ainsi souligner en quoi ces concepts permettent de mettre en lumière certains aspects de la préhistoire et de la protohistoire d'Irlande et d'Europe. De même, il est possible que l'archéologie puisse éclairer certains aspects de la mythologie.

L'érudit Tomás Ó Cathasaigh a écrit :

Ce qui est remarquable en Irlande, c'est la richesse et l'ampleur de la littérature vernaculaire conservée depuis le début du Moyen Âge. Une grande partie de cette littérature est profondément enracinée dans la mythologie ancienne et conserve un caractère païen sous une forme à peine altérée ; plusieurs chercheurs l'ont utilisée, avec d'autres corpus documentaires, pour établir une description partielle de la religion préchrétienne des Irlandais, mais aussi de celle des Celtes, et afin également de contribuer à l'étude comparatiste de la mythologie indo-européenne.⁶

Si c'est effectivement le cas, les thèmes mythiques archaïques présents dans ces textes permettent de mettre en lumière certains systèmes ancestraux de croyances en Europe. On trouve des éléments mythologiques dans l'ensemble du corpus littéraire irlandais, y compris dans les sagas, la littérature topographique et l'hagiographie.

Nous en livrons des extraits traduits, ainsi que quelques exceptions présentées dans leur langue originale (vieil- ou moyen-irlandais) pour refléter la diversité du vaste corpus accumulé, dont l'ampleur pose d'importantes difficultés aux chercheurs qui les étudient (chapitre 1). Pour plus de clarté, j'évite l'utilisation d'acronymes, qui sont pourtant très couramment employés dans les études celtiques. À l'exception du récit bien connu la *Táin Bó Cúailnge* (La Razzia des vaches de Cooley), les titres des textes seront cités dans leur version originale accompagnée d'une traduction. La structure de cet ouvrage reflète celle de la série d'une demi-douzaine de conférences qui sont à son origine. Celles-ci abordent un ensemble de thèmes qui se recoupent, avec quelques répétitions inévitables que je me suis efforcé de réduire au minimum.

Fort conscient des nombreux millénaires écoulés entre la construction des tombes de la vallée de la Boyne et leur apparition dans les récits médiévaux, Michael J. O'Kelly au moment de la publication de ses recherches sur Newgrange, n'a sans doute pas manqué de supposer que les traditions orales à l'origine de la riche mythologie du site pouvaient avoir

5 C. Newman, « Misinformation, disinformation and downright distortion : the battle to save Tara 1999-2005 », dans C. Newman & U. Strohmayr, *Uninhabited Ireland* (2007), p. 61-101 ; « In the way of development : Tara, the M3 and the Celtic Tiger », dans R. Meade & F. Dukelow (dir.), *Defining Events : power, resistance and identity in twenty-first-century Ireland* (2015), p. 33-50.

6 T. Ó Cathasaigh, « Pagan survivals : the evidence of early Irish narrative », dans P. Ní Chatháin & M. Richter (dir.), *Irland und Europa* (1984), p. 291.

trouvé leur inspiration dans certaines croyances populaires néolithiques.⁷ Son rapport de fouilles a révélé que ce monument était étroitement lié à l'utilisation de phénomènes solaires. Les thèmes mythiques associés à Newgrange et la vallée de la Boyne (chapitre 2), que nous examinerons dans cette étude se rapportent à la question de la manipulation du temps, à la puissance de connaissances occultées et au rôle de la rivière dans la création de cette tombe mégalithique. On trouve dans ce sujet une convergence entre archéologie et mythologie. Si, comme c'est sans doute le cas, certains éléments de ces mythes ont des origines indo-européennes vieilles de plusieurs millénaires, leur transmission au cours d'une période si longue témoigne de la profonde influence qu'ils ont dû exercer sur l'esprit humain. L'hypothèse selon laquelle certains sujets archétypiques ont pu ainsi perdurer dans les sociétés prémodernes sans support écrit est tout à fait plausible. Par exemple, la croyance cosmologique répandue de la traversée du ciel par le soleil peut être détectée dans diverses régions d'Europe à différentes époques, comme en témoignent certains artefacts archéologiques tels que les objets de métal ornés de symboles solaires, retrouvés en Europe centrale comme en Irlande (chapitre 3). Il s'agit là d'un exemple frappant du concept de préservation de la mémoire collective et de transmission des traditions formulé par Stuart Piggott.

Pour qui a posé le pied sur les terres pierreuses de la grande forteresse de Dún Aonghasa, dans les îles d'Aran, et contemplé le saisissant spectacle du soleil couchant disparaissant dans les eaux de l'Océan Atlantique, il est aisé d'imaginer le questionnement mystique qu'un tel ballet a pu susciter dans l'esprit de l'homme prémoderne. Pour celui-ci, c'était là que le soleil débutait sa traversée nocturne du monde des ténèbres, jusqu'à sa renaissance à l'est. La croyance en l'Autre Monde est un thème récurrent dans la littérature de l'Irlande ancienne, exprimée à travers l'imagerie solaire préhistorique. On la retrouve également dans les témoignages archéologiques, où certains indices laissent supposer que l'Autre Monde fut autrefois considéré comme le miroir inversé du monde connu (chapitre 4). Cette notion est présente dans la littérature ancienne. Un exemple spécifique nous en est fourni dans un texte qui fait référence à ce qui apparaît comme une grotte naturelle prolongée par un souterrain creusé par l'homme, et situé à Oweynagat, près de Rathcroghan (comté de Roscommon). Selon la tradition médiévale, ce lieu était l'une des entrées d'un royaume surnaturel. Ce site est loin d'être la seule trace archéologique de cette ancienne croyance. À Navan Fort, l'Autre Monde n'était jamais loin. Nous présenterons le cérémonial de la royauté lié à Macha, déesse cavalière et déesse de la souveraineté, au chapitre 5. Si, comme nous en formulerons l'hypothèse, le sacrifice de chevaux et l'union sacrée de rois et déesses (souvent désignée par le grec *hieros gamos*) faisaient bien partie des rites exécutés à Navan, nous pourrions avoir affaire à une tradition indo-européenne autrefois répandue en Europe.

Une autre déesse, Maeve de Rathcroghan (Medb de Crúachain), incarne la souveraineté sous un aspect inédit (chapitre 6), à travers son association à un rituel de boisson. Bien que la figure de Maeve soit le plus souvent associée à son rôle d'instigatrice de la grande Razzia des vaches dans l'épopée de la *Táin Bó Cúailnge*, il est généralement admis que son prénom est lié au mot « mead » (hydromel). Ceci traduit son rôle originel de déesse primitive indo-européenne : incarnation de la souveraineté de la terre, elle présentait aux futurs rois une boisson, leur conférant ainsi le droit de régner.

7 M.J. O'Kelly, *Newgrange. Archaeology, art and legend* (1982), p. 48.

Certes, les références à la consommation d'alcool dans la préhistoire font légion, il est donc possible que les indices de rituels relatifs à la boisson dans certaines cérémonies funéraires de femmes exceptionnelles nous renseignent sur le rôle de la femme dans l'affirmation rituelle de la suprématie masculine à gouverner. Peut-être que la boisson entraînait également dans le rite de mariage sacré unissant rois et déesses, hypothèse dont des échos subsistent dans divers témoignages de cérémonies de couronnement au Moyen Âge. Ces unions symboliques nous indiquent le caractère sacré (et le droit divin) des rois des anciens temps, dont l'autorité émanait de l'Autre Monde.

L'institution de la royauté sacrée, étroitement associée à Tara, sera examinée au chapitre 7. Indéniablement, il est difficile de repérer ce phénomène dans un contexte archéologique, comme en témoigne le fait qu'on hésite souvent, dans les études d'archéologie, à employer les termes « roi » ou « royaume », leur privilégiant « chef » et « chefferie ». Toutefois, l'hypothèse d'une notion de royauté sacrée sans doute répandue dans l'ensemble du monde indo-européen, consolidées par son évidente importance dans les anciens textes irlandais, nous invite à approfondir nos recherches sur la question. Certains enterrements d'hommes d'élite, parmi lesquels la célèbre sépulture découverte à Hochdorf et datant de l'Âge de Fer, méritent d'être considérés comme d'excellentes illustrations du phénomène.

Ce qui ne fait aucun doute, c'est que la mythologie peut offrir de nouvelles perspectives archéologiques. L'une des caractéristiques les plus remarquables de la forteresse de Dún Aonghasa est la présence de chevaux-de-frise devant l'un de ses remparts. Il est généralement admis que ces rangées de pierres dressées constituaient une mesure défensive visant à retarder la progression des forces offensives. Luis Berrocal-Rangel, dans son étude de référence sur ce type de constructions, s'est attaché à montrer que ces pierres verticales avaient probablement constitué une défense tout aussi efficace sur le plan symbolique que physique. Il cite le mythe grec de la fondation de Thèbes par Cadmos, qui reçut de l'oracle de Delphes l'ordre de bâtir une ville. Cadmos rencontra un dragon qui gardait une source. Il tua le monstre et vit apparaître la déesse Athéna, qui lui intima de semer en terre les dents du dragon. Il s'exécuta et vit alors un groupe d'hommes armés sortir de terre. Cinq de ces *Spartoi* surnaturels, ses « hommes semés » au caractère féroce, l'aidèrent par la suite à fonder Thèbes. Selon Berrocal-Rangel, les groupes de pierres découverts devant des forts de l'Âge de Bronze et de l'Âge de Fer dans divers sites en Europe constituaient certes un obstacle physique mais offraient également une protection symbolique.⁸ Il est fascinant de penser qu'un site tel que Dún Aonghasa, outre les significations dont il était chargé à la préhistoire, était protégé par cette armée de terrifiants guerriers de pierre.

8 L. Berrocal-Rangel, « Defences or defenders? New Interpretations on upright stone bands in late European prehistory », dans A. Ballmer, M. Fernández-Götz & D.P. Mielke (dir.), *Understanding ancient fortifications between regionality and connectivity* (2018), p. 157-69.

Se confronter aux mythes anciens

De temps à l'autre, les archéologues d'Irlande se trouvent confrontés à des défis pour le moins inhabituels. Ceux qui examinent l'archéologie de la célèbre colline de Tara, par exemple, ont du faire face non seulement aux problèmes d'interprétation posés par d'énigmatiques vestiges de constructions en terre, mais également à une variété de monuments et à un paysage associés à une extraordinaire abondance de mythes et légendes (Fig. 1.1).

Conor Newman a souligné cette complexité dans la préface de son analyse du site royal pour le centre de recherche *The Discovery Programme* : « Dans la mythologie, Tara est un théâtre où se sont joués certains des grands drames de l'âge héroïque irlandais, qui virent des hommes et femmes affronter les dieux et se rapprocher de l'immortalité ».⁹

Chris Lynn, qui a préparé les fouilles méticuleuses de Dudley Waterman à Navan Fort avant leur publication, a lui aussi jugé nécessaire de tenir compte du fait que cette enceinte est depuis longtemps identifiée comme un lieu légendaire dénommé Emain Macha, un site royal d'importance centrale dans une série de contes connue sous le nom de « Cycle d'Ulster ».¹⁰ Il en va de même pour l'étude archéologique que j'ai menée, avec mes collègues, à Rathcroghan, dans l'ouest de l'Irlande : ce groupe de monuments possède une riche mythologie étroitement liée à l'épopée de la *Táin Bó Cúailnge* (La Razzia des vaches de Cooley), le conte principal du Cycle d'Ulster.¹¹

Ainsi, on ne saurait ignorer la dimension mythique de ces lieux. Nombreux sont les défis qu'ils posent à la recherche, au point que toute tentative pour concilier archéologie préhistorique et mythologie médiévale peut sembler hasardeuse, voire vaine. Il est vrai, certes, que les récits associés à ces lieux témoignent de leur importance dans la pensée médiévale, même si la question de savoir s'ils éclairent réellement certains aspects des mondes anciens reste au cœur du débat. Par exemple, à propos de la littérature narrative ancienne d'Irlande, l'auteur d'une étude sur le paganisme européen a déclaré :

Les manuscrits les plus anciens ne remontent qu'au XII^e siècle, bien après la fin du paganisme ; ces textes sont d'une utilité limitée et il est très optimiste de supposer qu'un corpus consistant en des sources antérieures au début du Moyen

9 C. Newman, *Tara : an archaeological survey* (1997), p. xi.

10 C.J. Lynn, *Excavations at Navan Fort* (1997).

11 J. Waddell et al., *Rathcroghan, Co. Roscommon* (2009).



Fig. 1.1. La colline de Tara.

Âge ait survécu à travers cette tradition. Ils peuvent certes avoir préservé quelques renseignements utiles sur la société, par exemple en témoignant de l'existence des druides et des prophètes, mais ils nous renseignent beaucoup moins sur les attitudes religieuses païennes.¹²

L'expression bien connue « une fenêtre ouverte sur l'Âge de Fer » a fourni le sous-titre d'une conférence (« Rede Lecture ») du philologue K.H. Jackson à Cambridge en 1964 intitulée : « La plus ancienne tradition irlandaise : une fenêtre ouverte sur l'Âge de Fer ».¹³ Selon lui, certaines œuvres littéraires médiévales, et, en particulier, le Cycle d'Ulster, dépeignent un monde protohistorique. Bien entendu, Jackson ne considérait pas les protagonistes principaux de ce récit, c'est-à-dire la reine Maeve ou Medb de Connacht et

¹² K. Dowden, *European paganism* (2000), p. 16.

¹³ K.H. Jackson, *The oldest Irish tradition* (1964).

Cú Chulainn, le héros d'Ulster, comme des personnages historiques, contrairement aux générations précédentes, qui croyaient fermement en leur réalité historique. Au début du xx^e siècle, William Ridgeway, ancien professeur de grec au Queen's College de Cork, nommé « Disney Professor of Archaeology » à Cambridge en 1892, a tenté de démontrer que le monde dépeint dans la *Táin* était bel et bien le monde celtique de la période de La Tène, à l'Âge du Fer. Ses travaux acceptent la datation traditionnelle située en début de l'ère chrétienne pour les événements décrits dans cette épopée. Ridgeway souligne un parallèle entre l'apparence des guerriers de la *Táin*, au physique imposant, avec leurs cheveux clairs, leurs armes et habits guerriers, et les descriptions des Gaulois, des Celtes du nord de l'Italie et de la région du Danube, ainsi que des peuples Belges évoqués par Jules César. Il fait également valoir une similitude frappante entre les vestiges matériels et la culture présentée dans la *Táin*, qui viendrait soutenir l'hypothèse selon laquelle l'Irlande aurait été envahie par les Celtes venus de Gaule durant les siècles précédant la naissance du Christ.¹⁴ Cette idée a été partagée par d'autres archéologues, notamment R.A.S. Macalister, ou des écrivains de tendance nationaliste comme Aodh de Blácam, lequel a également déclaré que ces textes constituaient « une fenêtre sur le début de l'Âge de Fer ».¹⁵

Les récits en question dressent le tableau captivant d'un ancien monde héroïque. Pour Théodore Roosevelt, président des États-Unis et éminent écrivain, ils dépeignaient une Irlande « où règnent encore d'anciennes coutumes qui partout ailleurs, ont disparu, effacées de la mémoire-même de l'humanité ». Il trouvait particulièrement admirable « leur exaltation du courage glorieux des hommes et du charme et du dévouement des femmes ».¹⁶ Le philologue Tomás Ó Cathasaigh a recensé trois approches générales de l'étude des traditions anciennes d'Irlande : l'approche mimétique, l'approche mythologique et l'approche textuelle. Selon l'approche mimétique, la littérature est considérée comme un reflet de situations ou d'événements réels.¹⁷

Jackson, quant à lui, s'est attaché, à travers sa conférence et sa publication ultérieure, à attirer l'attention des archéologues et d'autres chercheurs sur l'exceptionnelle richesse de la littérature vernaculaire de l'Irlande ancienne, qu'il décrivait comme un « fragment archaïque de la littérature européenne ». Partant du principe que certains éléments d'art irlandais du style de La Tène ont survécu jusqu'au début du Moyen Âge, il estimait raisonnable de supposer que des traces d'autres traditions préchrétiennes aient également pu perdurer. Son argument a cependant été globalement rejeté, des doutes concernant son exactitude linguistique, chronologique et archéologique ayant été émis. Pour ne mentionner qu'un élément archéologique, Jim Mallory, dans son analyse de référence rédigée en 1982, a montré que les épées décrites dans la *Táin*, loin d'être semblables à celles utilisées à l'Âge de Fer irlandais, étaient plutôt comparables à celles des Vikings, et plus précisément à celles ouvragées après le VIII^e siècle après J.-C. En d'autres termes, et logiquement, les épées décrites dans le Cycle d'Ulster sont celles que connaissaient les auteurs de ces textes médiévaux. D'autres recherches ont confirmé qu'une bonne partie de la culture matérielle évoquée dans la *Táin* correspondait à celle du haut Moyen Âge et était « manifestement ou probablement » postérieure au IV^e siècle. Selon Mallory,

14 W. Ridgeway, « The date of the first shaping of the Cuchulainn saga », *Proceedings of the British Academy* 2 (1906), p. 135-68.

15 A. de Blácam, *Gaelic literature surveyed* (1929), p. xi.

16 T. Roosevelt, « The ancient Irish sagas », *The Century Magazine* 73 (1907), p. 336.

17 T. Ó Cathasaigh, « Pagan survivals », dans P. Ní Chatháin & M. Richter (dir.), *Irland und Europa* (1984), p. 296.

la classe intellectuelle qui a travaillé à la création de cette épopée cherchait à la fois à produire un roman historique et à donner une représentation d'un monde passé. Ces récits dépeignaient un monde complexe qui a pu inclure, dans une certaine mesure, une véritable mémoire de l'Antiquité.¹⁸

D'autres chercheurs ont porté un regard critique sur l'approche de Jackson, arguant que les épopées anciennes irlandaises ne représentent pas une source légitime d'étude de la société celtique, ni en Irlande ni en Europe protohistorique. Le Cycle d'Ulster a ainsi été considéré comme une composition littéraire du Moyen Âge et rien de plus.¹⁹ Ceci relève d'un débat chez les spécialistes, opposant les « nativistes » à d'autres sur la question de la survie de la tradition orale païenne dans le corpus littéraire. John Koch, après avoir examiné les arguments du rejet quasi unanime de la thèse de Jackson, a jugé raisonnable de conclure que la seule véritable valeur de son ouvrage résidait dans son mémorable sous-titre. Il estimait néanmoins qu'il n'était pas exclu que certains des éléments évoqués aient pu faire partie de la structure du monde à l'ère préchrétienne, notamment la chasse aux têtes, l'usage de chars, les festins ou les concours des guerriers pour la « part du champion ». ²⁰ Étant donné que la *Táin* est une création littéraire forgée sur plusieurs siècles, cette conclusion de Ruairi Ó hUiginn nous paraît fondée :

Il est évident que la société et les événements présentés dans les textes du Cycle d'Ulster ne reflètent pas véritablement et globalement la société d'Irlande telle qu'elle était à l'époque du Christ... Pas plus qu'ils ne nous livrent un portrait fidèle de ce qu'était la vie en Irlande au début de l'ère chrétienne, époque à laquelle ils ont été rédigés.

Cependant, comme il l'a également suggéré, il est tout à fait envisageable que certains éléments archaïques présents dans le Cycle d'Ulster comme dans d'autres contes aient été transmis oralement, et relèvent pour certains de mythes hérités du passé.²¹

Si Jackson estimait que ces épopées pouvaient, dans une certaine mesure, éclairer l'Âge de Fer, l'étude de la mythologie appelait selon lui à la plus grande prudence. Le contenu mythologique de la tradition littéraire médiévale ne représentait à ses yeux, tout au plus, qu'une « mine d'or pour des spéculations de savants ». En ce qui concerne les *Mabinogion*, il déclara que ces récits se prêtaient à de multiples interprétations mythologiques, adaptables à n'importe quelles fins, et par conséquent sans réelle valeur scientifique.²² Nous nous attacherons cependant à montrer qu'au contraire, les éléments mythiques de la tradition littéraire d'Irlande et du pays de Galles nous fournissent des clés majeures de compréhension de certaines croyances et pratiques collectives ancestrales.

Les chercheurs en archéologie cognitive s'intéressant aux idéologies, aux principes religieux, à la cosmologie et aux contextes symboliques de sociétés disparues sont forts conscients de la complexité de leur tâche, qui consiste entre autres à identifier d'anciens modes de pensée à partir des preuves matérielles retrouvées par les archéologues.

18 J.P. Mallory, « The world of Cú Chulainn », dans J.P. Mallory (dir.), *Aspects of the Táin* (1992), p. 103-59.

19 N.B. Aitchison, « The Ulster Cycle », *Journal of Medieval History* 13 (1987), p. 87-116.

20 J.T. Koch, « Windows on the Iron Age : 1964-1994 », dans J.P. Mallory & G. Stockman (dir.), *Ulidia* (1994), p. 229-42.

21 R. Ó hUiginn, « The background and development of *Táin Bó Cúailnge* », dans J.P. Mallory (dir.), *Aspects of the Táin* (1992), p. 55.

22 K.H. Jackson, *The international popular tale and early Welsh tradition* (1961), p. 129.

Toutefois, force est de constater que leurs recherches mettent souvent en lumière certains comportements symboliques. Nous citerons ici l'exemple de Richard Bradley, qui par ses travaux a pu identifier une étroite corrélation entre l'art rupestre préhistorique et sa place dans le paysage. Certains impératifs rituels dictaient en effet le positionnement de ces gravures, censées faire valoir l'importance de sites spéciaux. Mais ce n'est là qu'une partie de l'histoire : ces réalisations artistiques étaient également un moyen visuel de véhiculer d'autres messages. Richard Bradley suggère en effet que certains motifs ont pu trouver leur inspiration dans des croyances chamaniques.²³

On reproche souvent, non sans malice, aux archéologues de recourir au mot « rituel » lorsqu'ils se trouvent à court d'explications. Ce point de vue est peut-être un peu cynique, car c'est souvent à juste titre que le terme est utilisé. De toute évidence, identifier des traces d'activités rituelles dans un contexte archéologique est une tâche difficile et complexe, tout comme il s'avère particulièrement ardu de formuler une définition stricte du terme « rituel ».²⁴ Cependant il est communément admis que ce concept renvoie à une action adressée à une force ou entité surnaturelle, que ce soit dans un contexte séculaire ou sacré. Toute identification plus spécifique des acteurs ou des activités impliqués s'avère souvent impossible. En tentant de comprendre les motivations d'un rite préhistorique particulier et d'identifier des systèmes sous-jacents de croyances, le chercheur est confronté à d'importants défis interprétatifs. Ainsi, le recours aux méthodes analogiques de l'ethnographie peut nous aider à nous remémorer certains aspects négligés des comportements humains, à les mettre à l'épreuve de notre imagination, et à remettre en question nos modes de pensée contemporains. Comme l'écrit Julian Thomas, « l'ethnographie a un rôle important à jouer dans la remise en question ce que nous tenons pour acquis ».²⁵ Il est en effet possible d'analyser certains des anciens textes littéraires irlandais sous cette optique.

D'autres approches sont certes possibles pour aborder ces textes. Par exemple, leurs anciens substrats mythologiques méritent d'être explorés, en ce qu'ils donnent un aperçu de systèmes de croyances plus anciens. Colin Renfrew s'est attaché à montrer que la plupart des sociétés dont nous avons connaissance ont engendré des récits mythiques racontant la genèse du monde. Bien que nous n'ayons pas directement accès à ces récits, formulés aux temps de la préhistoire, nous avons néanmoins accès à des traces matérielles qui nous renseignent sur ces peuples et leur compréhension du monde.²⁶ Certains thèmes mythiques de la tradition littéraire irlandaise proviennent de schémas très anciens, qui, selon moi, donnent indirectement accès à d'anciennes croyances européennes. Certains de ces mythes nous permettent de mieux comprendre diverses questions archéologiques, ou tout au moins invitent de nouvelles initiatives de recherche ou des interprétations alternatives. De même, des preuves archéologiques sont susceptibles d'éclairer le sens de certains mythes. Il est bon de souligner, toutefois, que le présent ouvrage ne constitue ni une étude de la mythologie en tant que telle, ni une étude des modèles cognitifs chez les Irlandais du monde médiéval. Il s'agit principalement ici d'explorer quelques cas précis où semblent converger l'archéologie préhistorique et le mythe ancien.

23 R. Bradley, *Rock art and the prehistory of Atlantic Europe* (1997).

24 E. Kyriakidis (dir.), *The archaeology of ritual* (2007), *passim*.

25 J. Thomas, *Archaeology and modernity* (2004), p. 241.

26 C. Renfrew, *Prehistory. The making of the human mind* (2007), p. 182.

Certains des thèmes mythiques abordés ici pourraient partager une souche commune très ancienne. La plupart des langues européennes appartiennent, on le sait, à la famille linguistique dénommée « proto-indo-européenne » ou « indo-européenne ». Le plus ancien membre de cette famille est le hittite, dont il existe des traces écrites en caractères cunéiformes sur des tablettes d'argiles créées en Anatolie autour de 1700 avant J.-C. Les premiers textes en langue védique indo-iranienne, en sanskrit, datent du milieu du deuxième millénaire avant notre ère, tout comme le mycénien. Les langues celtiques et italiques sont attestées au premier millénaire avant J.-C. Des études dans les domaines de la linguistique comparée et de la mythologie ont parfois identifié des thèmes et caractéristiques communs, quelquefois dotés de significations complexes ; c'est le cas notamment dans les traditions védiques et celtiques. Il en a été déduit que ces caractéristiques font partie d'un héritage indo-européen partagé qui remonte à des milliers d'années. Elles sont si nombreuses et si insolites, et parfois si spécifiques, qu'il ne saurait s'agir d'une coïncidence. Leur transmission sur une très vaste zone géographique à une époque plus récente est très improbable, il est donc pertinent de retenir l'hypothèse d'une source commune.

Le corpus littéraire

La littérature médiévale irlandaise constitue de loin le plus vaste corpus de textes rédigés en langue vernaculaire dont dispose l'Europe occidentale. Rédigés en vieil-irlandais (600-900) et en moyen-irlandais (autour de 900-1200), ils offrent une mine exceptionnelle de détails, de par leur ampleur et l'étendue des thématiques abordées. Aucun résumé succinct (encore moins tel qu'il peut être composé par un archéologue) ne saurait faire justice à la prodigieuse quantité de documents manuscrits léguée et à la somme gigantesque d'études savantes publiées dans ce domaine.²⁷ C'est d'ailleurs un défi tant pour les spécialistes que pour les généralistes. Pour ces derniers, qui souvent dépendent de traductions peu fiables datant du XIX^e siècle, ces difficultés redoublent face aux divergences d'interprétation ou aux multiples recensions de certains textes. Pour l'historien Donnchadh Ó Corráin, les recensions variées d'un même texte ne sont généralement pas de capricieuses variantes synchroniques mais des versions divergentes, chacune influencée par les circonstances de leur période de rédaction.²⁸

La survie de thèmes mythiques et de concepts païens n'est certes pas mise en doute, mais on reconnaîtra qu'il n'est pas toujours aisé, dans l'étude des textes, de distinguer les archaïsmes authentiques des emprunts ou créations des auteurs médiévaux. Indéniablement, les mythes conservaient une forte influence sur la culture du monde médiéval en exprimant des concepts puissants qui renvoyaient aux normes sociales et aux croyances en vigueur. Par conséquent, les croyances qui allaient à l'encontre des principes de la mythologie chrétienne contemporaine étaient soit délibérément assignées à l'époque païenne, soit amendées d'une manière ou d'une autre. John Carey a ainsi souligné le fait que l'héritage littéraire de l'Irlande médiévale est le résultat d'une tradition ancienne et évolutive à travers laquelle les œuvres littéraires héritées du passé ont été combinées,

27 Les études généralistes regroupent notamment : P. Ó Riain, « Early Irish literature », dans G. Price (dir.), *The Celtic connection* (1992), p. 65-80 ; J. Carney, « Language and literature to 1169 », dans D. Ó Cróinín (dir.), *A new history of Ireland* (2005), p. 451-510 ; M. Ní Bhrolcháin, *An introduction to early Irish literature* (2009).

28 D. Ó Corráin, « Historical need and literary narrative », dans D. Ellis Evans *et al.* (dir.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Celtic Studies* (1986), p. 144.

recombinées, adaptées et transformées, dans un rééquilibrage constant entre innovation et archaïsme.²⁹ Ces textes montrent la fascination des Irlandais du Moyen Âge pour l'étude de la Préhistoire. *Lebor Gabála Éirenn* (Livre des Conquêtes de l'Irlande), composition d'envergure datant du XII^e siècle, retrace l'histoire de l'Irlande à partir de l'époque du déluge biblique. Cette œuvre a été décrite comme une « compilation fantasmagorique où se mêlent authentiques souvenirs raciaux, érudition latine exotique, histoire universelle empruntée aux auteurs Paulus Orosius et Isidore de Séville, mythologie celtique soumise à un processus d'évhémérisme, propagande dynastique, folklore et fiction pure ».³⁰

Les érudits modernes divisent généralement la littérature irlandaise du Moyen Âge en quatre cycles : le Cycle d'Ulster ou Cycle héroïque ; le Cycle mythologique ; le Cycle de Finn ; et le Cycle des rois. Cette division se fonde essentiellement sur l'identité des protagonistes. Les exploits d'un certain nombre de rois historiques ou pseudo-historiques sont le sujet du Cycle des rois. Divers récits se focalisent par exemple sur Cormac mac Airt, roi suprême de Tara ; selon la tradition il aurait régné au II^e ou III^e siècle de notre ère. Le Cycle de Finn, également connu comme Cycle ossianique, relate les exploits de figures héroïques comme Finn mac Cumail, personnage doté de nombreuses qualités mythologiques. C'est le chef des guerriers appelés les Fianna, qui jouent un rôle-clé dans un conte datant du XII^e ou XIII^e siècle intitulé *Acallam na Senórach* (Récits des aînés d'Irlande) où quelques membres survivants et très âgés du groupe (*fiann*) de Finn relatent des événements passés à travers leurs dialogues avec Saint Patrice. On croyait autrefois que les récits de ces jeunes guerriers s'inspiraient des activités des pilliers vikings, or il apparaît désormais que la *fiann*, ce groupe de guerriers composé principalement de jeunes hommes célibataires sans terres, reflète de manière romancée une institution masculine autrefois très répandue dans le monde indo-européen.

Táin Bó Cúailnge, que nous examinerons en détail, est le plus connu des récits qui composent le Cycle d'Ulster. Ce cycle inclut également *Fled Bricrenn* (Le Festin de Bricriu), un récit des querelles animant les guerriers d'Ulster, marqué notamment par la lutte féroce pour la « part du champion » et le thème des têtes coupées. Le Cycle mythologique présente deux versions de *Cath Maige Tuired* (La Bataille de Moytura). Ce récit d'une confrontation épique entre les dieux païens d'Irlande a souvent été comparé à celui de la bataille des Asuras contre les Devas dans la mythologie Hindoue. Le Cycle présente également les récits *Tochmarc Étaíne* (La Courtise d'Étaín) et *De Gabáil int Sída* (La Prise du tumulus de l'Autre Monde). Les thèmes mythologiques sont omniprésents, de manière plus ou moins explicite, dans l'ensemble de ces sagas, dans la littérature topographique et ecclésiastique, et dans les ouvrages juridiques, généalogiques et historiques. La littérature topographique du *dindshenchas*, notamment, est une source particulièrement foisonnante de données mythologiques. Il en existe deux séries, l'une en prose, l'autre poétique, dans divers manuscrits tels que le *Livre de Leinster* datant du XII^e siècle. Ces traditions topographiques associées aux différents lieux célèbres en expliquent les toponymes. Le *dindshenchas* dans son ensemble a été décrit comme la « géographie mythique du pays ».³¹

Ce vaste champ de recherche littéraire a bien entendu inspiré une pléthore d'études importantes, dont la plupart, selon la terminologie proposée par Ó Cathasaigh, sont

29 J. Carey, « Myth and mythology in *Cath Maige Tuired* », *Studia Celtica* 24-5 (1990), p. 53-69.

30 F.J. Byrne, *Irish kings and high-kings* (1973), p. 9.

31 M-L. Sjoestedt, *Gods and heroes of the Celts*, traduction de Myles Dillon (1949), p. 1.

« textuelles », c'est-à-dire focalisées sur le texte lui-même. L'approche mythologique, quant à elle, a bénéficié de la promotion de l'éminent chercheur T.F. O'Rahilly. Son ouvrage *Early Irish history and mythology*, publié en 1946, s'attache à souligner le rôle central de la mythologie dans la littérature irlandaise médiévale. Soulignant que certains personnages historiques semblent, au fil du temps, se métamorphoser en héros mythiques, O'Rahilly met en évidence le sophisme qui est au fondement de l'évhémérisme, concept désignant le phénomène par lequel des individus mythiques sont considérés comme des personnages ayant réellement existé.³² O'Rahilly s'est aussi attaché à analyser le concept très répandu de « l'Autre Monde » et, comme nous le verrons, a exploré avec enthousiasme le concept de symbolisme solaire.

Le livre des frères Rees intitulé *Celtic heritage*, publié en 1961, fut une contribution importante à l'étude comparatiste des traditions irlandaise et galloise. Les Rees ont dégagé des parallèles entre ces deux traditions celtiques d'une part, et la mythologie et les institutions indiennes de l'autre. Myles Dillon avait abordé ce thème dans les années 1940 avec un ouvrage posthume consacré à la survie des langues et des institutions sociales indo-européennes. L'héritage littéraire d'autres régions celtiques a également fait l'objet d'analyses approfondies au cours de la deuxième moitié du xx^e siècle. Proinsias Mac Cana a publié, en 1970, une étude magistrale sur la mythologie celtique (*Celtic mythology*), dans laquelle il a comparé plusieurs divinités irlandaises avec leurs homologues gauloises. Ainsi, le nom de Lug, dieu le plus célèbre de la mythologie irlandaise et figure majeure du récit *Cath Maige Tuired* (La Deuxième bataille de Moytura), se retrouve, note Mac Cana, dans divers toponymes dont Lugdunum (ville de Lyon). Lug fut d'ailleurs assimilé à Mercure par Jules César.³³ Les spécialistes Anne Ross et Miranda Green ont joué un rôle prépondérant dans l'étude des nombreuses correspondances reliant vestiges matériels archéologiques, sources littéraires classiques et références mythologiques du monde celtique.³⁴

Le monde celtique

Une clarification du concept de « monde celtique » s'impose ici, car certains archéologues soutiennent que les anciens peuples celtes n'ont jamais constitué une entité culturelle distincte, et qu'il s'agirait d'une conception moderne. Une importance particulière a ainsi été accordée par les chercheurs à la diversité culturelle et historique, qui représente l'une des caractéristiques fondamentales des pays de langue celtique du premier millénaire av. J.-C. On sait que ces peuples ont occupé de vastes territoires de l'Europe continentale au cours des derniers siècles du millénaire en question. Il y a également un consensus sur le fait que l'Irlande et la Grande-Bretagne avaient alors adopté la langue celtique à large échelle. Il n'est pas certain, cependant, que ces peuples que les Grecs dénommaient les Celtes, et qui partageaient sans doute un même patrimoine linguistique, aient considéré appartenir à un seul et même groupe ethnique identifiable. Ceci dit, la compatibilité linguistique a certainement dû faciliter la communication et les relations, et fournir une

32 T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology* (1946).

33 G. Hily, *Le dieu celtique Lugus* (2012), p. 3, 121.

34 A. & B. Rees, *Celtic heritage* (1961) ; P. Mac Cana, *Celtic mythology* (1970) ; A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (1967) ; M. Green, « Back to the future. Resonances of the past in myth and material culture », dans A. Gazin-Schwartz & C. Holtorf (dir.), *Archaeology and folklore* (1999), p. 48-66 ; M. Green, *An archaeology of images* (2004) et références.

notion d'identité collective. Somme toute, gardons à l'esprit que la définition ethnique moderne des « anciens Celtes » est relativement récente. Il faudra en effet attendre le XIX^e siècle pour voir apparaître dans les études linguistiques le premier modèle d'arbre généalogique et l'idée de groupes raciaux spécifiques définis sur des bases biologiques.

La découverte d'artefacts caractéristiques propres aux Celtes, dans une grande nécropole à Hallstatt près de Salzberg en Autriche, et à La Tène sur le lac de Neuchâtel en Suisse, a donné une identité archéologique à ces anciens peuples. La profusion de ces vestiges a permis d'établir la première chronologie détaillée de l'Âge de Fer, lequel fut dès lors été divisé en deux périodes préhistoriques distinctes portant les noms des deux sites. Sur le site de La Tène, la découverte d'épées, de fibules, ou d'objets d'art a fourni le témoignage matériel de la présence de ces peuples celtes connus des auteurs grecs et romains. Que ce soit en Europe centrale ou en Irlande, les vestiges relevant de La Tène étaient simplement considérés comme une confirmation de la présence des Celtes dans ces lieux, illustrant le fait que ces peuples partageaient non seulement un patrimoine d'objets mais aussi des croyances religieuses et des structures sociales.

Cette approche historico-culturelle semblait attester des mouvements migratoires des peuples celtes à travers une vaste partie de l'Europe. On estimait que leur centre d'origine se trouvait dans une « patrie » celte située dans la région du Rhin supérieur et du Danube, là où s'est développé le style artistique de La Tène. Ainsi, la notion d'un monde celtique s'étendant de l'Irlande à l'Europe centrale et au-delà, est relativement récente. Ceci reste actuellement une approche contestée, et soumise au « Celtoscepticisme » de certains auteurs (selon l'expression de Patrick Sims-Williams³⁵), les historiens cherchant toujours à comprendre dans quelle mesure les peuples celtes partageaient réellement une culture matérielle dans l'économie rurale et dans les institutions sociales. Ce point de vue sceptique à l'égard du monde celtique ancien transparait ainsi dans les titres d'ouvrages tels que *The Celts : the construction of a myth* (Malcolm Chapman, 1992), *The Atlantic Celts : ancient people or modern invention?* (Simon James, 1999) et *The Celts : origins, myths and inventions* (John Collis, 2003).

En dépit d'un héritage linguistique commun qui n'est nullement un mythe moderne, il existait dans le monde celtique d'importants écarts, tant dans la culture matérielle que dans le système économique, y compris dans l'économie de subsistance. L'idée d'homogénéité impliquée par le dénominateur commun « celtique » est désormais remise en question par nombre d'archéologues conscients qu'une interprétation simplifiée et galvaudée a pu détourner notre attention des défis posés par la diversité et les différences entre ces peuples. Il y a presque un siècle, l'historien Eoin MacNeill déclarait que « le terme 'celtique' désigne une communauté linguistique, non une race ». Cependant nombre de commentateurs n'ont guère su reconnaître la portée de l'émergence de cette famille de langues communes, ni les indices montrant que les Celtes d'Irlande, de Grande-Bretagne et d'Europe continentale partageaient effectivement certains mythes et croyances.³⁶ Certes, parenté linguistique ne rime pas forcément avec coopération culturelle dans tous les domaines, mais il est utile de se remémorer le point de vue de l'historien romain Tacite,

35 P. Sims-Williams, « Celtomania and Celtoscepticism », *Cambrian Medieval Celtic Studies* 36 (1998), p. 1-35.

36 La citation est tirée de l'ouvrage d'Eoin MacNeill, *Phases of Irish History* (1919), p. 3.



Fig. 1.2. Cú Chulainn par J.C. Leyendecker : illustration dramatique du guerrier et héros mythique de l'épopée de la *Táin Bó Cúailnge* (La Razzia des vaches de Cooley), parue dans *The Century Magazine* pour un article sur les anciennes sagas irlandaises signé par le président Theodore Roosevelt en 1907.

qui soutenait, dans *La Vie d'Agricola*, au 1^{er} siècle av. J.-C., qu'il n'existait aucune différence majeure, ni de langue, ni de religion, entre les Celtes de Grande-Bretagne et les Gaulois.³⁷

En Irlande, les investigations archéologiques menées à Tara, Rathcroghan et Navan ont contribué à souligner la nécessité d'étudier les dimensions littéraires et associations mythologiques dont ces sites sont porteurs. Les études du paysage environnant Navan, en particulier, ont généré une contribution importante sur le Cycle d'Ulster, augmentant considérablement un corpus d'études déjà substantiel. Grâce aux travaux de nombreux chercheurs, il est désormais possible d'examiner de manière approfondie certains thèmes mythologiques et leurs potentielles implications archéologiques.

Les thèmes mythiques

Le récit principal du Cycle d'Ulster, *Táin Bó Cúailnge*, commence à Rathcroghan. Dans la deuxième recension de cette épopée conservée dans le *Livre de Leinster*, l'histoire débute avec une célèbre conversation « sur l'oreiller » entre le roi Ailill et la reine Medb, « après la préparation du lit royal à Crúachain, capitale du royaume du Connacht ». ³⁸ Ce récit de taureaux et de combats raconte comment les « guerriers d'Irlande », issus des royaumes du Connacht, du Leinster et du Munster, entreprennent une *táin bó*, c'est-à-dire un vol de bétail sur le territoire d'Ulster. Leur but est de capturer *Donn Cúailnge*, le taureau brun de Cooley, pour que Medb possède un taureau aussi imposant que le *Findbennach*, le grand taureau à cornes blanches de son mari Ailill. Or les guerriers d'Ulster ont été maudits sous le règne du roi Conchobar, dont la cour se trouve à Emain Macha (Navan Fort). Une malédiction annuelle les a tous paralysés, à l'exception de Cú Chulainn (Fig. 1.2), qui, parce qu'il n'est pas né en Ulster, se trouve être le seul guerrier capable de défendre la province contre les guerriers d'Irlande.

Les nombreux combats culminent dans la bataille finale, dont les hommes d'Ulster, enfin rétablis, sortent victorieux. Cú Chulainn, le héros surhumain, est quant à lui mortellement blessé lors d'un combat singulier. Il meurt héroïquement, debout face à l'ennemi, attaché à un menhir. La fin de cette épopée décrit la traversée du pays par les deux taureaux, engagés dans une longue bataille, dont *Donn Cúailgne*, le taureau brun de Cooley, sort vainqueur. Il passe devant Rathcroghan en portant sur ses cornes le corps du majestueux taureau d'Ailill, dispersant les parties du corps du *Findbennach* en divers lieux du pays avant de regagner Cooley, dans le comté du Louth, où, dans sa fureur, il massacre quelques habitants avant de s'effondrer pour mourir.

S'il relate les événements d'un passé héroïque, ce récit est toutefois, sous son expression médiévale, une création littéraire sophistiquée, qui n'a cessé d'évoluer au fil des siècles. Le latin a considérablement influencé la littérature vernaculaire irlandaise, et ceci est évident dans la *Táin*, récit chargé de motifs héroïques que l'on retrouve dans *l'Énéide* de Virgile ou dans la *Thébaïde* et *l'Achilléide* de Stace. Ainsi, il paraît désormais évident qu'à maintes reprises, les actions de Cú Chulainn sont comparables à celles d'Achille.³⁹ De même, il n'est pas surprenant que certains aspects de l'histoire de Cú Chulainn semblent proches d'événements de la vie du Christ, car la littérature irlandaise était le produit d'un

37 H. Mattingly, *Tacitus. The Agricola and the Germania* (1970), p. 62.

38 C. O'Rahilly, *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster* (1967), p. 137.

39 B. Miles, *Heroic saga and Classical epic in medieval Ireland* (2011), p. 145.

environnement lettré consciemment influencée par le christianisme.⁴⁰ Il est cependant manifeste que la *Táin*, comme d'autres histoires, contient une profusion d'allusions mythologiques. Certaines de ces références nous offrent un fascinant aperçu des croyances d'un monde indo-européen ancestral, dont la famille linguistique comprenait le celtique, le germanique et les langues indo-iraniennes.

Certains mythes anciens faisaient partie d'un récit sacré, consistant peut-être en une chronique cosmogonique de création du monde ou en un mythe cosmologique décrivant le rôle et l'expérience de l'humanité dans le monde. Ce royaume mythique souvent peuplé de dieux et de déesses est aussi la scène d'actions surhumaines.

Dans la Grèce antique, les mythes étaient considérés comme « la forme d'une performance poétique orale, mise en mémoire, où on rendait hommage aux dieux ». Leur contenu était « moral, leur ton révérencieux, et leur dénouement bénéfique à la société ».⁴¹ Soulignons que les thèmes mythiques subissent des transformations fort complexes, et que par conséquent leurs vestiges-mêmes, transmis par le folklore moderne par exemple, ne sauraient être réduits au statut de simples fragments résiduels d'histoires primitives.

Certains motifs récurrents de la tradition irlandaise méritent notre examen approfondi car ils laissent deviner la prégnance de certains sujets dans les mentalités de l'Europe préhistorique, soulevant des questions fondamentales et persistantes concernant la création du monde, le sens de l'existence humaine, et la destinée ultime de l'humanité. Proinsias Mac Cana a souligné que le sens négatif et les connotations péjoratives attachés aux mythes trouvent leur origine chez les philosophes grecs, pour qui le mot « mythe » désignait un rapport faux ou mensonger. Cette interprétation est retenue par les écrivains chrétiens qui l'associaient à l'imposture du paganisme. Cependant, dans son sens premier, le mythe est un récit proposant une explication sur les origines cosmiques et culturelles « qui sous-tendent les institutions assurant la survie et le maintien de la société, (le mythe) représente ainsi, symboliquement, le rapport qu'entretient l'humanité avec son environnement et avec les entités surnaturelles qui le contrôlent ».⁴²

L'auteur Jaan Puhvel a proposé une définition claire de la fonction principale et du rôle fondamental du mythe :

Le mythe au sens formel du terme est un sujet sérieux qui mérite d'être étudié : le mythe véritable a en effet des implications tout à fait sérieuses, il incarne une puissance vitale dans son contexte d'origine. Il exprime les modes de pensée à travers lesquels un groupe définit et formule sa conscience identitaire et son accomplissement, atteint la connaissance et l'estime de soi, s'explique ses propres origines et celles de son environnement, et tente parfois de prendre en main son destin. C'est sous l'influence des mythes que l'homme vit, meurt, et, bien souvent, tue. Le mythe opère en faisant remonter au temps présent un passé sacré qui se trouve paradoxalement « hors du temps ». Par inférence, il se projette également dans l'avenir (« tel qu'il était au commencement, qu'il est à présent et qu'il sera toujours »). Pourtant, au cours des événements humains, les sociétés disparaissent et les systèmes religieux se succèdent ; le paysage historique est parsemé des coquilles vides de mythes qui ont perdu leur

40 K. McCone, *Pagan past and Christian present in early Irish literature* (1990), p. 197.

41 B. Lincoln, *Theorizing myth* (1999), p. 28-9.

42 P. Mac Cana, *The cult of the sacred centre* (2011), p. 25.

puissance. (...) Or inversement, lorsqu'un récit sacré a été sécularisé, le mythe se transforme en saga, le temps sacré devient passé héroïque, les dieux sont des héros, et les épisodes mythologiques sont présentés comme des événements « historiques ».⁴³

Comme nous allons le voir, dans la *Táin*, la reine Medb est représentée comme une cheffe de guerre dominante et capricieuse. Cependant, elle était à l'origine déesse de la souveraineté, dont le nom et la fonction trouvaient leur source dans la tradition indo-européenne. La lutte cataclysmique entre les deux taureaux est un reflet déformé de certains éléments d'un mythe cosmogonique indo-européen. L'apparition de la divinité Lug est un autre événement mythologique de cette épopée : il se manifeste en réponse à l'appel au secours lancé par Cú Chulainn, au paroxysme de la confusion régnant sur le champ de bataille lorsque Nemain, déesse de la guerre, redouble par son apparition la terreur des guerriers. Cet appel aux dieux est un stratagème littéraire qui donne au protagoniste un statut héroïque conféré par le divin.⁴⁴

Lug joue aussi un rôle dans la naissance de Cú Chulainn. La triple conception du héros est décrite dans l'un des *remscéla*, récits préliminaires de la *Táin*. C'est un récit relativement court, dont subsistent deux versions présentées dans plusieurs manuscrits, et il est probable qu'il fut rédigé durant la première moitié du VIII^e siècle. Voici l'incipit du récit *Compert Conculainn* (La Conception de Cú Chulainn) :

Láa n-áen ro bátar mathi Ulad im Chonchobar i n-Emain Macha. No thathigtis énlaithe mag ar Emuin. Na gelltis, conna facabtais cid mecnu na fér ná lossa hi talam. Ba tochomracht la hUltu anaicsiu oc collud a n-hírend. Imlaat nóí cairptiu dia tofund láa n-and, ar ba bás léu-som forim én. Conchobar dana hi sudiú inna charput, ocus a fiur Deichtire, ossí macdacht ...

Un jour, les nobles d'Ulster étaient réunis autour de Conchobar à Emain Macha. Un vol d'oiseaux avait l'habitude de survoler parfois la plaine face au domaine d'Emain, et de s'y poser pour s'y restaurer jusqu'à ce qu'il ne reste sur cette terre ni la moindre racine ni un seul brin d'herbe. Les hommes d'Ulster, désolés de voir leurs terres ainsi dévastées, attelèrent neuf chars pour chasser les oiseaux, car c'était une activité alors coutumière. Conchobar était lui aussi présent sur son char, en compagnie de sa sœur Deichtire, qui était alors en âge de concevoir un enfant (...).⁴⁵

À première vue, ce récit apparaît comme une histoire aux accents fantastiques dans laquelle Deichtire, en dépit de multiples difficultés, finit par donner naissance à un fils qui, bien sûr, deviendra le héros connu sous le nom de Cú Chulainn. *Cuchulain of Muirthemne*, le célèbre ouvrage de Lady Gregory, publié en 1902, présente une version simplifiée de ce récit dans son premier chapitre. Basé sur d'anciennes traductions savantes, ce livre très influent a popularisé les aventures épiques des héros d'Ulster. Dans la préface, le

43 J. Puhvel, *Comparative mythology* (1987), p. 2.

44 A. Dooley, *Playing the hero : reading the Irish saga Táin Bó Cúailnge* (2006), p. 128. L'auteur y soumet cet épisode à une analyse littéraire détaillée.

45 M. Deane, « From sacred marriage to kingship : a mythical account of the establishment of kingship as an institution », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 1-21 ; extrait de E. Windisch, *Compert Conculainn* (1880), l'orthographe des noms propres y a été modifiée.

poète William Butler Yeats présenta cette œuvre comme « le meilleur livre paru en Irlande de son vivant ». Selon lui, Lady Gregory avait offert aux Irlandais une œuvre de portée équivalente aux *Mabinogion* au Pays de Galles, à *Le Morte d'Arthur* en Angleterre, et au *Nibelungenlied* en Allemagne. Il ajouta poétiquement qu'aux yeux des Irlandais, ces personnages devraient être placés au-dessus de tous les autres, « car ils ont habité des lieux où nous nous promenons à cheval et allons au marché, et se sont parfois rencontrés sur les collines qui projettent au soir leurs ombres sur nos portes ».⁴⁶

Marion Deane a révélé toute la complexité de ce court récit d'une naissance.⁴⁷ Un vol d'oiseaux avait dévasté les environs de Navan Fort, sur le domaine d'Emain Macha. Deichtire et son époux Conchobar, roi d'Ulster, montèrent à bord du char de celui-ci, et accompagnés des guerriers de la province, pourchassèrent les oiseaux vers le Sud. Neuf paires de ces majestueux oiseaux, dont chacune était liée par des chaînes en argent, conduisirent les guerriers loin de leur pays sinistré. Les chasseurs finirent cependant par perdre de vue les oiseaux et, à la tombée de la nuit, aux premières neiges, ils se réfugièrent dans un *brug*, une grande maison, où ils furent accueillis chaleureusement. Une femme était sur le point d'accoucher d'un garçon : au moment même de sa naissance une jument accoucha également de deux poulains jumeaux.

L'enfant fut allaité par Deichtire, qui se révéla non seulement une excellente sage-femme mais se trouva aussi être la mère véritable de l'enfant. Le nouveau-né fut emmené à Emain Macha, où il tomba malade et succomba. Deichtire, dans sa douleur, but dans une coupe de cuivre : à chaque gorgée avalée, une minuscule créature sautait dans sa bouche. Plus tard, dans son sommeil, Deichtire vit le dieu Lug mac Ethnend. Il lui expliqua qu'il était à l'origine de la dévastation des terres d'Emain, car son objectif était de rassembler le groupe de guerriers en ce lieu. Il lui révéla également qu'elle avait passé cette nuit-là avec lui et qu'il était le père de l'enfant né de sa première grossesse et mort depuis. Il lui annonça qu'il allait lui donner un nouvel enfant. Selon le récit, « c'était le garçon qui avait été élevé, celui qui était apparu dans son ventre » (« *bai in mac altae, ocus ba hé tatharla inna broind...* »). Les poulains nés la même nuit, expliqua-t-il, avaient été élevés pour ce garçon. Après ces révélations, Deichtire trouva le moyen de faire une fausse couche pour pouvoir se remarier sans être encombrée d'un enfant. Il apparaît également dans le récit que Conchobar, dans ses moments d'ébriété, avait l'habitude de coucher avec sa sœur Deichtire. Il décida d'unir celle-ci à Súaltain mac Róig, à la suite de quoi elle tombe de nouveau enceinte. Elle accoucha d'un fils qu'on dénomma Sétanta, et qui plus tard porta le nom de Cú Chulainn.

Le fait que Deichtire ait été fécondée à deux reprises par Lug, puis par Súaltain, est l'un des nombreux détails que Lady Gregory a choisi de passer sous silence ou de transformer, ce qui ne surprendra guère. Forts éloignés d'un scénario familial normal, ces événements sont toutefois narrés comme un simple récit d'une naissance. Selon M. Deane, plusieurs thèmes mythiques se mêlent dans la narration. Deichtire est à la fois sage-femme et mère dans l'épisode du *brug*, et Lug est présenté non seulement comme l'enfant né de

46 A. Gregory, *Cuchulain of Muirthemne* (1902), p. viii, xvii.

47 M. Deane, « Dangerous liaisons », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 23 (2003), p. 52-79 ; « *Comperit Conculainn : possible antecedents?* », dans J.E. Rekdal & A. Ó Corráin (dir.), *Proceedings of the Eighth Symposium of Societas Celtologica Nordica* (2007), p. 61-85 ; « Kingship : a valedictory for the sacred marriage », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia* 2 (2009), p. 326-42 ; « From sacred marriage to kingship ».

sa première grossesse (le garçon qui a été élevé) mais aussi comme le père et le fils de la seconde grossesse. L'union de Lug et de Deichtire était donc incestueuse, tout autant que la relation de celle-ci avec Conchobar. Deane suggère que dans ce contexte, l'inceste souligne la distinction entre nature et culture et représente un moment imaginaire de transition, apparu à l'émergence de normes sociales bannissant l'inceste. J'ajouterai que l'inceste était probablement perçu comme un acte qui marque le statut marginal d'un roi ou d'une divinité se situant au-dessus de l'ordre social, tout comme une origine incestueuse pouvait être l'une des caractéristiques d'un héros.

Pour un public de l'époque médiévale, un tel scénario n'avait sans doute rien d'extraordinaire ni d'invraisemblable. En effet, la signification symbolique et les implications sociétales de certains détails et leurs contradictions apparentes auraient communiqué au public d'alors des sens plus profonds et des résonnances qui échapperaient à un auditoire de notre époque. Deane souligne la manière dont la dimension mythique établit une relation de corrélation entre actions humaines et forces cosmiques. La concurrence entre un mari et un amant se trouve mise en parallèle avec une lutte à grande échelle entre divers éléments de lumière pour la possession de la terre. La nature sacrée de la royauté de Conchobar sortirait renforcée d'un tel parallèle narratif, et, comme l'a observé Deane, le nom de Deichtire (contenant les éléments *tír*, terre, et *dag-thír* ou *deg-thír*, terre fertile) aurait évoqué une déesse de la terre et de l'Autre Monde.

Le cycle des saisons présent dans le récit aurait été fort bien compris des auditeurs de l'Irlande ancienne. La terre est décrite comme stérile au début de l'hiver, tandis que le roi sacré Conchobar et le dieu Lug sont présentés comme deux rivaux se disputant le pouvoir et les fruits de la terre, incarnés par la déesse de la souveraineté. Le thème du pays sinistré, très courant dans la littérature ancienne irlandaise, reflète l'absence d'un roi juste qui lui rendrait sa fertilité, ce que le roi Conchobar n'a pas réussi à accomplir. Conchobar et Lug incarnent, chacun à sa manière, le soleil, le ciel ou la lumière, et symbolisant également la puissance changeante du soleil. Le soleil mourant et les oiseaux migrateurs annoncent l'arrivée de l'hiver, au moment où le pouvoir de Conchobar décline tandis que celui de Lug se renforce. Avec la tombée de la nuit et de la neige, le soleil entame sa descente dans l'Autre Monde. Lorsque Lug féconde Deichtire une seconde fois et lui déclare qu'il est à la fois le père et le fils, on peut dresser un parallèle logique avec le soleil, qui s'alimente lui-même et génère toutes les autres formes de vie. Après sa fausse couche, quand Deichtire a « vidé le contenu vivant de son ventre », elle recouvre complètement la santé, tout comme la terre, au retour du soleil, se décharge de ses fruits pour se renouveler.

Sur le plan humain, toutefois, la fertilité incontrôlée de Deichtire et les activités de Lug posent des difficultés aux proches de Deichtire en Ulster, car un enfant illégitime serait un problème. D'autre part, le rôle de Lug dans la destruction du domaine royal constitue une menace pour la souveraineté de Conchobar. Mythe exemplaire visant à expliquer les origines de coutumes particulières et à servir de modèle moral, ce récit retrace également le retour au pouvoir du roi et les conséquences qui en découlent. Pour assurer la prospérité de son royaume, Conchobar ne participe pas à un rite de mariage sacré avec la déesse de la souveraineté. Au lieu de cela, il ratifie son rôle de chef politique en concluant un mariage avec une personne étrangère à son groupe familial. Il renforce ainsi sa puissance et son prestige royal, restructurant les lois de la nature. A travers l'union qu'il organise entre Deichtire et Súaltaim, il obtient que celui-ci veille à la conduite de ses affaires, et crée une relation contractuelle de clientélisme régie par

un système des devoirs et d'obligations réciproques qui perdurera par la suite en tant qu'institution royale.

Cette interprétation du récit de la naissance de Cú Chulainn présente au lecteur moderne quelques thématiques essentielles : symbolisme solaire lié à la royauté et à la divinité, association d'une déesse de la souveraineté à la prospérité de la terre, caractère sacré de la royauté et liens des hommes avec l'Autre Monde. Ces motifs et thèmes récurrents dans la tradition de l'Irlande ancienne ont chacun, à leur façon, laissé leur marque dans divers contextes archéologiques, en Irlande et ailleurs en Europe.

La résidence de l'Autre Monde sur la rivière Boyne

La rivière Boyne prend sa source au pied de la colline de Carbury Hill, dans le comté de Kildare, et traverse les terres fertiles du comté de Meath, pour déboucher dans la mer d'Irlande, au sud du promontoire de Clogher Head, à l'est de la ville de Drogheda. Près du village de Slane, la rivière forme une grande boucle dans laquelle se niche un complexe préhistorique fort célèbre, dominé par les imposantes sépultures mégalithiques de Newgrange, Dowth et Knowth (Fig. 2.1).

Ces paysages et leur rivière sont un vivier extraordinaire d'éléments mythiques. Ce passé mythologique foisonnant fut l'un des nombreux défis auxquels a été confronté M.J. O'Kelly dès le lancement de son programme de fouilles à Newgrange, au début des années soixante.⁴⁸

L'immense tumulus de Newgrange a été construit sur le point le plus élevé d'une crête basse, l'entrée du tombeau orientée vers le sud-est, face à la Boyne. Tout comme les monuments de Knowth, à un kilomètre en amont au nord-ouest, et de Dowth, à un peu moins de deux kilomètres au nord-est, Newgrange représenta de toute évidence une tâche colossale pour les fermiers qui l'édifièrent, équipés alors d'outils de l'âge de pierre. Les fouilles ont permis de tracer le premier plan précis du célèbre monument et ont fourni de nombreux détails sur sa construction, sa décoration et sa chronologie. C'est un tumulus à peu près circulaire, au diamètre maximal de 85 mètres et d'une hauteur de 11 mètres environ. Ce cairn de pierres s'étend sur près de 0,4 ha et est principalement composé des pierres rondes roulées par les eaux. Il est entouré d'une bordure composée de 97 grosses pierres, dont plusieurs sont décorées.

Grâce à la datation au radiocarbone effectuée sur des échantillons de matériaux organiques récupérés dans les fouilles, nous savons aujourd'hui que la chambre du tombeau a été construite il y a plus de cinq mille ans, soit peu avant 3 000 av. J.-C. Le couloir de dix-neuf mètres de long est bordé de 43 orthostates, des grandes pierres dressées à la verticale. Sa couverture est composée d'énormes dalles transversales dont la plus grande pèse environ dix tonnes. La chambre est cruciforme, de configuration commune, et dotée d'une belle voûte en encorbellement d'une hauteur de 6 mètres. Il semble que la cellule située à l'est de la chambre mortuaire était la plus importante, étant non seulement plus grande, mais plus décorée que les autres. La pièce comporte quatre grands récipients

48 M.J. O'Kelly, *Newgrange* (1982).



Fig. 2.1. La rivière Boyne, devant un tumulus préhistorique et, en arrière-plan, Newgrange.

circulaires de pierre creusée : ces cuvettes peu profondes, caractéristiques de celles que l'on trouve dans d'autres tombes à couloir, ont probablement servi à recueillir des os humains.

Le tombeau étant resté ouvert au moins depuis la fin du ^{xviii} siècle, peu d'éléments du contenu original ont subsisté. Les fouilles de la chambre mortuaire ont permis de retrouver des ossements calcinés (provenant de quatre ou cinq personnes). C'est le positionnement de ces os qui a conduit O'Kelly à supposer qu'ils étaient déposés dans ces cuvettes de pierre. Les objets découverts avec les ossements sont caractéristiques des tombeaux à couloir irlandais ; ils comprennent des perles de pierres et pendentifs, des fragments d'épingles en os et de petites boules de pierre polie (y compris une paire conjointe).

Parmi les éléments architecturaux découverts par O'Kelly, on trouve la *roofbox* : il s'agit d'une ouverture pratiquée entre les deux premières dalles de la couverture du couloir, près de l'entrée, ce qui suppose que la façade du tumulus était incurvée à cet

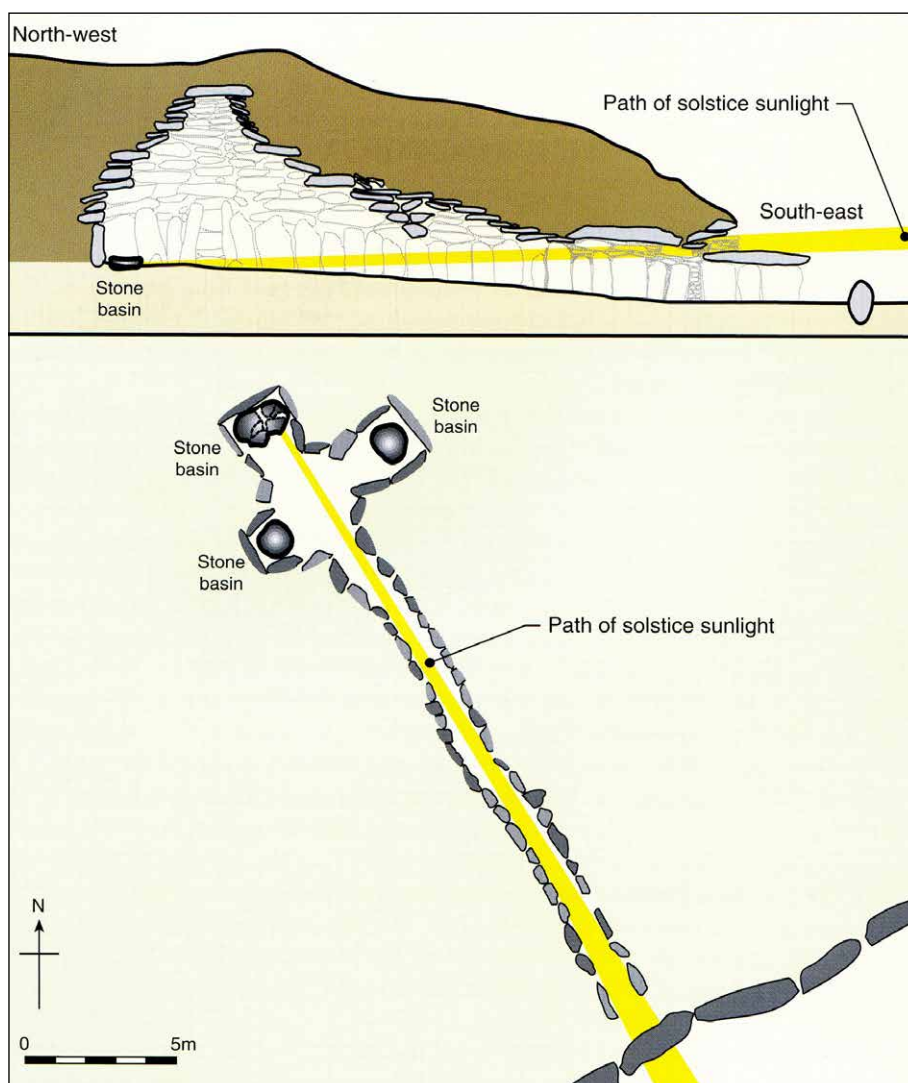


Fig. 2.2. Description du phénomène du solstice dans la tombe de Newgrange.

endroit pour rendre l'ouverture accessible. À l'aube du solstice d'hiver, le jour le plus court de l'année, les rayons du soleil levant passent à travers l'ouverture et illuminent brièvement la chambre (Fig. 2.2).

Ce phénomène, qui dure un peu plus d'un quart d'heure, s'observe pendant plus d'une semaine, avant et après le solstice. C'est seulement au moment précis du solstice que la lumière atteint la cellule terminale de la chambre. On suppose qu'à l'époque de la construction de la tombe, le rayon divisait en deux la chambre, illuminant l'alcôve du fond. Il ne fait aucun doute que l'orientation du tombeau était d'une importance cardinale pour ses visiteurs, les phénomènes solaires ayant une place prépondérante dans les croyances et pratiques magico-religieuses de l'époque. On peut supposer que des rites complexes se pratiquaient à l'intérieur comme à l'extérieur du monument pendant le solstice, ainsi qu'en d'autres occasions.

Des indices de rites solaires ont été relevés sur un autre site de la vallée de la Boyne. Deux tombes sont situées dans la partie ouest du grand tumulus de Dowth et il semble qu'en hiver les rayons du soleil couchant éclairent l'intérieur du tombeau au sud.⁴⁹ Toutefois des doutes subsistent encore quant aux alignements équinoxiaux proposés concernant le monument de Knowth.⁵⁰ Quoi qu'il en soit, il n'est pas certain que ces deux jours de l'année où jour et nuit sont d'une même durée aient été des moments significatifs aux yeux de la communauté agricole de l'époque. Il est bien sûr possible que la précision astronomique à laquelle nous sommes aujourd'hui accoutumés soit peu pertinente dans ce contexte. Comme nous le rappelle Robert Hensey, le spectacle de la lumière traversant les ténèbres d'un tombeau pouvait constituer en soi un événement rituel d'une importance majeure. Le soleil a sans doute alors été considéré comme un témoin, ou comme la métaphore d'une vérité ou de connaissances sacrées.⁵¹ Créateur de la vie sur terre, le soleil était probablement aussi un symbole de puissance sexuelle.

Les fouilles de Newgrange ont révélé que d'importantes quantités de matériaux s'étaient effondrées au pied du tumulus pour former une couche de pierres d'une largeur de 8 à 10 mètres à l'extérieur de la bordure de soutien encerclant le monument. O'Kelly pensait qu'un mur incliné de pierres de près de 3 mètres de haut avait été construit sur les dalles de bordure. Selon son hypothèse, le tumulus avait originellement la forme d'un tambour (pentes raides, sommet plat). Au sud-est, à la base de l'éboulement, a été découvert un grand nombre de pierres angulaires de quartz, indiquant pour O'Kelly que la façade du tumulus se composait, au moins dans la zone de l'entrée, de roche de quartz blanc étincelant et de pierres de granit ovales. Le monument présenté aujourd'hui au public a été construit sur la base de ces hypothèses. La reconstruction « en tambour » doté d'une façade de quartz et granite fait notamment l'objet de controverses. Selon une autre hypothèse, ces pierres de quartz et de granit étaient disposées au sol pour former une sorte de plate-forme devant la tombe. D'autre part, O'Kelly pensait que le monument tout entier avait été créé à une seule et même époque (même si la construction a sans doute pris plusieurs décennies). Cependant, les couches de terre qu'il a relevées dans le cairn pourraient en fait témoigner de la succession de nombreuses phases de croissance végétative, ce qui impliquerait un processus d'agrandissement long et complexe étalé sur plusieurs époques, voire plusieurs centaines d'années. On suppose en effet que Newgrange fut, pendant une durée considérable, un haut lieu de pèlerinage.

Selon les estimations, le cairn se composerait de 200 000 tonnes de matériaux pierreux, pour la plupart des pierres roulées par les eaux provenant des terrasses alluviales de la Boyne, à 1 km au sud. Il est intéressant de noter l'utilisation quasi exclusive de pierres dans ce cairn, qui contraste avec l'alternance de couches d'argile et de pierres observée dans la structure du grand tumulus de Knowth. Certaines pierres rondes, notamment celles de granit, ont pu être délibérément prélevées sur la côte septentrionale de Dundalk Bay, à plusieurs kilomètres au nord, et ramenées jusqu'au site du tumulus. Certaines pierres de quartz pourraient provenir des montagnes de Wicklow, au sud du site. Ensemble, la tombe et la bordure du tumulus comprennent plus de 500 pierres de grande taille. Ce sont pour la

49 A. Moroney, « Winter sunsets at Dowth », *Archaeology Ireland* 13 : 4 (1999), p. 29-31.

50 F. Prendergast & T. Ray, « Ancient astronomical alignments : fact or fiction? », *Archaeology Ireland* 16 : 2 (2002), p. 32-5.

51 R. Hensey, « The observance of light : a ritualistic perspective on 'imperfectly' aligned passage tombs », *Time and Mind : the Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 1 (2008), p. 319-30.

plupart, de grandes pierres de *grauwacke*, un type de grès dont la source la plus probable est située au village de Clogherhead, au nord de l'embouchure de la rivière Boyne, où la roche exposée aurait été relativement facile à exploiter.⁵²

La facilité de l'extraction n'est peut-être qu'un des facteurs qui ont pu entrer en jeu. Il se peut que la côte maritime ait été perçue comme un espace liminal conférant une signification spéciale à ces pierres, qui ainsi auraient possédé une qualité magique intrinsèque, indépendamment de leur utilisation dans le tombeau.

Des fouilles au sud de la tombe ont révélé des activités plus tardives au-dessus de l'éboulis et au-delà de ses limites. On y trouva de nombreux indices d'occupation et d'activités humaines : foyers, puits et fosses, trous laissés par des poteaux ou pieux, courtes tranchées de fondation, tessons de vases campaniformes du début de l'Âge du Bronze, ainsi que des silex et des os d'animaux. La datation au radiocarbone des échantillons de charbon retrouvé dans l'une des fosses indique que le site a dû être occupé entre 2488 et 2284 avant J.-C. Une hache en bronze semble avoir été une offrande posée devant la tombe un peu plus tard, au début de l'Âge du Bronze. Les restes d'animaux retrouvés étaient principalement des os de bovins et de porcs domestiqués, ces derniers constituant l'espèce dominante. Leur présence témoigne peut-être de festins rituels organisés devant le monument entre la fin du troisième millénaire et le début du deuxième millénaire avant J.-C. Il fait peu de doute que d'autres rites furent pratiqués autour des cercles de fosses et de poteaux découverts près du grand tumulus. On ignore si l'accès à la tombe était alors possible. Aucun indice ne permet de supposer qu'elle fut fréquentée dans des périodes ultérieures, bien qu'on sache que de nombreux rituels ne laissent aucune trace archéologique.

Des ossements de chevaux y ont également été découverts (représentant environ 1 % de l'ensemble). Ces vestiges furent initialement considérés comme des artefacts exotiques, tout comme les objets de métallurgie, coïncidant avec l'avènement de la céramique de type campaniforme (soit la fin du troisième millénaire avant J.-C.). Or la datation au radiocarbone de dents retrouvées à l'extérieur du tumulus indique que ces vestiges de chevaux datent en fait des deux premiers siècles après J.-C.⁵³ Le site a livré d'autres preuves d'activités humaines à l'Âge du Fer, notamment de nombreux objets de type romano-britannique, dont un grand nombre a été trouvé près de l'entrée du tombeau. Parmi ceux-ci figuraient notamment un fragment de torques d'or de l'Âge du Bronze, ouvragé au XIII^e siècle avant J.-C. et portant une inintelligible inscription romaine, vingt-cinq pièces de monnaie datant du règne de l'Empereur Domitien (c. 81-96 après J.-C.) jusqu'à la période d'Arcadius (c. 385 après J.-C.), des fibules, des perles de verre, des anneaux et bracelets d'or.⁵⁴ Ces objets étaient pour la plupart des offrandes votives déposées devant le monument, et témoignent, en particulier les artefacts d'or, d'une importante pratique de dépôts rituels. En outre, les ossements de chevaux évoquent la possibilité de rituels équins.

52 M. Corcoran & G. Sevastopulo, « The origin of the greywacke orthostats and kerbstones at Newgrange and Knowth, Brú na Bóinne », Heritage Council, séminaire de mars 2008, <https://www.yumpu.com/en/document/view/22251473>

53 R. Bendrey *et al.*, « The origins of domestic horses in northwest Europe », *Proceedings of the Prehistoric Society* 79 (2013), p. 91-103.

54 R.A.G. Carson & C. O'Kelly, « A catalogue of the Roman coins from Newgrange, Co. Meath », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 77C (1977), p. 35-55. L'inscription sur le torques se lit ainsi : « SCBONS.MB ».

La dimension mythique

Lorsqu'il fait paraître son rapport sur les fouilles des années 1962-75 à Newgrange, O'Kelly intitule son ouvrage *Newgrange : archaeology, art and legend*. Fort conscient de la place prépondérante qu'occupent Newgrange et les autres grandes tombes de la vallée de la Boyne dans la mythologie ancienne d'Irlande, il consacre un court chapitre de six pages à ce point. Il souligne alors que selon la tradition médiévale, Brug na Bóinne (résidence de l'Autre Monde sur la Boyne) était le foyer des Tuatha Dé Danann (les gens de la déesse Danu), parmi lesquels figuraient le puissant dieu Dagda et son fils Óengus. Les premiers rois de Tara se sont approprié la vallée, qu'ils considéraient comme le lieu de sépulture de leurs ancêtres païens. Dagda et Óengus paraissent dans *Tochmarc Étaíne* (La Courtise d'Étaín) où l'on apprend que le *brug* appartenait à Elcmar, époux de Bóand, la déesse de la rivière Boyne.

Pour O'Kelly, c'est l'association de Newgrange avec le chef des dieux et son fils qui conféra à ce lieu son caractère sacré au cours des siècles, expliquant la quantité d'offrandes qui y furent déposées à l'époque des Romains. Il chercha également à établir une corrélation entre les visites annuelles du soleil à la tombe et la nature solaire de la divinité attribuée au dieu Dagda par certains érudits comme T.F. O'Rahilly.

O'Kelly n'exprime aucune opinion quant à la mythologie associée à la rivière Boyne, il nous semble cependant que l'histoire de Newgrange y trouve là sa source. Souvent considéré comme un cimetière, l'ensemble archéologique de la vallée de la Boyne est bien plus qu'une somme de tombes individuelles. On sait qu'à la préhistoire, la construction de monuments sur un site servait à établir ou à renforcer l'importance de lieux particuliers. En outre, ces monuments imposaient un nouvel ordre à leur environnement. Un groupe de tombes de petite taille à Knowth et un petit tombeau à l'ouest de Newgrange pourraient avoir été au départ de la construction de ces monuments de petite échelle, en harmonie avec le paysage, initialement nichés dans le coude de la Boyne. Leur succédèrent par la suite les tombes imposantes et complexes de Newgrange, Knowth et Dowth, qui témoignent clairement, de par leur visibilité et leur envergure, d'un intérêt accru des sociétés pour l'art et l'architecture.

Surplombant désormais le paysage, les grandes tombes devinrent le point focal auquel se greffèrent de plus petites constructions, attirant moult activités cérémonielles et régissant ainsi l'espace, le temps et les mentalités. Comme l'a souligné Stefan Bergh, les grands monuments tels que Newgrange se caractérisent par leur complexité de construction et par la mobilisation d'une main d'œuvre massive. Reflétant un milieu religieux concurrentiel dans lequel certaines connaissances étaient le privilège d'une poignée d'individus qui, forts d'une capacité de prévision des phénomènes célestes, semblaient détenir la maîtrise du temps, expression du pouvoir ultime. Dans ces grands monuments, les rituels étaient fondés sur une part de mystère. Selon la formule de Bergh, Newgrange était « un monument de secrets ».⁵⁵

Les grandes enceintes circulaires, telles que le vaste terrassement situé à côté de Dowth (site Q) ou d'autres monuments près de Newgrange, témoignent du fait que ce lieu sacré retint longtemps son importance, et ce, au moins jusqu'à la fin du troisième millénaire avant J.-C. Toutes modestes qu'elles fussent, les premières petites tombes sanctifièrent le

55 S. Bergh, « Design as message. Role and symbolism of Irish passage tombs », dans A. Rodríguez Casal (dir.), *O Neolítico Atlántico e as orixes do megalitismo* (1997), p. 149.

paysage, mais il est possible qu'avant elles, la rivière elle-même ait conféré à ces terres leur statut sacré. Les origines mythiques de la rivière sont en effet surprenantes.

Le *Dindshenchas* en prose relate la naissance de la Boyne à sa source, le puits de Nechtán, qui se trouve au pied de la colline de Carbury Hill, dans le comté de Kildare. La rivière joue un rôle fondamental à l'origine du processus mythopoïétique :

Bóand, la femme de Nechtán, fils de Labraid, se rendit au puits secret situé dans l'espace vert de Sídh Nechtáin. Toute personne qui allait au puits en repartait les yeux éblouis, seuls Nechtán et ses trois échantons, dénommés Flesc, Lám et Luam, en revenaient indemnes.

Un jour, la déesse Bóand, par orgueil, se rendit au puits pour en vérifier par elle-même la puissance, déclarant qu'il ne possédait aucun moyen secret de fracasser son corps. Elle fit trois tours du puits, dans le sens antihoraire. (Sur quoi) trois vagues successives émanant du puits déferlèrent sur elle, la privant d'une cuisse, d'une main et d'un œil. Fuyant sa honte, elle se tourna vers la mer, poussée par les eaux, jusqu'à l'embouchure de la rivière Boyne [où elle périt noyée]. C'était la mère d'Óengus, fils du dieu Dagda.

Ainsi : *Bó* est le nom du ruisseau [de Sídh Nechtáin] et *Find* le nom de la rivière de Sliab Guairi. Leur confluence fournit le nom *Bóand* [= *Bó* + *Find*] ...

Nous avons ici l'histoire de la visite imprudente de Bóand, épouse du dieu Nechtán, à la source interdite. Elle fait à trois reprises le tour du puits dans le sens antihoraire, négligeant une circumambulation favorable dans le sens du soleil. Elle est ainsi sévèrement punie de sa curiosité et de son orgueil. Trois vagues s'écrasent ainsi sur elle, la « privant d'une cuisse, d'une main et d'un œil ». Elle tente de fuir et se noie à l'embouchure de la Boyne. De cet événement cataclysmique naît la rivière. Notons les deux étymologies proposées du nom de la rivière sacrée. Selon le récit ci-dessus, elle tire son nom de « Bóand » soit de la fusion de deux noms de rivières : *Bó* et *Find*. Comme l'a précisé Proinsias Mac Cana, la production de variantes comme celles-ci est une caractéristique des mythes, dans lesquels différents récits viennent souvent se confirmer et se compléter mutuellement plutôt que se contredire.⁵⁶ Dans une version plus longue présentée dans le *Dindshenchas* métrique du XI^e siècle, pas moins de quinze noms sont attribués à divers segments de la rivière. Dans cette version manifestement influencée par l'érudition monastique chrétienne, la Boyne rejoint la Severn, le Tibre, le Jourdain et d'autres grands fleuves, de sorte que tous fusionnent en un grand fleuve universel qui atteint, *in fine*, « le Paradis d'Adam ».⁵⁷ Une histoire comparable, sans doute empruntée au mythe de la Boyne, est d'ailleurs fournie dans le *Dindshenchas* en prose pour expliquer l'origine de la rivière Shannon.

Georges Dumézil, éminent spécialiste de la mythologie comparée, a établi un lien entre l'histoire de la Boyne et le mythe d'Apam Napat, dans la mythologie indo-iranienne. Il a relevé des ressemblances frappantes dans ces récits issus des deux extrémités du monde indo-européen, une situation excluant selon lui toute possibilité

56 P. Mac Cana, « Placenames and mythology in Irish tradition », dans G.W. MacLennan (dir.), *Proceedings of the First North American Congress of Celtic Studies* (1988), p. 335.

57 E. Gwynn, *The Metrical Dindshenchas Part III* (1913), p. 27 ; une traduction modifiée est fournie par M. Herbert, « Society and myth, c.700-1300 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (2002), p. 254.

d'une transmission horizontale.⁵⁸ Bien que certains aspects des théories de Dumézil soient contestés, il est communément admis que certains traits communs se retrouvent dans de nombreuses mythologies indo-européennes. Dans le *Rig-Véda*, Apam Napat est un dieu des eaux dont rayonne une force lumineuse et brûlante : un pouvoir igné caché dans les eaux. Dans l'*Avesta* des Perses, ce même dieu présente des caractéristiques semblables. Il est le gardien d'un lac qui renferme le Xvarenah, la « gloire lumineuse », symbole éclatant du pouvoir royal. Diverses tentatives pour s'approprier ce trophée interdit occasionnent un débordement des eaux et la création de plusieurs rivières, dont l'une conserve encore la lumière divine.

Dumézil souligna que si la légende irlandaise ne mentionne aucune essence ardente dans le puits de Nechtan, celui-ci contenait de toute évidence une force suffisamment considérable pour faire éclater les yeux des transgresseurs. Patrick Ford a par la suite proposé une solution ingénieuse : selon lui, cette force incarnait le pouvoir illuminant de la sagesse. Il illustra cet argument par plusieurs exemples dans lesquels des puits sont présentés comme des sources de connaissances, notamment un texte où figure la description d'un noisetier poussant au-dessus des eaux de Segais. Les noisettes qui tombent dans l'eau y infusent la maîtrise de l'art poétique, transmise à quiconque la boit. Notons ici que « Segais » est un autre nom donné à la partie de la Boyne s'écoulant du puits de Nechtan.⁵⁹

On retrouve ainsi, dans les mythes traditionnels indo-iraniens et irlandais associés aux rivières, plusieurs thèmes communs. Citons ainsi la récurrence d'un élément brillant ou brûlant dissimulé sous l'eau, élément qui n'est accessible qu'à certains privilégiés et reste interdit au commun des mortels. Les triades sont un autre processus récurrent : on tente à trois reprises de trouver le Xvarenah, et Bóand fait trois tours du puits. Par ailleurs, chaque tentative illégitime de capturer ou de défier la force cachée dans les eaux provoque leur débordement.⁶⁰

Si l'histoire des origines de la Boyne relève vraisemblablement d'une tradition indo-européenne, le caractère sacré de la rivière, et son association particulière à une sagesse secrète, sont particulièrement anciens. Le nom même de la Boyne, probablement à l'origine *Bou-vinda*, aurait signifié « déesse à la forme de vache blanche ». Un nom composé semblable, *Go-vinda*, existe en sanskrit. Ces deux noms attestent du prestige des bovins dans les traditions indienne et irlandaise.⁶¹ Si l'élément sémantique bovin ne fait pas de doute, le second, « -vind » fait l'objet de différentes interprétations. Il dérive d'un lexème indo-européen qui signifie « connaissance » ou « découverte ».⁶²

Un lien étroit entre la Boyne et l'acquisition de la sagesse est entretenu dans les légendes des *Fianna*, les hommes de Finn mac Cumhaill. Selon la légende, ce héros tire du « saumon de la sagesse » pêché dans un étang issu de la Boyne deux savoirs capitaux : la guérison et

58 G. Dumézil, « Le puits de Nechtan », *Celtica* 6 (1963), 50-61. Également G. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. 3 (1973), p. 34 et 67 où il suggère que la légende romaine du déluge du lac Albano près de Rome est peut-être inhérente à la tradition, consulter à ce propos M.L. West, *Indo-European poetry and myth* (2007), p. 277.

59 P.K. Ford, « The Well of Nechtan and 'La Gloire Lumineuse' », dans G.J. Larson (dir.), *Myth in Indo-European antiquity* (1974), p. 67-74. À propos du puits de Segais : T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology*, p. 322 ; V. Hull, « Early Irish Segais », *Zeitschrift für celtische Philologie* 29 (1962-64), p. 321-4.

60 E.B. Findly, « The 'Child of the Waters': a revaluation of Vedic Apam Napat », *Numen* 26 (1979), p. 164-84.

61 T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology*, p. 3 ; M. Dillon, *Celts and Aryans* (1975), p. 12.

62 H. Wagner, *Studies in the origins of the Celts and of early Celtic civilization* (1971), p. 23.

la poésie.⁶³ Conor Newman a observé un possible lien entre le nom du puits, Nechtan, et la rivière Níth, qui prend sa source dans un puits sur la colline de Tara. Bien que l'étymologie du nom soit obscure et sujette à débat, comme l'ont souligné Dumézil et d'autres, les noms Níth et Nechtan pourraient tous deux partager des racines indo-européennes, par dérivation soit de **neigw-t-* (en sanskrit *nikta*, signifiant « lavé, purifié », et en vieil-irlandais *necht*), soit de l'indo-européen **new-* qui signifie « nouveau, vigoureux, frais ».⁶⁴

O'Kelly a brièvement évoqué le caractère divin des personnages de Dagda et Óengus, associés à Newgrange. Dans une étude innovante conjuguant l'archéologie et la mythologie, John Carey a examiné certains textes anciens mentionnant Brug na Bóinne.⁶⁵ Dans le court récit *De Gabáil int Sída* (La Prise du tumulus de l'Autre Monde), le Dagda (« le dieu bienveillant », également nommé Eochaid *Ollathair*, « Eochaid le père puissant ») répartit entre ses suivants, les Tuatha Dé Danann, les tertres de l'Autre Monde (*síd*, *sídh* en irlandais). Il attribue ainsi à Lug le tumulus *Síd Rodrubán*, mais conserve un certain nombre d'autres tumuli, dont Newgrange. Il ne donne rien à son fils Óengus (le *Mac Óc* ou « le fils jeune »), qui est pourtant à la recherche d'un logis, lui accordant seulement une nuit et un jour dans le *brug*. Or Óengus en prend possession, déclarant que « le monde entier est jour et nuit, et c'est ce qui m'a été accordé ». Dans le *Livre de Leinster* datant du XIII^e siècle, les événements sont relatés selon le déroulement suivant :

Un roi célèbre régnait sur les Tuatha Dé en Irlande.

Dagán était son nom. Immense était alors son pouvoir, même après que les fils de Mil se furent emparés du pays. En effet les Tuatha Dé détruisirent le grain et le lait du territoire des fils de Mil jusqu'à ce que ceux-ci obtiennent l'amitié du Dagda. Par la suite, il laissa intact leur grain et leur lait.

Quand il était roi, grand était son pouvoir. Il répartit les tertres du *Síd* entre les hommes des Tuatha Dé, c'est-à-dire Lug Mac Ethnend, à *Síd Rodrubán*, et Ogma, à *Síd Aircelltraí*, mais le Dagda conserva pour lui-même *Síd Leithet Lachtmaige*, *Oí Asíd*, *Cnoc Báine* et *Brú Ruair*. Il est dit, cependant, que *Síd In Broga* lui avait toujours appartenu.

Mac Oac se rendit auprès du Dagda pour obtenir un territoire après que celui-ci eut réparti les terres entre tous. Mac Oac était l'un des fils adoptifs de Midir de Brí Léith et du prophète Nindid.

« Je n'ai rien pour toi, dit le Dagda. J'ai achevé la distribution. »

« Alors donne-moi juste un jour et une nuit dans ta propre demeure », dit Mac Oac. Ceci lui fut accordé.

« Maintenant, retourne à ton peuple, dit le Dagda, parce que tu as épuisé ton temps. »

« Il est clair, dit l'autre, que le monde entier est jour et nuit, et c'est ce qui m'a été accordé. »

Face à cette réponse, le Dagan s'en alla, et le Mac Oac resta dans son *Síd*.

63 J.F. Nagy, *The wisdom of the outlaw* (1985), p. 34, 214 ; D. Ó hÓgáin, *Fionn mac Cumhaill* (1988), p. 55.

64 C. Newman, « The sacral landscape of Tara », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 37 ; G. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. 3, p. 35 ; également C.-J. Guyonvarc'h, « Annexes étymologiques du commentaire. Nechtan (**Nept-ono-*) ou 'le fils de la sœur' », *Celticum* 15 (1966), p. 377-82 ; G.S. Olmsted, *The gods of the Celts and the Indo-Europeans* (1994), p. 398 ; C. Jendza, « Theseus the Ionian in Bacchylides 17 and Indo-Iranian Apām Napāt », *Journal of Indo-European Studies* 41 (2013), p. 431-57.

65 J. Carey, « Time, memory and the Boyne necropolis », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 10 (1990), p. 24-36.

C'est un pays merveilleux, où l'on trouve trois arbres qui donnent perpétuellement des fruits, un porc qui ne meurt jamais, un cochon rôti, un vase contenant une liqueur exquise, et toutes ces sources de vivres ne s'épuisent jamais.

Le récit de la manière dont Óengus a obtenu la possession du *brug* est également présenté dans une autre version, celle du conte *Tochmarc Étaíne* (La Courtise d'Étaín) qui a pu être composé pour la première fois au IX^e siècle. On y apprend qu'Óengus était la progéniture du Dagda et de la déesse Bóand (connue sous le nom Eithne). Celle-ci était alors l'épouse d'un certain Elcmar. Óengus fut conçu et né le même jour : « Il a été engendré au lever du jour et né avant la tombée de la nuit ». Dans *Tochmarc Étaíne*, Elcmar (qui répond également au nom de Nechtan) occupait le *brug*, et le Dagda expliqua à Óengus comment le tromper et obtenir possession du site. Le Dagda lui suggéra de demander le royaume du *brug* « pour un jour et une nuit », ce qui signifiait en réalité « pour l'éternité », car « c'est en jours et nuits que le monde passe ». Elcmar fut ainsi dupé et contraint de quitter les lieux, pour aller s'installer dans un tertre de l'Autre Monde à Cleittech, au bord de la Boyne.

Dans une troisième version ultérieure, *Altram Tighe Dá Mheadar* (La Nourriture de la maison des deux gobelets), Óengus jette à Elcmar un sort destiné à durer jusqu'à la fin du monde, « où se mêlent le ciel et la terre, le soleil et la lune ».⁶⁶ Comme le démontre admirablement Carey dans son étude, un thème commun unit ces trois versions : Óengus obtient le *brug* grâce au pouvoir des mots, c'est-à-dire une agilité ou magie verbale impliquant la manipulation du temps.

Knowth figure également dans divers mythes. On trouve par exemple dans un poème bardique du XII^e siècle une mention de la « grotte de Knowth », citée comme Emain Ablach (Avalon dans la légende arthurienne) et l'une des entrées à l'Autre Monde.⁶⁷ Selon le *Dindshenchas* poétique, Knowth était la « colline de Buí », lieu de sépulture d'une des épouses du grand dieu Lug. Le nom Buí peut dériver du terme **buvya*, signifiant « celle qui est comme une vache ».⁶⁸ Ó Cathasaigh a repéré dans les premiers textes irlandais un certain nombre de références indiquant selon lui que Buí aurait été une incarnation de la déesse de la souveraineté, une personnification de la terre et de la fertilité, et une source du pouvoir de la royauté sacrée.⁶⁹

Dans la littérature irlandaise ancienne, Dowth est nommée Dubad ou Sídh mBreasail (le tertre de l'Autre Monde de Breasail). Dans le récit *Tochmarc Emire* (La Courtise d'Emer), Cú Chulainn va « du dieu à son prophète », ce qui signifie qu'il part de « Mac Óg i Síth in Broga » (Newgrange) pour arriver à « Síth mBresail » (Dowth).⁷⁰ Dans la version du *Dindshenchas* poétique, c'est Bresal qui a construit le monument. Dans ce récit, la manipulation du temps apparaît à nouveau comme un élément significatif. La sœur de Bresal jette un sort au soleil pour stopper sa traversée dans le ciel, et obtenir que le jour dure indéfiniment, ceci afin d'aider son frère à terminer la construction. Bresal, cédant à son désir charnel, a un

66 Traduction : L. Duncan, « Altram Tighe Dá Medar », *Ériu* 11 (1932), p. 209.

67 F.J. Byrne, « Historical note on Cnogba (Knowth) », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 66C (1968), p. 383-400.

68 H. Wagner, « Origins of pagan Irish religion », *Zeitschrift für celtische Philologie* 38 (1981), p. 6.

69 T. Ó Cathasaigh, « The eponym of Cnogba », *Éigse* 23 (1989), p. 27-38.

70 A.G. van Hamel, *Compert Con Culainn and other stories* (1933), p. 37. C. Swift, « The gods of Newgrange in Irish literature and Romano-Celtic tradition », dans G. Burenhult & S. Westergaard (dir.), *Stones and bones* (2003), p. 58, souligne l'absence de preuves claires permettant d'associer *Síth in Broga* à Newgrange.

rapport incestueux avec elle, le sortilège est rompu et le soleil disparaît. Parce que la nuit tombe, la construction de Dowth est « assombrie » (*ro dubad*), et ainsi, conclut le conte, « ce lieu portera pour toujours le nom de Dubad (le noir) ». ⁷¹

La maîtrise du temps si présente dans ces légendes a son parallèle matériel dans les traces du rite solaire révélé par des fouilles archéologiques à Newgrange. C'est une coïncidence remarquable que Carey ne manque pas de souligner. Comme O'Kelly, il pose la question de savoir si des histoires couchées sur vélin à l'époque médiévale peuvent conserver une partie des croyances qui avaient cours pendant la période néolithique des milliers d'années auparavant.

Difficile, pour les esprits modernes, d'appréhender ce que représentait l'apparition du soleil au solstice d'hiver pour des spectateurs de la préhistoire. Ce spectacle symbolisait pour ces hommes et femmes la renaissance du soleil, d'une importance équivalente à la résurrection dans l'esprit des chrétiens du Moyen Âge, et une expérience mystique si puissante qu'elle devait être transmise d'une génération à l'autre. Nous tenons des preuves que Newgrange était le foyer de pratiques occultes au XI^e siècle (*cf.* partie ci-après) : il s'agissait alors encore vraisemblablement d'un lieu où s'accomplissaient des activités rituelles et où se racontaient les anciens mythes. Ces mythes furent répétés et remaniés pendant des siècles, conservant toutefois des informations précieuses sur les origines sacrées de ce lieu.

La transmission de la tradition

La pérennité des mythes puissants ancrés dans des monuments tels que Newgrange ne surprendra guère. Témoignages impérissables du passé, ces monuments peuvent à eux seuls capter l'effort de conservation des vestiges des croyances des sociétés préhistoriques. C'est notamment le cas dans la tradition du *dindshenchas*, où l'on trouve des traces des mythes rattachés aux caractéristiques naturelles et artificielles du paysage. En référence à certains monuments néolithiques du sud-ouest de l'Écosse, Julian Thomas déclarait que « les monuments les plus durables, en particulier ceux construits de pierres et d'argile, détenaient un véritable potentiel mnémonique. Leur présence continue dans le paysage et leur réutilisation a permis de ramener le passé dans le présent. » ⁷²

En composant la description du site royal de Rathcroghan en 2009, j'ai imaginé qu'une personne se tenant au sommet du grand tumulus dominant cet ensemble a pu contempler un paysage fourmillant de significations. Cette vue panoramique aurait permis de contempler plus de vingt-cinq tertres funéraires, ce qui témoigne de l'importance et du caractère sacré de ce lieu à la préhistoire. Représentation des liens unissant la communauté aux terres, les vivants à leurs ancêtres, ces tertres avaient une fonction mnémonique, ancrant le passé et structurant l'histoire orale. Aujourd'hui, leur apparence presque invisible dans le paysage est sans doute inversement proportionnelle à leur importance passée. Ces tertres étaient à n'en pas douter des points de référence dans un paysage rituel et mythologique où droits territoriaux et identités généalogiques se reflétaient à la fois dans les monuments et dans les traditions orales.

71 E. Gwynn, *The Metrical Dindshenchas Part IV* (1924), p. 272 ; J. Carey, « Time, memory and the Boyne Necropolis », p. 27 ; M.J. O'Kelly & C. O'Kelly, « The Tumulus of Dowth, County Meath », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 83C (1983), p. 147.

72 J. Thomas, « The identity of place in Neolithic Britain », dans A. Ritchie (dir.), *Neolithic Orkney* (2000), p. 86.

Les datations proposées pour ces monuments recouvrent une période qui s'étend sur un voire deux millénaires. Ainsi, un visiteur à l'aube de l'ère chrétienne aurait découvert là un paysage associé à des personnages tant mythologiques qu'historiques. Certains lieux de sépulture plus récents auraient été attribués à des personnages historiques encore vivants de mémoire d'homme à cette époque, tandis que d'autres sépultures remontaient à plusieurs générations en arrière, relevant d'un temps mythique, bien que la distinction ait été floue entre les notions de passé historique et de passé mythique pour les sociétés avant l'émergence de l'écriture.⁷³ Pour Mircea Eliade et d'autres, dans de telles sociétés orales, le souvenir d'une personne réelle ou d'un événement historique ne subsisterait que deux ou trois siècles tout au plus dans la mémoire collective, avant que cette personne ne soit assimilée à son modèle mythique, devenant souvent une figure héroïque. Des événements précis se seraient ainsi transformés en divers types d'actions mythiques, comme par exemple un combat contre un monstre.⁷⁴

En dépit de cette observation générale, la tradition orale n'est pas toujours dissoute ou corrompue en quelques centaines d'années. Elle peut au contraire avoir perdurer longtemps dans l'histoire, comme cela semble être le cas chez les Tlingits, peuple autochtone du sud-est de l'Alaska. Leurs histoires traditionnelles, consignées au début du ^{xx}e siècle, relatent différents événements liés aux lieux et villages de la région de Dundas Bay, notamment le récit intitulé *La Première guerre du monde*, qui relate une bataille des premiers temps. Des études géologiques ont indiqué que ces terres furent ouvertes à la colonisation sur les sédiments glaciaires bordant le front glaciaire au repos, peu après l'an mille. Ces habitations furent ensuite recouvertes par l'avancée des glaces durant le petit âge glaciaire. La glace commença à reculer avant 1794, on ignore exactement quand. Depuis quelques décennies, on a pu identifier dans cette zone certains habitats et caractéristiques topographiques mentionnés dans la tradition orale des Tlingits.

Une fouille archéologique menée dans un habitat associé au récit de la fameuse bataille a indiqué qu'une communauté s'y était effectivement établie autour de 1150, puis que ce village fut abandonné quelques siècles plus tard, lors de l'avancée du glacier. Ces recherches, dans leur ensemble, ont permis d'établir une corrélation entre la tradition orale et les modifications du paysage, telles que l'avancée glaciaire, l'élévation du niveau de la mer, le déplacement des populations et des habitats humains. Les fouilles archéologiques et la datation au radiocarbone ont contribué à la mise au point d'un cadre chronologique global pour ces événements. Certes, les narrations orales peuvent contenir des incohérences chronologiques, comme on en trouve l'exemple dans *La Première guerre du monde* qui fusionne différentes batailles pour relater la guerre initiale des Tlingit. On considère cependant que leur tradition orale possède une validité historique depuis près de 850 ans. Un certain nombre de facteurs peuvent expliquer l'apparition de ce conservatisme historique, notamment le rôle fondamental des traditions dans la pérennisation des identités collectives, la préservation des droits d'accès au territoire et aux ressources, et la structuration des relations sociales.⁷⁵

73 J. Waddell et al., *Rathcroghan, Co. Roscommon* (2009), p. 205.

74 M. Eliade, *The myth of the eternal return* (1971), p. 43 ; R. Bradley, *The past in prehistoric societies* (2002), p. 8.

75 A.L. Crowell & W.K. Howell, « Time, oral tradition, and archaeology at Xakwnoowú », *American Antiquity* 78 (2013), p. 3-23.

Il est évident que le paysage et les monuments de la Boyne ont fait l'objet de nombreux récits oraux témoignant des événements et des personnages importants des temps ancestraux. Mais cette vallée se distingue comme un lieu d'exception, car il n'existe aucun complexe mégalithique porteur d'une tradition aussi riche dans le domaine de la mythologie. Certes, quelques bribes éparses de tradition folklorique ont été conservées jusqu'à ce jour en d'autres lieux, comme par exemple le site de Knockma. Cet ensemble de monuments surmontant la colline éponyme proche de Tuam, dans le comté de Galway, est sans doute le vestige d'un petit cimetière de tombeaux à couloir. Dans un passé récent, le folklore local était dominé par le mythe de Finnbehear : ce chef des fées avait pour habitude d'attirer les jolies femmes vers son domaine de l'Autre Monde. Le personnage apparaît brièvement dans la littérature médiévale, par exemple dans le récit *Altram Tighe Dá Mheadar* (La Nourriture de la maison des deux gobelets), où il rend visite à Óengus dans le *brug* pour y voir les femmes :

... tainig Finnbharr Meadha o Sidh maelcnocach Meadha gunuigi in mBrug os Boinn d'fechain an banntrachta sin ...

... Finnbarr Meadha vint du Síð de la colline nue de Meadha, jusqu'à la résidence de l'Autre Monde sur la Boyne pour voir ces femmes ...⁷⁶

Le cimetière de tombes à couloir de Loughcrew, dans le comté de Meath, est dénommé *Sliabh na Caillí*, ce qui signifie « la colline de la vieille dame ». D'après la tradition, les cairns de ces sépultures auraient été formés par des pierres tombées de son tablier. De nombreux contes folkloriques font référence à ce personnage féminin, notamment en Irlande et dans le gaélique écossais, et elle est parfois associée à des monuments mégalithiques comme la fameuse tombe de Labbacallee (*Leaba na Caillí*, ou « le lit de la vieille dame ») dans le comté de Cork.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que Loughcrew est l'un des sites mégalithiques sur lesquels ont été retrouvées des traces d'activités humaines datant de l'Âge du Fer, tout comme à Newgrange et Knowth. On a en effet découvert des milliers de fragments de petits éclats d'os polis dans l'une des tombes à couloir de Loughcrew. Leurs décorations gravées sont loin d'être l'œuvre expérimentale d'un artisan, et il est plus probable, compte tenu du contexte, que ces artefacts aient eu une fonction rituelle, comme l'a suggéré Barry Raftery.⁷⁷ Certains de ces fragments portent des motifs caractéristiques du style de La Tène, généralement datés approximativement au I^{er} siècle de notre ère. La plupart des fragments ne sont pas décorés mais sculptés avec grand soin dans des côtes de bovins et polis à la main. Ces objets ont pu être utilisés dans certains rituels divinatoires tels que « le jet des os », décrit comme des lamelles de bois par Tacite dans *La Germanie* :

76 L. Duncan, « Altram Tighe Dá Medar », p. 193, 212. Folklore : R. Lynch, *The Kirwans of Castlehacket, Co. Galway* (2006). L'hypothèse selon laquelle Knockma était autrefois Cúil Cheasra, tombe de Cesair, petite-fille de Noah, venue avec son entourage en Irlande avant le Déluge, est une invention d'antiquaire du xvii^e siècle. Selon H. Morris, « Dun na mBarc and the Lady Cesair », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 63 (1933), p. 81, un tumulus préhistorique d'envergure situé à Knockadoobrosna, près de Boyle, Co. Roscommon, est un possible lieu de sépulture de Cesair. À propos de Cesair : J. Carey, « Origin and development of the Cesair legend », *Éigse* 22 (1987), p. 37-48.

77 B. Raftery, « Iron Age Ireland », dans D. Ó Cróinín (dir.), *A new history of Ireland* (2005), p. 159.

Ils manifestent le plus grand respect envers les oracles et les osselets. Leur procédé oraculaire est toujours le même. Ils coupent une petite branche d'un arbre à noix, qu'ils découpent en longues lamelles, puis gravent de divers signes. Ces lamelles sont jetées en l'air et retombent sur un tissu blanc. Alors, un prêtre de l'état, s'il s'agit d'une consultation publique, ou un chef de famille, si c'est une affaire privée, invoque les dieux et, le regard fixé sur le ciel, soulève trois lamelles, l'une après l'autre. Ensuite, en fonction du signe qu'il y lit, l'officiant livre son interprétation.⁷⁸

La réutilisation occasionnelle des sépultures préhistoriques ou des cairns dans le travail du fer suggère une autre dimension rituelle. Ce type de métallurgie magique a été identifiée dans plusieurs tombes néolithiques ainsi, que dans les ouvrages d'un certain forgeron des premiers temps médiévaux, qui exerçait ses compétences à Tara, et qui est décrit comme « un savant des arts occultes et un prophète célèbre ».⁷⁹ Ceci nous invite à supposer que les sociétés de l'Âge de Fer ont pu utiliser les tombes néolithiques à chambres du nord de l'Écosse, identifiées par Richard Hingley à des fins occultes.⁸⁰

La réutilisation répétée des tombes mégalithiques à divers moments de la Protohistoire a pu être un phénomène fréquent, mais il est difficile d'en établir la preuve, d'autant plus que ces pratiques ne sont pas souvent étudiées. Ceci étant, des indices forts intéressants ont été découverts au cimetière de tombes à couloir de Carrowmore, dans le comté de Sligo. Il est en effet probable que son enceinte circulaire de pierres (n° 26) ait compris une chambre mégalithique centrale. Des fragments d'os incinérés et une épingle en bois de cerf (à tête en forme de champignon) ont été découverts, provenant probablement de cette chambre détruite. À l'intérieur du cercle de pierres près de l'entrée du cercle ont été découverts un fossé circulaire et quatre trous de poteaux, datés du VI^e siècle avant J.-C., ainsi que trois rangs de culture et trois amas de céréales variées (orge, seigle et avoine) trouvés dans une fosse proche. Les archéologues ont interprété ces éléments comme faisant partie d'une culture rituelle de grains à des fins d'offrandes dans la version modifiée du monument.⁸¹

Une autre forme de réemploi d'une ancienne tombe à couloir a été identifiée à Kiltierney, dans le Fermanagh. Entre le I^{er} siècle avant J.-C. et le II^e siècle de notre ère, on a agrandi le tumulus puis creusé un fossé autour du monument élargi. Un cercle composé de dix-neuf petits tertres circulaires de trois mètres de diamètre et d'une hauteur d'un mètre a été construit sur la bordure extérieure du fossé, formant un talus extérieur discontinu, si bien que l'ensemble ressemble à un tumulus annulaire tout à fait typique de l'Âge du Fer. Le tertre central élargi abritait une série de crémations placées dans de petites fosses. On a retrouvé dans l'une de ces sépultures une fibule de bronze et quatre perles de verre. Certains des petits tertres périphériques recelaient des ossements humains incinérés, et sous l'un d'eux furent découverts une fibule en fer et quelques fragments brûlés d'un objet de bronze orné, appartenant peut-être à un manche de miroir.⁸²

78 H. Mattingly (1970), *Tacitus*, p. 109.

79 B.G. Scott, *Early Irish ironworking* (1990), p. 149, 185.

80 R. Hingley, « Ancestors and identity in the later prehistory of Atlantic Scotland », *World Archaeology* 28 (1996), p. 231-43.

81 G. Burenhult, *The archaeological excavation at Carrowmore, Co. Sligo* (1980), p. 37 ; S. Bergh, *Landscape of the monuments* (1995), p. 190.

82 A. Hamlin & C. Lynn (dir.), *Pieces of the past* (1988), p. 24.

L'Irlande possède un extraordinaire exemple de réutilisation d'une tombe sur une longue durée. Une fascinante séquence d'offrandes votives a été identifiée par William O'Brien à Altar, commune située près de Schull dans l'ouest du comté de Cork. Il s'agit d'une petite tombe mégalithique qui semble avoir été alignée sur le pic de Mizen, une petite montagne à treize kilomètres au sud-ouest d'Altar. Cet axe était vraisemblablement orienté vers le soleil couchant à l'occasion de la fête de Samhain, au premier jour de novembre. Les fouilles archéologiques ont révélé quelques indices d'enterrements dans la présence d'un os calciné d'homme d'âge adulte à l'entrée et d'une dent non calcinée. Aucun artefact n'a été retrouvé. Ces résultats peuvent paraître décevants mais un programme de datation au radiocarbone réalisé sur des échantillons soigneusement sélectionnés a produit des résultats inattendus et forts intéressants, révélant un processus prolongé d'activités rituelles.⁸³

Les fouilles à Altar ont révélé une séquence notable d'offrandes sur une période d'environ 2 000 ans. La dent non calcinée permet de situer les premières activités humaines entre 2316 et 1784 avant J.-C. Du charbon de bois provenant d'une petite fosse près du centre de la tombe remonte à la période 1250-832 avant J.-C. semble indiquer que la coutume s'était déjà établie dans cet endroit où l'on venait déposer des offrandes de nourriture ou d'autres biens périssables. Du charbon provenant de l'arrière de la tombe fournit des dates un peu plus récentes : 998-560 et 766-404 avant J.-C. Un échantillon similaire trouvé dans une petite fosse du côté sud de la chambre date de la période 356 avant J.-C. à 68 après J.-C. et des coquilles de bigorneaux et de patelles dans l'entrée datent de l'an 2 avant J.-C. à 230 après J.-C. On a retrouvé le même type de coquille et des arêtes de poisson (labre et anguille) dans une fosse au centre de la chambre. La couche supérieure de celle-ci a été datée au II^e siècle de notre ère. Dans les premiers rites à Altar, il semble qu'on ait offert des dépôts symboliques composés exclusivement de restes humains, mais plus tard, des offrandes alimentaires, par exemple de poissons et de crustacés ont occupé une place importante. Il apparaît évident que cet endroit fut considéré comme sacré pendant deux millénaires. Selon O'Brien, il est probable que les rites pratiqués dans cette chambre étaient censés permettre aux participants d'entrer en contact avec l'Autre Monde.

Comme c'est le cas pour les récits associés à d'autres monuments préhistoriques du reste du monde, on peut supposer que les légendes associées à Loughcrew et Knockma constituent les seuls vestiges folkloriques qu'il nous reste d'une d'un riche vivier mythologique à jamais perdu.⁸⁴ Ceci nous rappelle à la nature exceptionnelle de la mythologie de la vallée de la Boyne, qui semble étroitement liée tant à ses monuments qu'à sa rivière. Cette dernière, comme nous l'avons mentionné, était considérée comme la source d'une sagesse occulte, et sa déesse tutélaire était la mère d'Óengus, dieu de Newgrange. En somme, la rivière Boyne joua un rôle créateur dans le mythe du monument, qui s'exprime par l'usage des pierres roulées dans sa construction.

83 W. O'Brien, *Sacred ground. Megalithic tombs in coastal south-west Ireland* (1999), p. 91, 201.

84 Pour un exemple en Grande-Bretagne, consulter L.V. Grinsell, *Folklore of prehistoric sites in Britain* (1976) et le sud des Pays-Bas, N. Roymans, « The cultural biography of urnfields », *Archaeological Dialogues* 1 (1995), p. 2-24.

Les actes de création

Selon les estimations de M.J. O'Kelly, le tumulus de Newgrange est composé de 200 000 tonnes de pierres rondes rapportées en grande partie des terrasses alluviales de la Boyne, à 1 km du tumulus. L'archéologue imaginait qu'un grand creux rempli d'eau⁸⁵ à proximité de la rivière aurait pu servir de carrière. En réalité, il est probable que les rives de la rivière aient été suffisamment faciles d'accès pour fournir la quantité nécessaire de matériaux. Par ailleurs, si la roche exposée des falaises côtières de Clogherhead a effectivement été la source des grands blocs de *grauwacke*, ceux-ci ont sans doute été transportés par bateau vers le sud jusqu'à l'embouchure de la rivière, puis en amont de la Boyne jusqu'à Newgrange. La rivière aurait ainsi joué un rôle instrumental dans la construction du monument. On lui attribuait également des pouvoirs magiques, elle aurait notamment été une source de savoir ésotérique. Comme nous l'avons précédemment souligné, ce savoir conférait un pouvoir aux quelques initiés qui semblaient maîtriser la trajectoire du soleil et les événements solaires. Par ailleurs, il est vraisemblable qu'avant Newgrange, la rivière ait eu une importance comparable dans la construction du premier tombeau mégalithique de la région, quel que soit son emplacement. Tout ceci nous incite à considérer cette rivière, avec sa profusion d'associations mystiques, comme l'élément topographique sacré le plus ancien de ce paysage.

Comme l'indiquent les racines indo-européennes du mythe de la création de la Boyne, certains thèmes mythiques ont la vie longue. Comme nous le verrons au chapitre 3, les analyses archéologiques démontrent que le concept de la traversée céleste et de la descente du soleil dans l'Autre Monde a fait partie intégrante de la cosmologie européenne pendant près de deux mille ans. L'élargissement du site de Newgrange et la multiplicité des activités rituelles qui y furent menées, peut-être sur un millier d'années, nous suggèrent que le mythe de la rivière a pu être rattaché à l'histoire du monument à tout moment de cette période, voire même plusieurs générations après sa construction. Le souvenir de cet extraordinaire chantier a dû en effet marquer les esprits durablement.

Il est fort possible qu'un personnage comme le Dagda (dont l'épithète, *Ollathair*, « le père de tout », rappelle la notion indo-européenne de « dieu-père », par exemple *Iuppiter* en latin et *Diaus pítar* en langue védique)⁸⁶ ait figuré parmi les croyances des habitués de Newgrange pendant une période particulièrement longue. Il en va sans doute de même pour Óengus et Bóand ou leurs précurseurs, et pour tous les événements auxquels ils sont rattachés. On peut également supposer que divers aspects ou éléments de ces mythes furent intégrés dans certaines caractéristiques de construction du monument.

Il est probable, bien que ceci reste difficile, voire impossible, à établir, que certains aspects tels que le savoir occulte, les concepts solaires ou même certains événements mythiques (par exemple les trois vagues à l'origine de la Boyne), ait inspiré des illustrations dans l'art rupestre ornant ces tombes : le drame primordial de la création, représenté par la célèbre triple spirale, en est peut-être un exemple parmi d'autres.

Indiscutablement, le mythe de la création de la Boyne et l'association particulière entre la rivière et le savoir occulte ont forgé l'histoire de Newgrange, tout comme les phénomènes solaires (l'apparition périodique du soleil) font écho au rapport du Dagda

85 Illustré, dans G. Stout, *Newgrange and the Bend of the Boyne* (2002), fig. 26.

86 Également en Grec, Louvite et Hittite : C. Watkins, *How to kill a dragon* (Oxford, 1995), p. 8.

avec le monument. Rappelons que ce personnage était un dieu solaire qui comptait parmi ses nombreuses qualités l'omniscience et la prouesse sexuelle.⁸⁷

Une importante habitation médiévale a été découverte à Knowth, et des vestiges du souterrain de Dowth témoignent d'activités communautaires semblables à la même époque. Il ne fait aucun doute que ces lieux conféraient à leurs occupants une légitimité et un statut social particulier. En ce qui concerne la création de souterrains aménagés pour mener à la tombe nord de Dowth et aux deux tombes à couloir (ouest et est) de Knowth, on peut supposer que ceux-ci représentaient bien davantage que des entrepôts d'utilité domestique. En effet, le pouvoir de l'Autre Monde était encore une croyance prise au sérieux dans l'Irlande médiévale. Ainsi, la construction d'un souterrain dans un lieu sacré lié à une sépulture nous laisse supposer que ces entrepôts souterrains avaient également une fonction rituelle. Par l'acte même de l'offrande tellurique, on cherchait sans doute à invoquer le pouvoir protecteur des forces chthoniennes. L'hypothèse selon laquelle les tombes de Knowth étaient toujours considérées comme des lieux magiques aux alentours 700 ou 800 après J.-C. se fonde sur certaines inscriptions relevées sur des orthostates à proximité ou à l'intérieur des chambres. Celles-ci consistent d'une part en des noms propres en caractères latins relevant d'un style insulaire du haut Moyen Âge, d'autre part en des oghams cryptiques, dont le caractère énigmatique implique qu'elles possédaient une signification spéciale pour les savants d'élite capables de les déchiffrer.⁸⁸

Newgrange, contrairement à Knowth et Dowth, est vraisemblablement resté inviolé et inoccupé à l'Âge de Fer et à l'époque médiévale. Comme nous l'avons souligné, on y a cependant retrouvé une collection importante d'artéfacts romano-britanniques. Il s'agit d'offrandes votives déposées devant le tombeau aux premiers siècles de notre ère. Vénéré au Moyen Âge, le monument demeura un haut lieu de rites occultes un millénaire plus tard. En 1084 s'y déclara une grande peste, évoquée dans les *Annales de Tigernach* :

En cette année, une grande peste fit périr un quart des hommes d'Irlande. Elle commença au sud, et se répandit aux quatre coins de l'Irlande. Une armée de démons surgis des îles du nord du monde étaient à l'origine de cette peste, il y en avait trois bataillons, et chaque bataillon comptait trente et dix cent et deux mille démons, comme Óengus Óc, le fils du Dagda, l'a raconté à Gilla Lugan, lequel fréquentait le síd de l'Autre Monde chaque année à la veille de la fête de Samhain ...⁸⁹

Il est remarquable de constater dans cet exemple que plus de 500 ans après la christianisation du pays, certains anciens dieux étaient encore reconnus et, plus intéressant encore, que Gilla Lugan se rendait toujours régulièrement au *síd* d'Óengus à l'occasion de la grande fête de Samhain où il fréquentait le fils du Dagda. On ignore s'il entraît à l'intérieur de la tombe lors de ces visites, mais ceci démontre en tout cas qu'au XI^e siècle encore, cette résidence de l'Autre Monde sur la Boyne conservait toute sa puissance magique.

Près d'un siècle plus tard, Newgrange allait faire partie des vastes terres agricoles de l'abbaye cistercienne de Mellifont. Son nom anglais actuel lui fut attribué à cette

87 T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology*, p. 469 ; E.A. Gray, *Cath Maige Tuired* (1982), p. 121.

88 C. Swift, « Commentary : the Knowth oghams in context », dans F.J. Byrne *et al.*, *Excavations at Knowth 4* (2008), p. 127 ; l'emplacement des inscriptions dans les deux tombes est indiqué p. 91.

89 Wh. Stokes, « The Annals of Tigernach. Fourth fragment », *Revue celtique* 17 (1896), p. 416.

époque, tandis que le nom de l'ancien Brug fut recalé, à peine perceptible, à d'autres toponymes connexes tels que Breo Park ou Ford of Brow (le gué du *brug* sur la Boyne). Néanmoins, le savoir occulte inextricablement lié au monument a perduré sous la forme de mythes grâce aux textes médiévaux. Newgrange demeure ainsi un patrimoine prépondérant, porteur d'un accord rare entre l'archéologie préhistorique et les mythes anciens, deux champs de recherche qui semblent se rejoindre dans leur récit de la genèse et de l'utilisation de ce monument.

L'image fuyante

Si les personnages de Conchobar, roi d'Ulster, ou du dieu Lug ont été présentés comme des incarnations du soleil, ceci témoigne de l'omniprésence des métaphores solaires, qui constituaient un réseau sémantique discret mais puissant dans la littérature irlandaise ancienne. Nombre d'auteurs ont ainsi entretenu l'idée que Lug, dont le nom renvoie étymologiquement à la luminosité ou la lumière, désignait un symbole solaire⁹⁰, or il s'est avéré particulièrement ardu d'identifier les preuves concluantes d'un culte solaire dans les textes anciens. T.F. O'Rahilly, dans son ouvrage monumental intitulé *Early Irish history and mythology*, cite la *Confession* de Saint Patrice dans laquelle celui-ci déclare : « La splendeur du soleil, qui se lève chaque jour à la demande de Dieu, est vouée à disparaître, et ceux qui l'adorent en seront sévèrement punis », pour arguer que ces mots apportaient la preuve incontestable, émanant d'une autorité irréprochable, d'un culte du soleil dans l'Irlande païenne.

À travers une argumentation très érudite, O'Rahilly soutient qu'un certain nombre de figures mythiques étaient en définitive l'expression d'un dieu solaire primordial. Selon cette hypothèse, le dieu Soleil, seigneur de l'Autre Monde, et connu sous différentes appellations en Irlande, réunissait les caractéristiques de figures comme le Dagda ou Eochaid Ollathair (le père puissant qui régnait sur le climat et les récoltes), le borgne Balar, ou Nuadu, entre autres. D'après lui, le nom du roi légendaire Eochaid Ánchenn (« Eochaid à la tête lumineuse ») indiquait que la tête était un symbole solaire.

Par ailleurs, T.F. O'Rahilly était persuadé qu'un certain Mac Cécht était une version évhémériste de l'ancien Dian Cécht, dieu de la guérison. Ce Mac Cécht était peut-être lui aussi un dieu Soleil, puisqu'il était souvent représenté comme un voyageur des cieux survolant l'Irlande avant l'aurore. Son nom Dian Cécht est généralement considéré comme une combinaison des mots « rapide » et « puissance » mais O'Rahilly soulignait que l'élément *dian* (« rapide ») peut aussi signifier « tourner rapidement » comme une roue.⁹¹ Selon lui, le personnage de Mac Roth, messenger d'Ailill et Medb dans la première recension de la *Táin Bó Cúailnge*, était lui aussi une incarnation du soleil, en ce qu'il était capable de faire le tour complet de l'île en une seule journée, tout comme le soleil : « *Mac*

90 Références : T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology*, p. 513 (en désaccord) ; D. Gricourt & D. Hollard, « Lugus et le cheval », *Dialogues d'histoire ancienne* 28 (2002), p. 126.

91 T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology*, p. 58 ff., 292, 304, 469-70, 472, 519.

Roth, techtaire Ailella, Medba – is é timchellas Hérind i n-óenló » (« Mac Roth, le messager d'Ailill et Medb – celui qui pouvait faire le tour de l'Irlande en un jour »).⁹²

Les récits des rois de Tara n'échappaient pas non plus à cette symbolisation solaire. L'un des sept tabous du roi Conaire Mór dictait en effet que : « Le soleil ne devrait pas se lever tant que le roi est couché dans la plaine de Tara ». Un autre de ces tabous, dans le récit *De Shil Chonairi Móir* (Sur la postérité de Conaire Mór) interdisait à Conaire Mór d'être témoin du lever ou du coucher de soleil sur Tara. Ces interdits ont été interprétés comme l'illustration de la nature solaire des rois de Tara, véritables représentants du soleil sur terre.⁹³

Certes, ces brèves allusions ne fournissent que des indices assez faibles d'un culte solaire. Ceci étant, un certain Mug Ruith a une présence plus grande dans le champ littéraire. Ce personnage est décrit comme un magicien évhémériste ou comme un druide doté de pouvoirs miraculeux, et de caractéristiques à la fois païennes et chrétiennes. Selon O'Rahilly, il s'agissait à l'origine d'une divinité solaire que l'on appelait Roth (« roue ») en référence à la *roth rámach* (« la roue ramante »), dont les « rames » représentaient vraisemblablement les rayons du soleil. C'est un personnage important dans le récit *Forbais Dromma Damgaire* (Le Siège de Druimm Damgaire, ou Le Siège de Knocklong), datant du XIII^e ou XIV^e siècle. Il figure aussi dans un poème du IX^e siècle intitulé *Mug Ruith, ríghfili cen goí* (Mug Ruith, un poète royal sans fausseté).

Les exploits de Mug Ruith durant *Le siège de Druimm Damgaire* relèvent d'un thème que l'on retrouve dans plusieurs autres textes médiévaux anciens, celui d'un roi protégé par une force surnaturelle.⁹⁴ Son nom signifie « serviteur de la roue », et la légende veut que la nuit ait paru « aussi brillante que le jour » à ceux qui s'asseyaient dans son char (« *ba comhsolus la ocus aghaidh don lucht no bidh ann* »). Lorsque le roi de Munster fut visé par des attaques injustes de la part de Cormac mac Airt, le roi de Tara, le mage le défendit grâce à d'inventifs sortilèges, créant un puits ou levant le brouillard par son souffle druidique. Revêtu de la peau de taureau et du masque d'oiseau des chamanes, il déclencha une tempête de feu pour forcer les guerriers de Cormac à faire marche arrière :

Tucad tra a seche thairb maeil uidhir co Mogh Ruith, a encennach alath brec con-a foluamain ethaidi, a aidme draidhechta ar cena. Ocus dosrula suas a comuidecht na teined ind aeor i firmimint, ag gabustar ac sodh, ag bualadh na teined budh thuaidh, ro chan in rethoric-so : « Saigti druadh dolbaim-si, rel. ».

On apporta alors à Mug Ruith sa peau de taureau brun sans cornes, son masque-oiseau moucheté aux grandes ailes, et ses autres insignes druidiques, alors il s'éleva dans les cieux et le firmament avec un jet de flammes, qu'il manipula et fit tourner pour le diriger vers le nord, tout en chantant la rhétorique : « Je fabrique les flèches de druide ... ».⁹⁵

92 C. O'Rahilly, *Táin Bó Cúalnge*, p. 39.

93 H. Wagner, *Studies in the origins of the Celts*, p. 58, n. 2.

94 B. Slavin, « Supernatural arts, the landscape and kingship in early Irish texts », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship*, p. 83.

95 Texte : M-L. Sjoestedt, « Forbuis Droma Damhghaire », *Revue celtique* 43 (1926), p. 62, 110 (citations) ; traduction en anglais : S. Ó Duinn, *Forbais Droma Dámhghaire* (1992), p. 59, 103.

Si ses qualités surnaturelles ne font pas de doute, Mug Ruith fait une incarnation solaire moins convaincante, même si, à première vue, la roue ramante paraît être un symbole solaire pertinent. Il est difficile, en effet, de déterminer s'il s'agit si d'un emblème païen ou d'une légende apocryphe, car les auteurs médiévaux puisaient dans les récits autochtones comme dans la tradition chrétienne. Selon eux, Mug Ruith aurait été l'assistant de l'hérétique Simon le Magicien (capable lui aussi de s'élever dans les airs). Pire encore, il aurait participé à l'épouvantable crime de la décollation de saint Jean-Baptiste.⁹⁶ L'apparition apocalyptique de la roue ramante, qui sème la mort et la destruction, était ainsi perçue comme le châtiment pour le péché de Mug Ruith. Comme nous l'avons mentionné, O'Rahilly, comme bien d'autres, pensait que la roue était un symbole solaire. D'autres hypothèses ont été proposées : il s'agirait d'une machine volante, d'une comète, ou d'un grand « bull-roarer » (rhombe utilisé lors de rituels, qu'on fait tourner pour produire un son).⁹⁷ Ainsi si la figure de Mug Ruith appartient à la tradition autochtone, sa *roth rámach*, quoi qu'elle fût, est un objet magique difficile à définir : il est probable que, comme la peau de taureau et le masque d'oiseau, cette roue fut l'un des éléments de son appareil druidique.

Il n'est peu surprenant que Proinsias Mac Cana, dans son ouvrage *Celtic Mythology*, ait argué que l'existence d'une mythologie solaire dans l'Irlande ancienne restait à prouver. Selon lui, Saint Patrice, en condamnant l'adoration du soleil, exprimait une opinion théologique répandue qu'il avait acquise durant sa formation religieuse. Mac Cana a brièvement commenté cette opinion :

Si l'on exclut cette déclaration du saint, dans le vaste corpus de textes anciens de la tradition littéraire irlandaise ancienne, on évoque très rarement un véritable culte solaire. Il est vrai qu'on y trouve beaucoup de symbolisme et d'imagerie solaire, ainsi que des motifs pouvant se prêter à une telle interprétation. On y trouve aussi certains dieux qui, comme l'Apollon gaulois, possèdent les attributs du soleil ; mais on ne saurait guère parler d'un culte solaire sans déformer radicalement les traditions irlandaises et galloises.⁹⁸

Plus récemment encore, la rareté des vestiges de culte solaire dans les sources littéraires et épigraphiques des Celtes du continent européen ont été interprétés dans un sens tout aussi négatif.⁹⁹

Pour certains scientifiques, cette négativité, ainsi qu'une certaine tendance prévalente à contester l'importance et l'ubiquité des mythes solaires, sont en partie dues à l'excès d'enthousiasme du célèbre savant Max Müller. Cet illustre spécialiste des études de Sanskrit, professeur de théologie comparée à l'université d'Oxford à l'époque victorienne,

96 A.M. O'Leary, « Mog Ruith and apocalypticism in eleventh-century Ireland », dans J.F. Nagy (dir.), *The individual in Celtic literatures* (2001), p. 51.

97 K. Müller-Lisowski, « La légende de St Jean dans la tradition irlandaise et le druide Mog Ruith », *Études celtiques* 3 (1938), p. 57 ; E. O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history* (1861), p. 401 (machine volante) ; R.A.S. Macalister, « Temair Breg », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 34C (1919), p. 351 (rhombe) ; P. McCafferty & M. Baillie, *The Celtic gods* (2005), p. 83 (comète). E. Gwynn, dans *The Metrical Dindshenchas Part IV*, p. 426, considérait l'association faite entre Mog Ruith et cet objet comme le produit d'une spéculation étymologique.

98 P. Mac Cana, *Celtic mythology* (1970), p. 32.

99 A. Hofeneder, « Vestiges of sun worship among the Celts », *Pandanus* 10 4 : 2 (2010), p. 85-107.

fut l'ardent promoteur d'une théorie prêtant à la mythologie solaire une importance démesurée. L'école de pensée des « mythologues solaires » qu'il représentait a parfois été décrite comme une « pensée dangereuse pour la bonne santé de l'esprit moderne ».¹⁰⁰ K.H. Jackson, qui avait lui aussi une piètre opinion de cette mythologie, a ainsi ironiquement regretté que « les dieux Soleil soient encore parmi nous, se cachant aujourd'hui aux limites les plus reculées de l'érudition ».¹⁰¹ Dans une certaine mesure, ces sentiments ont probablement incité Mac Cana à évaluer assez négativement les traces littéraires du culte solaire, lesquelles sont certes peu concluantes.

Contrairement à Mac Cana, nous ne pensons pas que la condamnation par Saint Patrice du culte du soleil soit nécessairement une déclaration stéréotypée. La rareté des témoignages non ambigus validant l'existence d'un culte solaire dans les manuscrits anciens peut en effet provenir d'une autocensure de la part des auteurs chrétiens, dans une tentative de résister à la force des croyances traditionnelles auxquels ils se heurtaient quotidiennement. P. Mac Cana reconnut d'ailleurs plus tard que ce phénomène d'autocensure était certainement répandu à l'époque :

Des études effectuées par des anthropologues ont confirmé que certains missionnaires chrétiens dans d'autres régions ont eu tendance à condamner les rituels et d'autres expressions de croyances païennes qui étaient contraires à leurs principes religieux. Dans le même temps, ils se montraient plus tolérants envers des domaines moins fondamentaux des religions populaires autochtones ... Par conséquent, il n'est guère surprenant que les auteurs monastiques d'Irlande, malgré une certaine empathie à l'égard de la tradition indigène en général, aient décidé de ne pas conserver de traces substantielles de la cosmologie et de l'eschatologie autochtones. Force est de constater cependant que, dans la tradition orale préchrétienne, on trouve souvent des fragments de témoignages se rapportant à ces mythologies.¹⁰²

Nous tenons sans doute en ce point l'explication d'une lacune dans l'ancienne littérature irlandaise : il y manque les grands mythes de la création et de la fin du monde qui constituent, dans les autres mythologies indo-européennes, des thèmes fondamentaux. Le dernier épisode de la *Táin Bó Cúailnge* nous permet comprendre à quel point un thème cosmogonique peut être modifié pour devenir à peine reconnaissable. À la fin de l'épopée, le taureau brun de Cooley est le vainqueur d'une lutte prolongée, et quand il tue son rival Findbennach, il disperse les parties de son corps démembré en divers lieux du pays, attribuant les noms de ces éléments corporels aux diverses caractéristiques topographiques. Ainsi Athlone, ou Áth Luain, se traduit par « le gué du cuissot ». Ce procédé reflète des éléments tirés d'une mythologie indo-européenne de la création où l'on retrouve la thématique du démemberment dans l'attribution des noms ou des origines.¹⁰³

100 R.M. Dorson, « The eclipse of solar mythology », *The Journal of American Folklore* 68 (1955), p. 393.

101 K.H. Jackson, *The international popular tale* (1961), p. 39.

102 P. Mac Cana, *The cult of the sacred centre* (2011), p. 221.

103 B. Lincoln, *Priests, warriors and cattle* (1981), p. 87 ; P. Mac Cana, « Placenames and mythology in Irish tradition », dans G.W. MacLennan (dir.), *Proceedings of the First North American Congress of Celtic Studies* (1988), p. 339.

Les voyages du soleil

Bien sûr, de nombreux indices archéologiques nous confirment, d'une manière ou d'une autre, la présence très répandue d'un culte du soleil. Il est vrai, comme l'a reconnu Mac Cana, qu'une profusion de motifs solaires a perduré, en particulier en Europe continentale. Certains symboles courants comme le triskèle, la croix gammée (ou swastika) ou la roue peuvent certes être dotés d'autres significations, ou servir de porte-bonheur ou de talisman pour parer au mal. Or, à l'heure actuelle, nous sommes en mesure d'identifier, parmi ces symboles, un motif particulier et relativement complexe retrouvé en Europe comme en Irlande préchrétienne, et qui relève indubitablement d'une cosmologie religieuse. Il s'agit de la représentation d'une barque unie au disque du soleil, symbolisant la barque solaire qui transporte le soleil à travers les cieux.

En Irlande, l'expression la plus explicite de ce motif se trouve sur un petit objet de bronze dénommé la « couronne de Petrie » (Fig. 3.1). Le célèbre antiquaire George Petrie en fit l'acquisition au ^{xix}^e siècle, sans en noter la provenance. Nous ne savons donc rien des circonstances de sa découverte. Toutefois, on suppose que la couronne de Petrie était probablement un couvre-chef de prestige, voire un emblème royal, à l'exemple de la couronne de bronze trouvée sur le crâne d'un homme adulte enterré avec son épée et son bouclier à Mill Hill (près de Deal dans le Kent, au sud-est de l'Angleterre - cf. chapitre 7).¹⁰⁴

La couronne de Petrie est fragmentaire, composée d'une bande en tôle de bronze ajouré et d'une paire de disques légèrement concaves attachés sur la partie avant. Ces disques, d'environ 5 cm de diamètre, étaient soutenus par des cornes de bronze creuses, dont une seule a survécu. Tous ces éléments - bande, disques et corne - sont ornés d'un décor symétrique de très belle qualité, constitué de lignes courbes fines et élégantes, dont les extrémités se terminent parfois en différents motifs de têtes d'oiseaux.

Le motif gravé sur le disque situé sous la corne restante est particulièrement intéressant, du fait que les motifs de têtes d'oiseaux encadrent en croissant de lune un cercle central. Cet ornement ne représente pas, comme on l'a spéculé autrefois, un visage aux moustaches recourbées, mais plutôt une barque dotée d'une proue et d'une poupe à têtes d'oiseaux, transportant le soleil. Cette barque solaire apparaît sous deux formes sur la couronne Petrie, bien que plus nette et expressive sur l'un des disques, où l'on voit une roue sur une barque et sous le cercle. Sur l'autre disque, on peut clairement distinguer des têtes d'oiseau et un cercle, mais le motif du bateau apparaît à l'envers.

Deux grands disques de bronze découverts ensemble à Monasterevin, dans le comté de Kildare, ont donné lieu à l'appellation « de type Monasterevin », attribuée à un lot de quatre disques complets et à un autre groupe de trois disques fragmentaires (Fig. 3.1). L'usage de ces disques en tôle de bronze légèrement concaves reste mystérieux. Leur diamètre varie de 25 cm à un peu plus de 30 cm. Ils sont ornés de décorations similaires, mais pas identiques, creusés en haut-relief par la technique du repoussé jusqu'à une profondeur de 10 mm. Le motif général se retrouve sur chaque disque : un cercle central légèrement concave ou creusé en bol, positionné sur un plan symétrique semi-circulaire, formé de courbes en trompette aux extrémités en spirale. On ne sait rien des circonstances de la découverte des disques de Monasterevin, cependant d'autres disques ont été trouvés en paires. C'est le cas de ceux du comté d'Armagh, et peut-être aussi de deux disques

104 I.M. Stead, « The metalwork », dans K. Parfitt, *Iron Age burials from Mill Hill, Deal* (1995), p. 72.

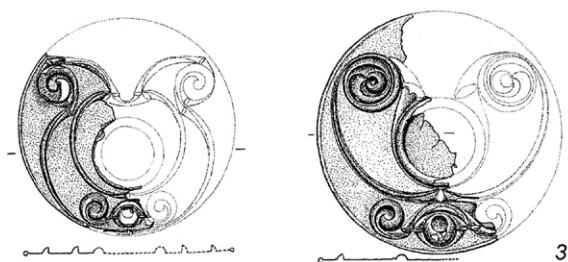
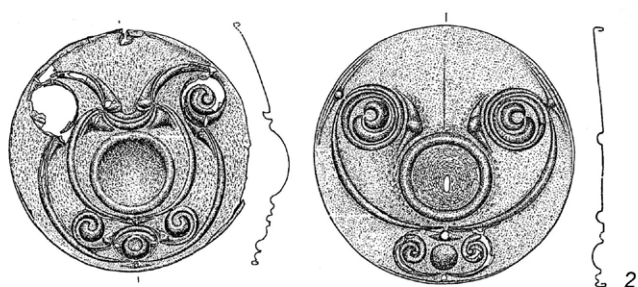
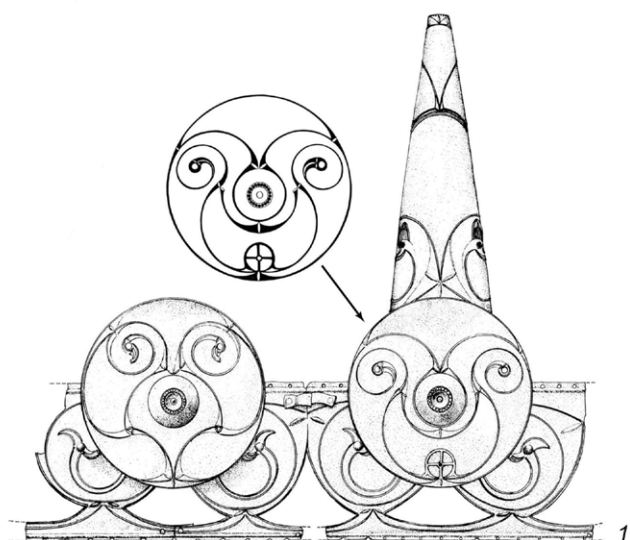


Fig. 3.1. 1. Imagerie solaire sur la couronne de Petrie : une barque solaire ornée d'une proue et d'une poupe en forme de têtes d'oiseaux est représentée sur le disque de droite ; des têtes d'oiseaux inversées apparaissent également sur le bandeau de bronze ajouré situé derrière les disques, et le médaillon solaire qu'on distingue sur le disque de gauche semble inclus dans un vaisseau inversé. 2. Paire de disques de bronze provenant de Monasterevin, comté de Kildare : la barque solaire stylisée sur le disque de droite comporte des têtes d'oiseaux à l'envers. 3. Paire de disques de bronze provenant du comté d'Armagh : la barque solaire stylisée sur le disque de droite comporte également des têtes d'oiseaux à l'envers. Échelles diverses.

retrouvés à Lismore, comté de Waterford.¹⁰⁵ Comme nous le verrons par la suite, ce jumelage est d'une importance significative.

Nombre d'auteurs ont cru voir dans la paire de spirales surmontant le cercle un visage grotesque, au regard fixe, ou même un poisson à la bouche ouverte. Or c'est bien une barque solaire qui est y représentée. Contrairement aux dessins ornant la couronne Petrie, les motifs de ces disques de type Monasterevin sont très stylisés, et les deux têtes d'oiseaux ont été réduites à des courbes abstraites.

Par le passé, ces motifs stylisés, comparés à ceux de la couronne Petrie, auraient été considérés comme des exemples de désagrégation stylistique ou de régression typologique, triste processus de dégénération étudié par John Evans, qui appliquait les théories darwiniennes à ses études numismatiques. La « dévolution typologique » du statère d'or de Philippe II de Macédoine aux mains celtiques est un bel exemple décrit par l'archéologue célèbre Grahame Clarke. Au fil des ans, les imitations du statère dévièrent de plus en plus de leur modèle. Ainsi, selon Clarke, « la tête d'Apollon y perdit son importance significative et le motif en vint rapidement à s'estomper ».¹⁰⁶ Depuis, divers auteurs ont souligné que ces pièces de monnaie de Gaule et d'Angleterre n'étaient pas forcément les produits dégradés d'ouvriers maladroits, ni des œuvres délibérément abstraites. Leur conception et leur contenu faisaient effectivement l'objet de décisions pesées.¹⁰⁷

Sans nier l'existence d'artistes et de copistes incompetents, on admettra que les compétences techniques des artisans irlandais ayant forgé ces objets sont manifestes, ce qui confirme que ce processus de désintégration à l'œuvre, que ce soit sur des disques ou des pièces de monnaie, a d'importantes implications. Comme l'a souligné Clifford Geertz, analyser l'art dit « primitif » à travers le prisme de l'esthétique occidentale mène à une conception externalisée d'un phénomène censé être soumis à une inspection intense mais s'avérant en réalité situé au-delà des limites de notre champ de compréhension.¹⁰⁸

Dans ces illustrations, il semble que l'artiste ait voulu dissimuler le symbole solaire, ou du moins tenté de mettre en avant ses caractéristiques essentielles. Ce faisant, il met l'accent sur sa force inhérente. De façon délibérée et réfléchie, il modifie ainsi un symbole traditionnel pour lui conférer une signification nouvelle ou plus puissante. De même que la répétition, tel que le triplement, peut exprimer la puissance d'une image, la dissection peut en exposer les qualités intrinsèques. On ne peut exclure, par ailleurs, la possibilité d'une double interprétation délibérément créée par la fusion de la barque solaire et d'un visage, dans une forme d'expression artistique multivalente et ouverte aux interprétations.

Cette image fuyante de la barque solaire n'existe pas seulement en Irlande. On la trouve aussi sur des objets de bronze britanniques datant du 1^{er} siècle avant J.-C. et des premiers siècles de notre ère. Elle constitue un élément remarquable de l'ornement d'un bouclier célèbre trouvé dans la Tamise, à Battersea (Fig. 3.2, 1), sur lequel on retrouve, parmi des motifs semblables à des swastikas, l'image de la barque solaire, contenue dans deux petits disques.

105 R. Ó Floinn, « Notes on some Iron Age finds from Ireland », dans G. Cooney *et al.* (dir.), *Relics of old decency* (2009), p. 199-210.

106 G. Clarke, *Archaeology and society* (1960), p. 135.

107 P.-M. Duval, *Monnaies gauloises et mythes celtiques* (1987), p. 91 ; S. Scheers, « Celtic coin types in Britain », dans M. Mays (dir.), *Celtic coinage : Britain and beyond* (1992), p. 41 ; J. Creighton, « Visions of power », *Britannia* 26 (1995), p. 289.

108 C. Geertz, *Local knowledge* (1983), p. 98.

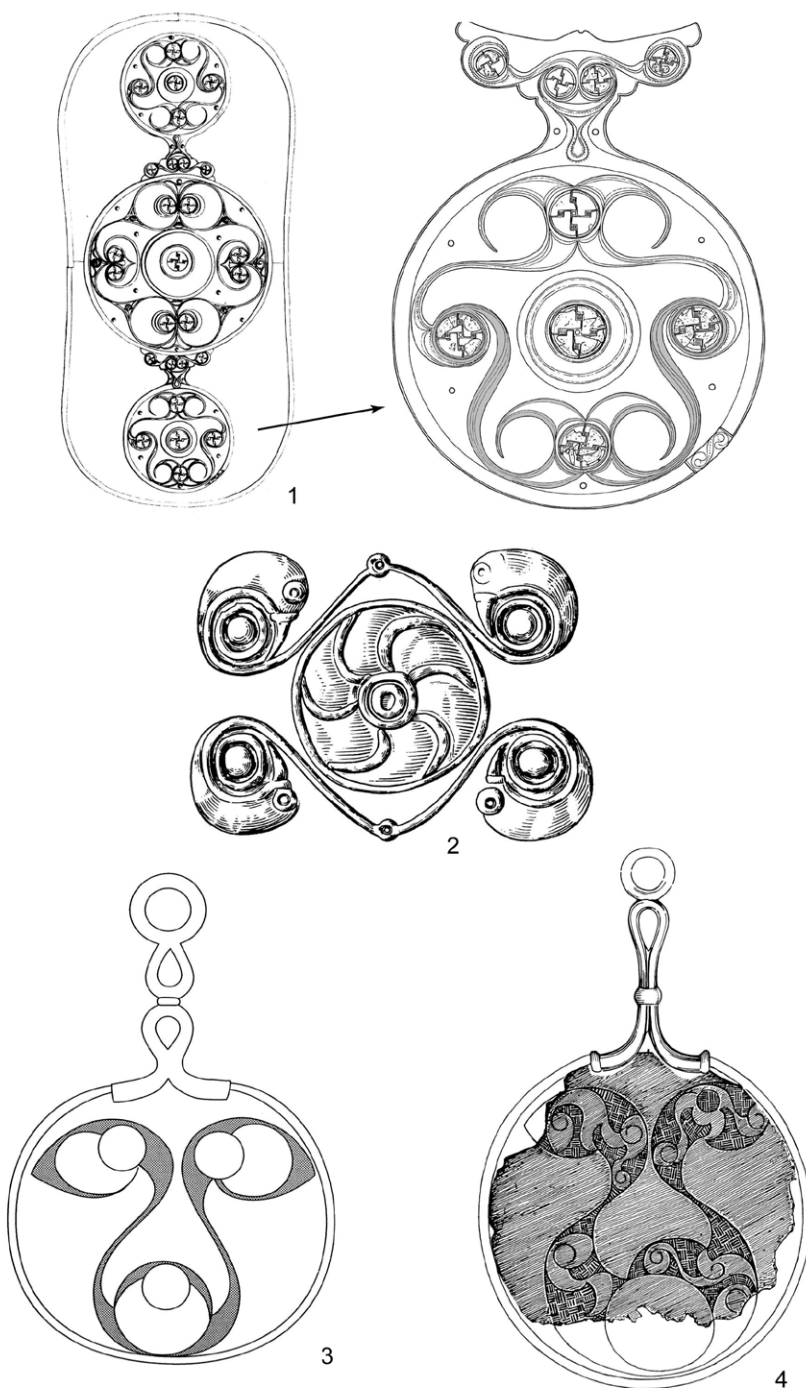


Fig. 3.2. 1. Bouclier de Battersea et agrandissement de l'imagerie présente sur le médaillon inférieur, reflet inversé de l'image sur le médaillon supérieur. 2. Seau d'Aylesford. 3. Miroir de Gibbs, de provenance inconnue. 4. Miroir retrouvé à Aston, Herts. Échelles diverses.

On la retrouve aussi par exemple, à moindre échelle, sur la bande de bronze ornée du seau d'Aylesford où deux paires de têtes d'oiseau encadrent un tourbillon (Fig. 3.2, 2). Le motif est également présent sous une forme atténuée sur le miroir d'Aston, Hertfordshire, et sur le miroir dit « de Gibbs », sans provenance (Fig. 3.2, 3-4). Il reste à déterminer dans quel sens l'ornement de ces miroirs est censé être vu (orientation du manche vers le haut ou vers le bas), un détail sans grande importance si l'on suppose que les symboles solaires sont conçus pour être reconnus dans tous les sens (voir *infra*). Il est remarquable que ce motif de la « lyre-boucle encadrée de courbes » pour usiter la terminologie de Jody Joy, soit le fondement décoratif de conceptions d'une grande complexité sur d'autres miroirs comme ceux de Birdlip, Gloucester, et de Portesham, Dorset, comme l'a démontré ce chercheur.¹⁰⁹ Sur ces objets exceptionnels, le symbole solaire a presque disparu ou bien se masque derrière une composition complexe.

Sur d'autres objets comme le bouclier de Battersea, le symbolisme solaire est également représenté par le swastika, ou comme l'a démontré Miranda Green, est présent ailleurs sous la forme d'autres motifs comme le tourbillon, la triquetra ou le triskèle. Tous ces motifs, ainsi que la barque solaire, témoignent de systèmes de croyances profondément enracinés et largement répandus qui transcendent les archéologies et identités régionales de l'Âge de Fer dans ces îles et dans l'Europe continentale. Vincent et Ruth Megaw ont souligné l'importance d'un symbolisme visuel qui reflétait une certaine forme de communication et une vaste collectivité de concepts et d'idées.

La fabrication d'objets tels que la couronne Petrie, les disques de type Monasterevin ou le bouclier de Battersea témoignent d'un savoir-faire artisanal exceptionnel, conjuguant la maîtrise technique et le respect des exigences religieuses et profanes. Certes, la dimension religieuse est manifeste dans le symbolisme solaire, mais ce symbolisme fut adopté dans le cadre d'une tâche sans doute sacrée, où le moindre détail était porteur de sens. Ces démonstrations de connaissances techniques nous donnent aussi une idée du prestige et pouvoir de leurs commanditaires.

De toute évidence, les artisans de la fin de l'Âge du Fer en Irlande et en Angleterre cherchaient à s'éloigner, dans leurs représentations, de l'image traditionnelle et de la barque solaire de l'Âge du Bronze, aux lignes jugées trop explicites. Cette stylisation était à la fois un processus délibéré de mystification et de désarticulation visant à ne représenter que les qualités essentielles du symbole. En mettant l'accent sur la force inhérente des symboles, ces artistes ont pu chercher à introduire une ambiguïté délibérée à travers une imagerie multivalente d'exclusion, dont la compréhension était réservée aux initiés. Ceux qui voyaient un visage grotesque sur les disques de type Monasterevin, par exemple, se contentaient d'une seule interprétation. Quelle qu'en soit la raison, il existait une volonté de dissimuler ou de masquer le motif solaire.

En effet, il semblerait qu'il fut longtemps interdit de prononcer le nom de Lug, le dieu suprême, et peut-être qu'un tabou semblable était attaché aux représentations explicites d'un symbole de divinité solaire. Comme nous l'avons mentionné, Lug signifie « luminosité » ou « lumière », ce nom reflète donc la nature solaire du dieu. Cependant, il a été suggéré que celui-ci était à l'origine le dieu des serments, au nom duquel on jurait solennellement. Ainsi, une formule telle que « *tongu do dia toinges mo thuath* » (« Je jure

109 J. Joy, « Reflections on Celtic art », dans D. Garrow *et al.* (dir.), *Rethinking Celtic art* (2008), p. 85 ; *Iron Age mirrors* (2010), p. 32.

devant le dieu devant qui jure mon peuple ») dans le Cycle d'Ulster était un serment (du celtique commun *lugíom*) prêté devant un dieu dont on ne devait pas prononcer le nom, afin qu'il ne tombe pas dans l'oreille de personnes mal intentionnées.¹¹⁰

Le voyage céleste du soleil n'est pas le seul thème représenté sur ces disques ou sur la couronne Petrie. Le bouclier de Battersea (Fig. 3.2, 1), contient, dans ses deux petits cercles, une barque solaire et plusieurs swastikas, or on note que la barque est représentée à l'envers dans le cercle supérieur. Cette inversion pourrait être une référence à l'Autre Monde. Le bateau inversé sur l'un des deux disques de la couronne Petrie est un autre exemple de cette imagerie en contrepoint qui semble jouer sur les interprétations explicite et implicite, et refléter le contraste qui sépare le monde supérieur et celui d'en bas.

L'Autre Monde trouve différentes expressions dans la littérature irlandaise ancienne (un sujet que nous approfondirons au chapitre 4). Il est parfois décrit comme une île, un univers souterrain, un tertre du *síd* (de l'Autre Monde), ou encore un monde caché sous un lac ou sous la mer. C'est souvent un pays de prospérité et de paix, de festins permanents, une région hors du temps, et parfois, une image inversée du monde des hommes. De nombreuses allusions à ces terres souterraines sont identifiables dans le symbolisme solaire d'une époque antérieure de l'Âge du Bronze européen, où l'Autre Monde était désigné par des motifs inversés ou renversés.

Le répertoire iconographique de l'Âge du Bronze nordique est tout à fait exceptionnel dans les domaines de l'art rupestre et du bronze. Ceci a conduit certains auteurs à suggérer l'existence d'une cosmographie solaire complexe exprimée par une imagerie mêlant bateaux, soleils, figures humaines, chevaux et poissons. Flemming Kaul, par exemple, a découvert sur une série de rasoirs de bronze l'illustration d'une histoire cyclique. Sur plusieurs de ces illustrations, une barque solaire apparaît, se dirigeant de gauche à droite, soit de l'est vers l'ouest (lorsqu'on se place face au sud) dans son parcours diurne à travers le ciel. Selon l'orientation qu'on donne à l'objet, la barque peut aussi se diriger dans le sens opposé, de droite à gauche, ce qui représente son voyage de nuit dans l'Au-delà, d'où elle émerge à l'aube pour reprendre son cours cosmique.¹¹¹

De même, sur un rasoir provenant du Jutland-du-Sud, on trouve représentées deux figures humaines à bord d'un bateau. Parfois considérés comme des dieux solaires, ces jumeaux payaient manifestement vers la droite (Fig. 3.3).

Par contraste, un autre exemple du sud du Seeland comporte une image de bateau à proue et poupe en têtes de cheval voguant vers la gauche, et suivi par un poisson. Selon Kaul, il s'agirait d'un bateau nocturne voguant dans l'Autre Monde : de tels bateaux voyageant vers la gauche, représentés sur des rasoirs au Danemark, ne seraient jamais associés à un symbolisme solaire.

Le célèbre « char solaire » découvert à Trundholm, au Danemark, est sans doute l'un des symboles solaires les plus connus de l'Âge du Bronze, qui témoigne aussi du rôle sacré du cheval à cette période (Fig. 3.3, 3). Comme l'a souligné Hans Drescher il y a plusieurs années, le disque en bronze plaqué d'or monté sur un véhicule à roues, est tiré vers la droite par un cheval, et symbolise le voyage céleste du soleil vers l'ouest dans l'hémisphère nord. Lorsque le disque est retourné, son revers, qui n'était, semble-t-il, jamais doré,

110 J.T. Koch, « Further to *Tongu do dia toinges mo thuath*, etc. », *Études celtiques* 29 (1992), p. 253.

111 F. Kaul, « Bronze Age tripartite cosmologies », *Praehistorische Zeitschrift* 80 (2006), p. 235-46.

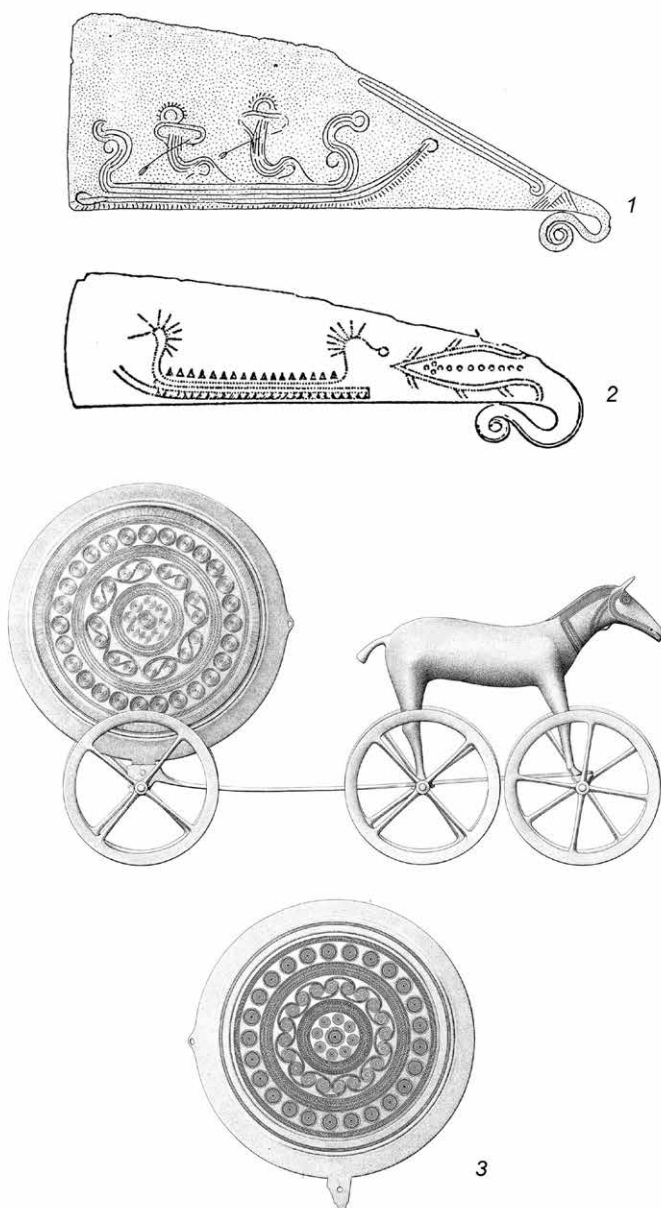


Fig. 3.3. 1. Rasoir en bronze du Jutland sud, orné d'une barque solaire voyageant de la gauche à la droite, et portant deux figures humaines, sans doute les deux personnalités du dieu-soleil. 2. Rasoir de bronze provenant de Møn, île danoise au sud de l'île de Seeland, décoré d'un bateau ornée en proue et poupe de têtes de chevaux, voguant vers la gauche, suivi d'un poisson. 3. Le « chariot du soleil » de Trundholm. La face dorée du disque de bronze, représentant le soleil, est ornée principalement de cercles concentriques et le chariot est tracté par un cheval de gauche à droite, soit d'est en ouest. La face de bronze (ci-dessous) présente des cercles concentriques et une décoration composée de spirales reliées apparaît au premier plan lorsque le véhicule est tiré dans l'autre sens (vers la gauche).

apparaît tiré par le cheval vers la gauche : on y voit aujourd'hui représenté le voyage nocturne du soleil sous la terre ou la mer vers l'aube, à l'est.¹¹²

Il est intéressant de noter que l'image varie légèrement sur chaque face du disque. Le nombre de cercles concentriques est différent et les spirales, reliées en paires, ne sont présentes que sur la face nocturne en bronze. Des interprétations calendaires et numériques ont été avancées¹¹³, mais quelle que soit l'explication, le contraste marqué entre ces deux images laisse supposer que chacune des faces possède une signification qui lui est propre. La représentation apparente des différents aspects du soleil sur un même objet et les allusions à l'Autre Monde sur ces vestiges nordiques sont d'un intérêt exceptionnel, expliquant certaines caractéristiques de la symbolique solaire présente ailleurs en Europe.

Les exemples de « *Vogel-Sonnen-Barke* » comme les nomment les archéologues allemands, désignant ces images de barques solaires aux proues et poupes en têtes d'oiseau, font légion en Europe centrale parmi les vestiges de la fin de l'Âge du Bronze et du début de l'Âge du Fer.¹¹⁴ Quelques illustrations typiques se présentent sur un petit nombre de seaux de bronze du type Hajdúböszörmény en Hongrie : le soleil y est représenté très visiblement par un disque ou un bossage porté par un bateau orné aux deux extrémités de têtes de cygnes ou de canards (Fig. 3.4, 1).

De même, un seau en tôle de bronze, dans une collection privée en Autriche, porte des images solaires représentées par des bossettes formées par repoussé, dans une large frise sur la partie supérieure du seau. La « *situle de Vienne* », ainsi dénommée par Stefan Wirth, est essentiellement ornée de deux zones de barques solaires, disposées l'une au-dessus de l'autre, voguant sur toute la circonférence. Ces décorations présentent une configuration symétrique continue évocative du voyage du soleil au-dessus et au-dessous de l'horizon (Fig. 3.4, 2). Comme l'explique Stefan Wirth, il s'agit d'un récit cosmologique figurant le voyage diurne et nocturne du soleil, où l'astre fait l'objet de diverses représentations, aux significations variées.¹¹⁵

Dans certains cas, le voyage du soleil dans l'Autre Monde est implicitement figuré par un renversement ou une inversion. Certains artefacts, comme la situle de Vienne ou le seau retrouvé à Nyírlugos, à l'est de la Hongrie, se composent d'une image centrale encadrée de petits bateaux à têtes d'oiseaux tournées vers l'intérieur de l'embarcation, et où le soleil est représenté par une petite bossette. Ces oiseaux opposés ou inversés signalent peut-être le caractère nocturne de barques de l'Autre Monde. L'image d'ensemble présente une version abrégée du mythe cosmique de l'éternel retour du soleil. Cette histoire confirmait que le jour succède toujours à la nuit et que les ténèbres sont vaincues par la lumière.

Les bateaux inversés ont semble-t-il une histoire semblable à nous raconter au sujet de l'Autre Monde. Si le motif des oiseaux opposés est commun, celui des barques solaires renversées est certes rare mais se retrouve, par exemple, sur un seau en bronze datant de la période Hallstatt et retrouvé à Kleinklein en Autriche. On y voit une frise stylisée en

112 H. Drescher, « Neue Untersuchungen am Sonnenwagen von Trundholm », *Acta Archaeologica* 33 (1962), p. 42 ; F. Kaul, *Ships on bronzes* (1998), p. 30.

113 K. Randsborg, « Opening the oak-coffins », *Acta Archaeologica* 77 (2006), p. 68.

114 S. Wirth, « Vogel-Sonnen-Barke », dans H. Beck *et al.* (dir.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 32 (2006), p. 552-63.

115 S. Wirth, « Le Mystère de la barque solaire », dans L. Baray (dir.), *Artisanats, sociétés et civilisations* (2006), p. 331-45.

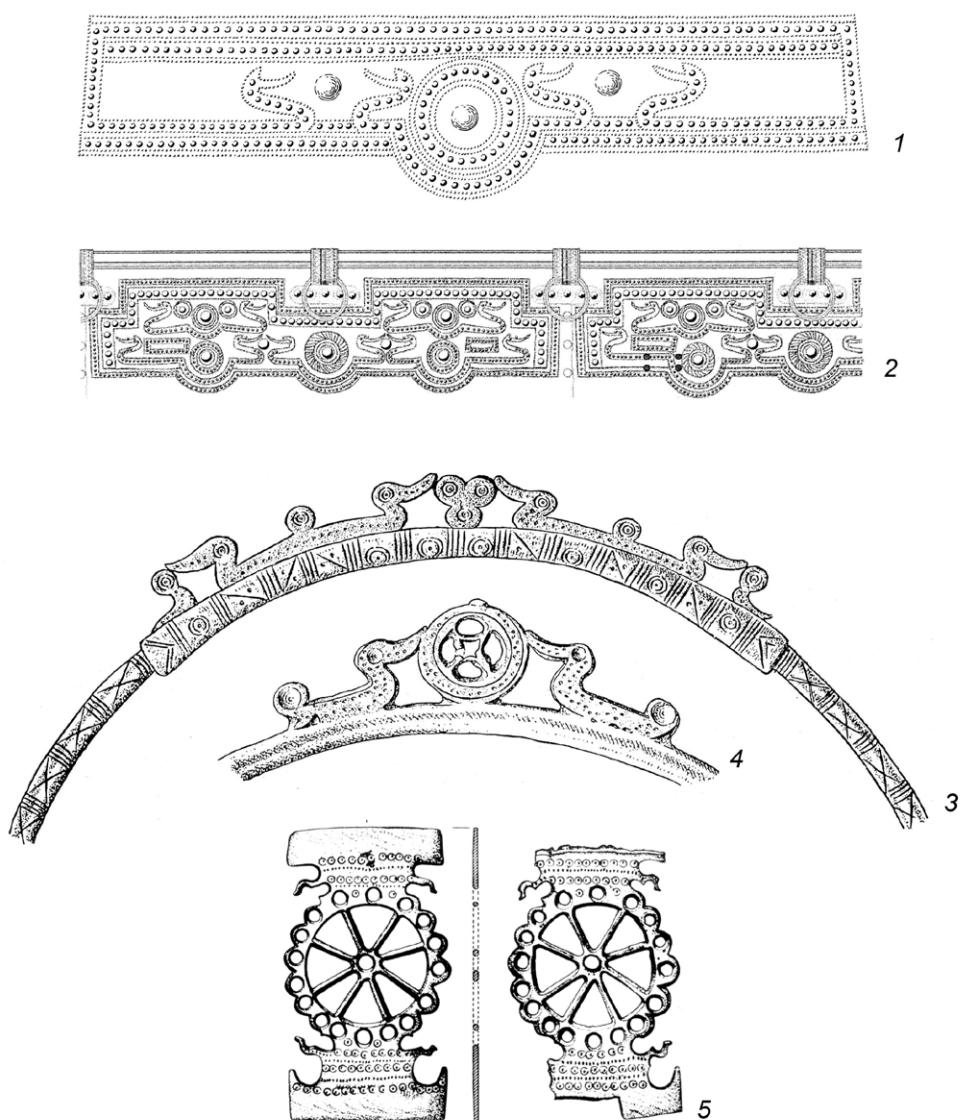


Fig. 3.4. 1. Détail de la décoration d'un seau de bronze de type Hajdúböszörmény provenant de Nyírlugos, à l'est de la Hongrie : on y distingue une barque solaire à proue et poupe en têtes d'oiseaux, et un disque solaire flanqué de plus petites barques ornées de têtes d'oiseaux inversées. 2. Frise de la situle de Vienne, sur laquelle on distingue deux rangées de barques solaires superposées. 3. Barque solaire représentée sur un torque de bronze provenant d'Attancourt, dans la Haute-Marne. 4. Symbolisme solaire sur un torque de bronze découvert dans la région de la Marne. 5. Deux des plaques de bronze montées sur le char de la sépulture de Vix, ornées de symboles solaires et de têtes de volatiles. Échelles diverses.

relief, représentant des bateaux inversés, quille à quille. De semblables représentations apparaissent sur un collier en bronze de Fangel Torp à Odense, au Danemark, et sur un bouclier en bronze découvert à Copenhague.¹¹⁶ On retrouve le motif « quille à quille » dans l'art rupestre scandinave, où il pourrait symboliser, selon la théorie de Kristian Kristiansen, les « royaumes inférieurs et supérieurs ».¹¹⁷

Selon toute probabilité, un voyage dans l'Autre Monde est représenté dans sept plaques de bronze ajouré fixées sur la caisse en bois du char de la tombe de Vix, en Bourgogne (Fig. 3.4, 5). Cette sépulture à char princière, qui recueillit le corps d'une femme de haut rang pour un ultime voyage, est ornée d'une roue solaire encadrée au-dessus et au-dessous par deux paires de têtes d'oiseaux. Nous nous pencherons davantage, au chapitre 6, sur cette femme exceptionnelle au statut particulier, et nous intéresserons de plus près à cet « Autre Monde » au prochain chapitre.

D'un point de vue britannique ou irlandais, la situle de Vienne est importante à plusieurs titres, notamment en ce qu'elle relève d'une variante Hosszúpályi de type Kurd : il s'agit d'un seau de bronze bien connu en Europe centrale, représenté en Irlande par un exemple du dépôt de Dowris, dans le comté d'Offaly (Fig. 4.4, 1), et au pays de Galles par un seau découvert à Nannau, près de Dolgellau, Merionethshire.¹¹⁸ La diffusion d'un tel seau Hosszúpályi, issu de l'Europe centrale, dans les régions lointaines de l'ouest, porte à croire que les dynamiques d'échanges ne se limitaient pas seulement aux objets matériels mais impliquaient également la circulation d'idées et de croyances qui leur étaient associées. Ainsi, une cosmologie solaire pourrait avoir été véhiculée par la transmission de ces artefacts métalliques de prestige.

La datation du crochet à viande de Dunaverney, orné de ses oiseaux miniatures, autour de 1 000 avant J.-C., est d'une importance évidente, puisqu'elle confirme que la symbolique de l'oiseau est au moins aussi ancienne que l'Âge du Bronze. Il semblerait qu'une famille de cygnes et une paire de corbeaux, soient représentées sur cet objet. Ce détail pourrait signifier que d'autres oppositions binaires, qu'il s'agisse d'oiseaux célestes ou terrestres, faisaient partie des croyances religieuses de l'époque. Étant donnée l'association, dans la tradition irlandaise, de Morrigan, une déesse de la guerre, aux oiseaux noirs, on peut spéculer qu'il a bien existé une distinction symbolique entre les oiseaux noirs et les oiseaux blancs, comme les corbeaux et les cygnes, remontant à plusieurs milliers d'années.¹¹⁹

On retrouve parfois le motif de la barque solaire dans l'art de La Tène au nord de la France. Parmi une série de torques de bronze, on peut citer un exemplaire provenant d'Attancourt, comportant l'image de deux barques solaires, chacune figurant un disque solaire et des têtes d'oiseaux en proue et en poupe : sur chaque face, les oiseaux font face à un triple cercle, peut-être un triple soleil, de façon à représenter une image en miroir des oiseaux. Sur un exemple sans provenance précise découvert dans la région de la Marne, les oiseaux inversés encadrent un symbole solaire en forme de roue (Fig. 3.4, 3-4).

116 À propos de Kleinklein : G. Prüssing, *Die Bronzegefäße in Österreich* (1991), 50, n°104 ; à propos de Fangel Torp : F. Kaul, *Ships on bronzes* (1998), n°128 ; à propos du bouclier de Copenhague : Wirth, « Le Mystère de la barque solaire » (2006), p. 342, fig. 10.

117 K. Kristiansen, « Rock art and religion », dans A.C. Fredell et al. (dir.), *Representations and communications* (2010), p. 102.

118 S. Gerloff, *Atlantic cauldrons and buckets* (2010), p. 238.

119 M. Tymoczko, « The semantic fields of early Irish terms for black birds », dans A.T.E. Matonis & D.F. Melia (dir.), *Celtic language, Celtic culture* (1990), p. 151-71.

Oppositions binaires et oiseaux d'un Autre Monde

Si l'on admet que les disques de Monasterevin et d'Armagh ont bien été retrouvés en paires, cette complémentarité pourrait également révéler des références à l'Autre Monde. Ce jumelage est important car placés côté à côté, chaque paire comporte une barque solaire aux têtes d'oiseau tournées vers l'extérieur, et une autre présentant des têtes d'oiseau tournées vers l'intérieur. Ce motif est répété dans la petite frise sous les deux barques. Comme dans les images inversées sur le seau de Nyírlugos (fin de l'Âge du Bronze), le disque qui présente l'image inversée pourrait illustrer l'idée du voyage nocturne du soleil et d'une barque de nuit dans l'Autre Monde, antithèse du monde connu.

D'autres jumelages peuvent recéler une signification similaire. C'est probablement le cas de la paire de plaques en tôle de bronze repoussé trouvée dans le dépôt de Tal-y-llyn, dans le Merionethshire au Pays de Galles (Fig. 3.5, 2).

Ces plaques portent une image déconcertante de deux têtes humaines réunies par une longue barre mais séparées par un axe central formé par deux feuilles allongées à l'horizontale. Une tête est encadrée par deux têtes d'oiseau inversées, l'autre par des vrilles représentant des têtes d'oiseau très schématisées. Quelle que soit la manière dont ces plaques étaient montées, soit côté à côté, soit, plus certainement, l'une au-dessus et l'autre, au-dessous du bossage du bouclier, l'une des têtes apparaissait toujours à l'envers.

Les têtes d'oiseau recourbées nous signalent une fois encore que c'est la barque solaire de l'Autre Monde qui est représentée, tandis que les vrilles recourbées représentent un motif solaire masqué, dans les deux cas, le disque étant remplacé par une tête humaine. Il semble que la barre d'union centrale et les feuilles de chaque côté soient des liens unissant deux mondes, tels l'arbre de vie. Plus fascinant encore, chaque plaque présente l'image (par division horizontale) d'une tête et de ses éléments associés comme au-dessus du sol, l'autre apparaissant ainsi comme un reflet déformé sous la terre.¹²⁰ Suivant l'association évidente des oiseaux aquatiques tels que les canards et cygnes à l'eau, à la terre et au ciel, et sachant que l'Autre Monde, selon la tradition irlandaise, est situé sous la terre ou sous l'eau, on peut établir un lien très probable entre les oiseaux et ces deux mondes, l'un reflétant l'autre. Si l'on suit le raisonnement de T.F. O'Rahilly, selon qui la tête était peut-être un symbole solaire, l'association de la barque avec des têtes d'oiseaux ne surprend guère. L'auteur souligna également que le motif de la tête coupée tenait parfois une place prééminente dans le festin de l'Autre Monde.¹²¹

Les oiseaux sont associés à la fois à l'Autre Monde et à la royauté. Ainsi, les oiseaux liés par des chaînes d'argent qui mènent les guerriers d'Émain Macha vers le sud dans le récit *Compert Conculainn* (« La Conception de Cú Chulainn ») ne sont qu'un exemple parmi d'autres d'apparition d'oiseaux surnaturels dans les textes anciens. Comme l'a remarqué Anne Ross, les oiseaux sont souvent des intermédiaires entre deux mondes.¹²² Dans le récit *Togail Bruidne Dá Derga* (« La Destruction de l'Auberge de Dá Derga »), contant le destin maudit de Conaire Mór, roi de Tara, il existe un lien particulièrement insolite avec le motif de l'oiseau : sa conception résulte de la fécondation de sa mère divine par une figure de l'Autre Monde, qui se présente sous les traits d'un oiseau :

120 J. Waddell, « The Tal-y-llyn plaques and the nocturnal voyage of the sun », dans W.J. Britnell & R.J. Silvester (dir.), *Reflections on the past* (2012), p. 337-50.

121 T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology* (1946), p. 283.

122 A. Ross, « Chain symbolism in pagan Celtic religion », *Speculum* 34 (1959), p. 39-59 ; *Pagan Celtic Britain* (1967), p. 234-96.

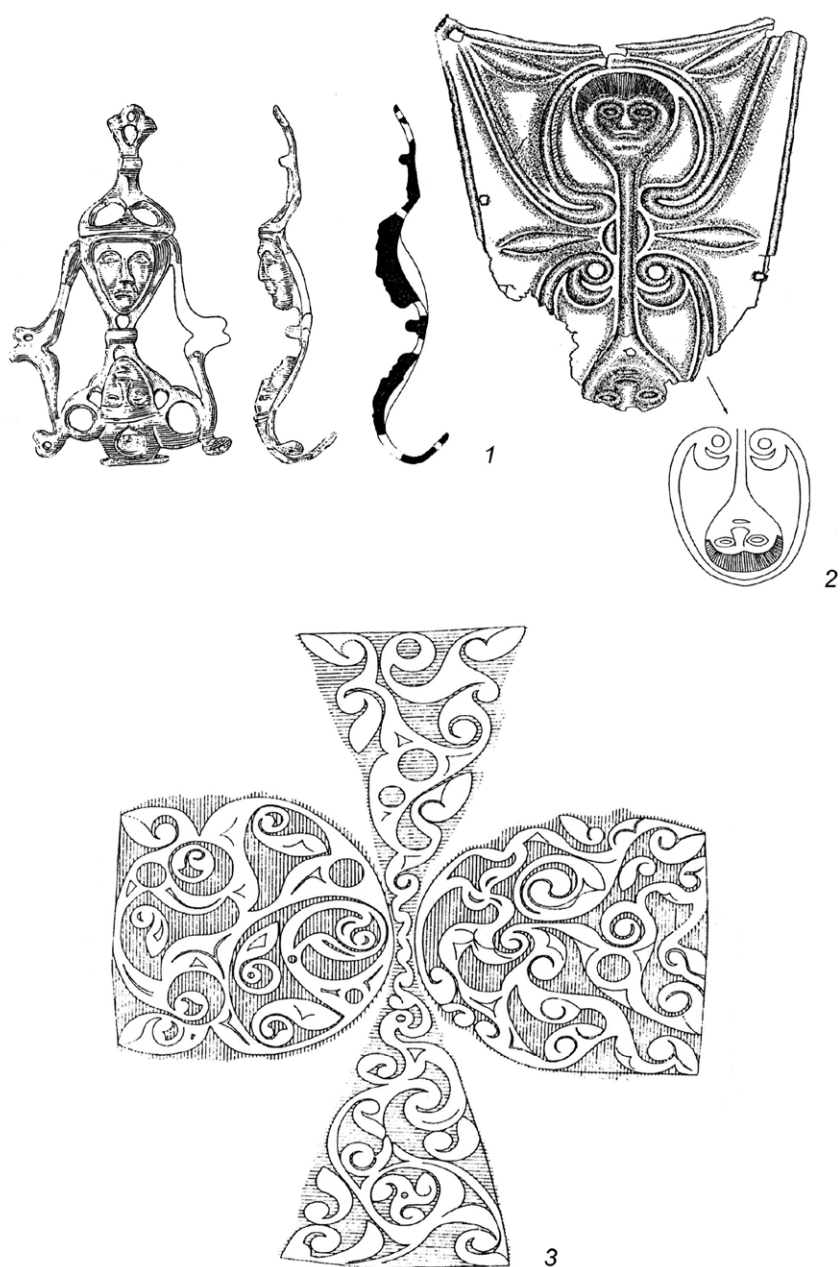


Fig. 3.5. Oppositions binaires. 1. Petite plaque de bronze montée sur un pichet de vin, décorée de têtes humaines opposées, retrouvée à Brno-Maloměřice. 2. L'une des deux plaques de bronze provenant de Tal-y-llyn et présentant des têtes humaines opposées ; l'image inférieure présente une tête humaine à l'envers et des têtes d'oiseaux opposées. 3. Dessin figurant sur la pierre de Turoe, comportant deux panneaux triangulaires, l'un comportant une tête d'oiseau et un symbole solaire, l'autre comportant deux petits (et un grand) médaillons vides. La paire de triangles et flanquée de deux panneaux en forme de D remplis de motifs végétaux. Échelles diverses.

... elle vit un oiseau venant à elle à la lucarne, qui laissa sa peau d'oiseau sur le plancher de la maison et vint à elle, pour la posséder, puis dit « ... tu seras enceinte de moi, et portera un fils, et ce fils ne devra pas tuer d'oiseau ».¹²³

Défiant cette augure, Conaire poursuivit un jour un troupeau d'oiseaux mouchetés, attiré par leur grande beauté et leur taille curieuse. Les oiseaux, se retournant alors vers lui, firent tomber leur peau d'oiseau, et apparurent comme des guerriers armés de lances et d'épées. L'un d'eux, décidant de le protéger, lui déclara : « Je suis Némglan, roi des oiseaux de ton père, et il t'a été interdit de tuer des oiseaux ». Il imposa alors une série d'interdictions et de tabous à Conaire, dont le son règne continua d'être prospère tant qu'il respecta son contrat avec l'Autre Monde. Mais ce roi maudit finit par violer ces tabous l'un après l'autre sur son chemin vers l'auberge de Dá Derga, où il succomba finalement à une triple mort, à l'issue d'une confrontation sanguinaire.

Dans le récit *Airne Fíngin* (« La Veillée de Fíngin ») datant du IX^e ou X^e siècle, on raconte les auspices merveilleux marquant la naissance du roi Conn Cétchathach (« Conn aux cent batailles ») et la prospérité de son futur règne. Conn est l'ancêtre légendaire de diverses dynasties, notamment celle des Uí Néill, qui sont étroitement associés à Tara. Sa gloire à venir est annoncée par une créature surnaturelle du nom de Rothniamh (« roue radieuse »), et qui a peut-être des associations solaires. Elle rapporte des événements merveilleux comme le jaillissement de la rivière de la Boyne du puits de Nechtan, l'apparition d'un des grands arbres sacrés d'Irlande, la création des cinq premières routes d'Irlande et la découverte de trois trésors merveilleux d'Irlande : le casque (ou la « couronne ») de Bríon, caché dans un puits de l'Autre Monde à Crúachain, le diadème de Laegaire mac Luchta, et enfin l'Éo Mugna, un grand chêne autrefois situé dans le comté de Kildare. Dans le texte, cet arbre merveilleux est décrit comme le « rejeton de l'arbre de paradis », ce qui suppose qu'il est issu de l'Arbre de Vie du jardin d'Éden.¹²⁴

Des oiseaux magiques préfigurent également la grandeur future du royaume de Conn :

*Trí noí én fínd i ronnaib dergóir dodechatar, coro sephainset céol n-ingnad for múraib
Temrach, conná bía brón ná sním ná cuma ná éolchaire ná esbaid airpheitid ná frítha
fri a ré i Temraig ...*

Il est venu trois fois ce soir neuf oiseaux blancs avec des chaînes d'or rouge, et ils ont fait retentir une musique merveilleuse sur les murs de Tara, si bien qu'il n'y aura ni tristesse ni chagrin, ni angoisse, ni crainte, ni absence de divertissement à Tara pendant tout le temps [de Conn aux cent batailles] ...¹²⁵

Il est possible que ce lien qui unit les oiseaux à l'Autre Monde soit représenté sur deux panneaux triangulaires de la célèbre pierre de Turoe, dans le comté de Galway. Cette stèle

123 Traduction dans Koch & Carey (dir.), *The Celtic heroic age*, p. 157 ; résumé dans M. Ní Bhrolcháin, *An introduction to early Irish literature* (2009), p. 99.

124 D.M. Wiley, « The politics of myth in *Airne Fíngin* », dans J.F. Eska (dir.), *Narrative in Celtic tradition* (2011), p. 284. À propos d'Éo Mugna et d'autres arbres sacrés : A.T. Lucas, « The sacred trees of Ireland », *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society* 68 (1963), p. 16-54.

125 Texte : J. Vendryes, *Airne Fíngin* (1953), p. 17 ; T.P. Cross & A.C.L. Brown, « Fíngen's night-watch. *Airne Fíngin* », *Romanic Review* 9 (1918), p. 29-47 (traduction modifiée).

dressée est richement décorée de dessins du style de La Tène, exécutés à la perfection (Fig. 3.5, 3). C'est un bloc erratique de granit à grain fin, de forme cylindrique, et au sommet arrondi. La partie supérieure de la stèle est ornée d'un schéma curviligne sculpté avec une grande finesse, délimité en-dessous par un motif incisé de pas grec, d'exécution irrégulière. L'ornementation à faible relief présente une construction quadripartite constitué d'un prototype pyramidal à deux faces principales en forme de D, et de deux panneaux latéraux triangulaires plus étroits. Certains motifs y sont parfaitement reconnaissables, notamment des cercles, un triskèle symétrique, une tête d'oiseau, des courbes en trompettes et des feuilles en virgules. Ces deux derniers motifs sont présents dans les coins inférieurs de chaque panneau. Les vides en triangles incurvés sont une partie de l'arrière-plan ou du motif négatif ; deux de ces vides présentent une grande virgule. Des motifs en lignes courbes plus complexes comprennent notamment des formes de peltas, avec un ou deux pointes en spirale, et des triskèles asymétriques ou des formes en tourbillon dont les branches parfois se développent en forme de peltas, de virgules ou de trompettes. Le sculpteur maîtrisait sans conteste l'art insulaire du bronze typique des styles de La Tène, comme on le retrouve sur les miroirs gravés de motifs laténiens retrouvés au sud de la Grande-Bretagne datant des premiers siècles précédant et suivant le début de notre ère, et sur l'umbo d'un bouclier trouvé dans un dépôt votif à Llyn Cerrig Bach sur l'île d'Anglesey (Pays de Galles).

Contrastant avec les ornements des deux panneaux en D, qui sont clairement séparés, les panneaux triangulaires étroits sont délibérément reliés par une vrille qui serpente depuis le sommet de la stèle. Sur un panneau figure une tête d'oiseau très nette au dessus d'un triskèle parfaitement dessiné, gravé dans un cercle à la base de la pierre. Tout comme le swastika, le triskèle est considéré comme un symbole solaire, et son association avec l'oiseau est très significative dans ce contexte précis. Les cercles vides sur l'autre panneau sont fort différents, et une fois encore, l'opposition binaire qu'on y trouve pourrait véhiculer un message complexe. La vrille à tête d'oiseau pourrait en effet représenter le lien entre deux mondes.

L'étude de ces types d'oppositions binaires est l'une des voies possibles pour déchiffrer un phénomène artistique échappant à notre compréhension, et ainsi trop souvent envisagé sous l'angle du style ou de la technique, plutôt qu'en tant qu'iconographie complexe et de langage symbolique. Ian Armit a conclu, à raison, que ces compositions têtes humaines opposées étaient loin d'être dénuées de signification. Les contrastes explicites que présentent souvent ces motifs reflètent les différents états de l'être, dans ce monde et celui des morts.¹²⁶

On retrouve également ce motif sur l'un des fragments de la gaine de bronze d'un récipient à vin, qui était sans doute en bois ou en cuir, retrouvé dans un cimetière à Brno-Maloměřice, en Moravie (République tchèque). Selon Venceslas Kruta, la tête la plus haute porte une sorte de couvre-chef triangulaire surmonté d'une palmette, et la tête inférieure, inversée, porte des cornes. Les extrémités des cornes ont l'apparence de têtes d'oiseaux inversées (Fig. 3.5, 1). Kruta voyait à juste titre dans cette opposition binaire la représentation des divinités de la lumière et des ténèbres, du monde diurne

126 I. Armit, « Janus in furs? Opposed human heads in the art of the European Iron Age », dans G. Cooney *et al.*, *Relics of old decency* (2009), p. 279-286 ; *Headhunting and the body in Iron Age Europe* (2012), p. 111.

et de l'Autre Monde.¹²⁷ Des têtes jumelles monstrueuses ornaient le bec tubulaire du récipient, et sur chaque côté de la panse globulaire était fixée une plaque ajourée portant une étrange illustration composée de jambes, d'yeux et de becs. Ces créatures évoquaient à Paul-Marie Duval les créatures cauchemardesques de Jérôme Bosch, mais l'audacieux Kruta suggéra que les yeux apparaissant dans l'enchevêtrement de créatures sur chaque plaque correspondaient peut-être aux étoiles dominantes des formations stellaires visibles à la latitude de Brno, au III^e siècle avant J.-C. Selon lui, l'une des plaques représentait en effet Véga, l'étoile prédominante de la constellation de la Lyre, Deneb, l'étoile la plus brillante de la constellation du Cygne, et Altaïr, dans la constellation de l'Aigle, un astérisme triangulaire dénommé « Triangle d'été », tel qu'il était observable en juin 280 avant J.-C. L'autre plaque représentait la grande étoile Aldébaran, au centre de la constellation du Taureau et proche de la constellation d'Orion, très apparente dans le ciel d'hiver, au mois de novembre.

La découverte du disque de Nebra, vestige de l'âge du Bronze, non loin de Halle, en Allemagne, à plusieurs centaines de kilomètres au nord-ouest de Brno, nous rappelle que les mystères du soleil, de la lune et des étoiles préoccupaient déjà les esprits dans ces régions d'Europe centrale plus de mille ans auparavant. Cet artefact exceptionnel de bronze, incrusté de petites plaques d'or comportant des symboles lunaires, une barque solaire et des constellations (notamment les Pléiades), reflète l'intérêt prononcé de cette époque pour l'astronomie.¹²⁸ Les profuses images solaires qui nous sont parvenues, vastement distribuées dans l'espace et le temps, sont le témoignage éloquent de cette curiosité, et sans doute, bien que cela soit plus difficile à démontrer, d'un intérêt savant et profond pour les mystères du ciel de la nuit. Ainsi les symboles astraux gravés sur une série d'épées laténiennes retrouvées sur le continent sont une preuve incontestable de la connaissance de corps célestes autre que le soleil.¹²⁹

À Lismullin, près de Tara, a été découvert un alignement de poteaux en bois formant une allée qui mène à une enceinte circulaire de bois datant de l'Âge de Fer. Pour certains, cette allée aurait été alignée parallèlement aux Pléiades.¹³⁰ Il est certes aisé d'ignorer le puissant sentiment d'émerveillement et de perplexité qu'ont pu provoquer autrefois les objets célestes. Cependant si l'on y prête attention, la littérature irlandaise ancienne contient quelques évocations. Cormac mac Airt, roi renommé pour sa sagesse et qui fut malgré tout mis en échec par Mug Ruith, est souvent décrit comme un homme « qui aimait écouter les bruits des forêts et observer les étoiles ». En ancien irlandais, il existe un terme, « *mathmarc* », qui signifie « astrologue » ou « devin ». Toutefois, la langue ne comportait vraisemblablement aucun terme autochtone servant à désigner les planètes ou les constellations - ceci, bien que l'astronomie classique soit devenue un sujet d'étude dans les écoles monastiques.¹³¹

127 V. Kruta, *La cruche celtique de Brno* (2007), p. 65. Comparez ses planches sur p. 66-7 à l'illustration dans J. Meduna et al., « Ein latènezeitlicher Fund mit Bronzebeschlägen von Brno-Maloměřice (Kr. Brno-Stadt) », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 73 (1992), p. 193, Abb. 6.

128 H. Meller, *Der geschmiedete Himmel* (2004).

129 A.P. Fitzpatrick, « Night and day : the symbolism of astral signs », *Proceedings of the Prehistoric Society* 62 (1996), p. 373-98 ; A. Rapin, « Une épée celtique damasquinée d'or », *Antiquités Nationales* 34 (2002), p. 155-71.

130 A. O'Connell, *Harvesting the stars* (2013), p. 72.

131 F. Kelly, « The beliefs and mythology of the early Irish with special reference to the cosmos », dans C. Ruggles (dir.), *Astronomy, cosmology and landscape* (2001), p. 167-72.

Nous pouvons avoir la certitude que le mystère du voyage nocturne du soleil fut autrefois une véritable préoccupation. Cette question était sans aucun doute un défi pour les penseurs médiévaux. Le thème est présent dans une histoire apocryphe en vieil-irlandais du IX^e siècle, intitulée *In Tenga Bithnua* (La Langue toujours nouvelle). Dans ce récit, l'esprit de l'apôtre Philippe (dont la langue fut coupée à neuf reprises, pour chaque fois repousser miraculeusement) s'entretient avec des sages hébreux de Jérusalem pour leur expliquer la création du monde. On y raconte que Dieu, au quatrième jour, créa « le cours enflammé du soleil ... pour illuminer douze plaines étendues sous les rebords de la terre, pendant la nuit. » Voici quelques extraits du message de Saint Philippe :

Voilà où le soleil va au soir

D'abord, il brille sur le ruisseau au-delà de la mer, transmettant des nouvelles concernant les eaux de l'est.

Puis, dans la nuit, il brille sur la haute mer de flammes, et sur les courants de feu sulfureux qui environnent les tribus rouges.

Puis, il brille sur les jeunes dans les champs agréables, qui crient vers le ciel par crainte de la bête qui tue des milliers de milliers au-dessous les vagues du sud ...

Ensuite, il brille sur l'enceinte terrible qui entoure les nombreux habitants de l'enfer au nord.

Il brille dans les vallées noires aux eaux courantes mélancoliques traversant leurs flancs.

Ensuite, il brille sur l'enceinte de la bête qui vomit les mers nombreuses autour des flancs de la terre de tous côtés, et qui avale les mers de nouveau jusqu'à ce qu'elle dessèche les plages de tous côtés ...

Ensuite, il brille sur la vallée sombre, pleine de larmes, avec les dragons qui sont cachés dans la brume.

Le soleil brille ensuite sur les nuées d'oiseaux qui chantent à l'unisson dans la vallée des fleurs ...

Ensuite, il brille sur le Paradis d'Adam, à l'est, jusqu'à ce qu'il lève sa tête au matin ...¹³²

Comme l'a souligné J. Carey, la description de certaines de ces régions (par exemple, ce lieu où l'on trouve « les nuées d'oiseaux qui chantent à l'unisson ») rappelle celle des merveilles de l'Autre Monde dans la tradition littéraire irlandaise, tandis que d'autres motifs pourraient provenir de la littérature gnostique de l'Égypte antique. Quelle que soit l'origine de l'idée développée ici du voyage nocturne du soleil à travers le monde souterrain, il s'agissait bien d'une croyance répandue en Égypte au IV^e siècle, et plus tard à l'époque médiévale, comme l'a démontré Carey.

Cette question est explicitement posée dans le récit *Immram Úa Corra* (« La Navigation des Huí Corra ») daté du XII^e siècle, qui retrace le voyage en mer de trois frères. Alors que les frères contemplent le coucher du soleil sur la côte atlantique, dans l'ouest de l'Irlande, l'un d'eux demande : « *Cia leth i teit an grian o thét fon fairrciu?* » (« Où va le soleil lorsqu'il se couche au fond de la mer ? »).¹³³ Il est évident que cette question relevait d'un apprentissage commun bien avant le temps de ce conte, à en juger par l'imagerie

132 J. Carey, « The sun's night journey », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), p. 14-34.

133 Wh. Stokes, « The voyage of the Huí Corra », *Revue celtique* 14 (1893), p. 36 (traduction modifiée).

solaire qui nous est parvenue, par le biais des vestiges préhistoriques. La couronne Petrie, les disques de Monasterevin et d'Armagh, le bouclier de Battersea, la pierre de Turoe, ou encore les plaques de Tal-y-llyn, sont autant d'indications d'une importante préoccupation tant pour les phénomènes célestes que pour l'existence des oiseaux fugitifs. Ils témoignent d'un symbolisme complexe, riche de variations à travers les processus visuels de jumelage, de renversement et d'inversion, ou dissimulation, ou l'évocation de l'Autre Monde.

La métaphore solaire appliquée à la royauté est d'une importance significative dans un contexte archéologique : on gardera ainsi à l'esprit les associations solaires tissées avec des figures telles que Conchobar d'Emain Macha, ou les rois de Tara, qui partageaient des caractéristiques semblables. Certains objets métalliques d'origine aristocratique ornés d'images solaires comme la fameuse couronne Petrie ou le bouclier de Battersea doivent être considérés comme relevant de l'attirail d'un roi. Les symboles renvoyant à l'Autre Monde sont également attendus, puisque que les rois sacrés étaient considérés comme des médiateurs entre ce monde et l'au-delà. Aux niveaux inférieurs de la société, ce code symbolique a pu se manifester par des voies simplifiées, moins mystiques, à travers des fétiches ou des signes apotropaïques.

L'intérêt exceptionnel de ces images solaires de l'Âge de Fer tardif réside avant tout dans le fait qu'elles démontrent la puissance de longévité de certaines formes symboliques. La fréquence et l'exceptionnelle rémanence des images du voyage solaire datant de l'Âge du Bronze en Scandinavie, à partir de la période de Trundholm, avant 1 500 av. J.-C., sont communément admises.¹³⁴

Mais le concept a eu une durée de vie beaucoup plus longue. Les têtes de cheval originales furent ainsi remplacées par les têtes d'oiseaux au XII^e ou XIII^e siècle avant J.-C., lesquelles furent reproduites et pérennisées à l'Âge de Fer. Certes, ces preuves iconographiques ont été dispersées dans le temps et dans l'espace. Ce symbolisme solaire complexe ne trouve pas son expression visible dans les données archéologiques répertoriées dans l'ensemble de régions de l'Europe préhistorique. Néanmoins, la couronne Petrie et le bouclier de Battersea sont deux témoins de l'incroyable persistance de ce modèle cosmologique jusqu'aux premiers siècles de notre ère. Ils constituent un excellent exemple de la conservation et de la transmission de croyances profondes sur près de deux millénaires dans nos sociétés préalphabétiques. Quelle qu'ait été sa source d'inspiration, l'auteur du récit *In Tenga Bithnua* a ainsi réitéré, dans un contexte chrétien alphabétisé, une théorie solaire qui remontait au moins à l'Âge du Bronze. Cette même conception était peut-être soutenue par les fidèles de Newgrange lors des festivités liées à la mystérieuse réapparition du soleil.

134 K. Kristiansen & T.B. Larsson, *The rise of Bronze Age society* (2005), p. 294.

À la recherche de l'Autre Monde

Comme nous l'avons déjà souligné, l'Autre Monde était omniprésent dans la littérature ancienne d'Irlande, sous diverses manifestations. Souvent présenté comme un monde de paix et de prospérité, il recèle aussi une face sombre : des êtres malveillants en émergent parfois, pour s'immiscer dans la vie des hommes.¹³⁵ Certes, comme le souligne T.F. O'Rahilly, cet Autre Monde « résiste à toute forme d'exploration archéologique » et l'historien a vivement critiqué certains archéologues zélés « de nature optimiste » tentés de s'aventurer dans des domaines inconnus.¹³⁶ L'Autre Monde est par définition un lieu surnaturel sans existence physique, or pour certains, il a constitué une réalité. Comme nous l'avons vu à travers l'examen du symbolisme solaire présent sur certains objets en bronze de l'Europe préhistorique, l'archéologie permet d'identifier des processus et pratiques révolus conservant les traces matérielles d'une croyance en cet Autre Monde, qui était à n'en point douter un concept variable.

Sur le plan archéologique penchons-nous sur *Úaimh na gCat* ou *Oweynagat* (la Grotte des chats), une grotte découverte sur le site royal de Rathcroghan, dans le comté de Roscommon, qui nous mène à l'orée de ce monde souterrain conceptuel. Ce site, aussi dénommé *Crúachain* dans la littérature irlandaise (qui pourrait signifier « lieu de tumulus »), est souvent décrit comme un cimetière sacré et une habitation royale.¹³⁷

Dans la *Táin Bó Fraích* (La Razzia des vaches de Fraoch) on trouve une description extravagante de la résidence grandiose d'Ailill et Medb au *rath* ou fort de Crúachain :

La demeure était ainsi agencée : elle comportait sept sections, avec sept lits dorés, du foyer au mur, placés dans toute la maison ; un fronton de bronze à chaque lit ; des cloisons sculptées dans de l'if rouge aux ornements variés ; trois barres de bronze au pied de chaque lit ; sept barres de cuivre partant du sol, au centre jusqu'au toit. La maison était en pin, couverte à l'extérieur de bardeaux d'ardoise. Elle comportait seize fenêtres, chacune comportant un volet de cuivre. Un treillage de cuivre était monté sur la lucarne du toit. Quatre piliers de cuivre surmontaient le lit d'Ailill et Medb,

135 J. Carey, « The location of the Otherworld in Irish tradition », *Éigse* 19 (1982), p. 39 ; T. Ó Cathasaigh, « The semantics of 'Síd' », *Éigse* 17 (1979), p. 144.

136 T.F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology*, p. 281, 430.

137 J. Waddell *et al.*, *Rathcroghan, Co. Roscommon* (2009), p. 29.

tout orné de bronze et placé au centre de la maison, agrémenté de deux bordures de vermeil. Une latte d'argent, partant du fronton, rejoignait les traverses de la maison et la ceinturait d'une porte à l'autre ...¹³⁸

Une description tout aussi fantaisiste de cette résidence royale nous est faite dans *Fled Bricrenn* (Le Festin de Bricriu). À l'instar de la présentation de la demeure Conchobar à Emain Macha (cf. chapitre 5), il semblerait qu'il s'agisse ici encore d'une réinvention, par l'esprit médiéval, d'un lieu cérémonial de la royauté païenne sous la forme idéalisée d'un palais royal somptueux.

De nos jours, Rathcroghan est un complexe archéologique situé sur un terrain élevé au nord de la ville de Roscommon. On y trouve plus de soixante monuments dispersés sur près de neuf kilomètres carrés. Il comporte des enclos, des tumulus, des monolithes, et d'autres constructions de terre disséminées à l'est d'un large plateau calcaire descendant en pente douce vers l'est et le sud. Le grand tertre de Rathcroghan Mound constitue le monument principal de ce complexe : c'est un tumulus large, au sommet plat, d'un diamètre moyen de 89 mètres à la base, et d'une hauteur de 5,5 mètres environ. On trouve au nord-ouest un petit tumulus et à proximité, un bas bloc de calcaire naturel surnommé « Milleen Meva ». Un monolithe écroulé nommé « Miosgan Meva » est situé à environ 100 mètres au nord-est. Plusieurs autres tumulus, très érodés en hauteur par des siècles d'activité agricole, sont visibles à l'est et au sud.

Le levé géophysique a révélé une enceinte circulaire de grande envergure, d'un diamètre d'environ 360 mètres, formée par un fossé large et profond creusé autour de Rathcroghan Mound (Fig. 4.1).

On trouve, dans les monuments situés dans l'enceinte, visibles grâce à l'imagerie géophysique, deux tumulus annulaires à l'est, un double alignement de tranchées donnant accès à une enceinte au nord, et une autre double alignement formant un chemin de procession vers le tertre central. Ces alignements ont sans doute jadis contenu des palissades de bois, et sont très semblables aux plus petites allées menant aux enclos circulaires identifiées à Navan, datant des derniers siècles avant J.-C.

Malgré l'apparence simple et sans particularités de Rathcroghan Mound, l'enquête géophysique a révélé la présence d'une quantité d'informations archéologiques complexes et profuses en son sommet et en son sein. Sa construction est le fruit d'une série calculée et élaborée de phases successives de développement. Les vestiges de deux robustes murs de pierre, formant deux cercles concentriques, respectivement de 35 mètres et de 22 mètres en diamètre, ont été retrouvés profondément enfouis sous le tumulus, 1 à 2 mètres du sommet. Ce type d'ensevelissement rappelle celui de la structure de 40 mètres détectée sous un cairn de pierres à Navan vers 95 avant J.-C (cf. chapitre 5). Un double cercle de fosses de 32 m de diamètre environ, visible en partie dans la gradiométrie magnétique, pourrait représenter les vestiges d'une grande structure de bois qui s'élevait jadis au sommet du tumulus, dominant le paysage environnant. Il existe aussi des traces de lignes radiales au sommet, ainsi que d'autres indices permettant de voir que des structures en bois y furent construites puis remplacées au fil du temps.

138 M.E. Byrne & M. Dillon, « Táin Bó Fraich », *Études celtiques* 2 (1937), p. 3 ; W. Meid, *Die Romanze von Froech und Findabair* (1970), p. 56.



Fig. 4.1. Rathcroghan Mound : un levé géophysique a révélé un nombre remarquable d'éléments souterrains dans son voisinage immédiat. La gradiométrie magnétique a révélé des signatures magnétiques bien définies reflétant la présence de fosses, de fossés ou de tranchées à palissades. Le grand monticule est clairement défini au centre de l'image et recèle diverses structures enfouies en son sein. À l'est, il est approché par une avenue trapézoïdale où deux tumuli sont visibles. Immédiatement au nord, une deuxième enceinte a sa propre avenue orientale. Tous ces éléments sont entourés d'un très grand enclos à fossés de 360m de diamètre.

Pour la plupart, les tumulus du complexe sont bas et imperceptibles. L'un d'eux, nommé « Rathbeg », est plus proéminent de par son positionnement sur l'une des crêtes glaciaires, orientés nord-sud, bien visibles dans ce paysage. Doté de deux talus circulaires, chacun avec un fossé interne, et d'un tertre central bas, Rathbeg est tumulus annulaire élaboré. Un monument nommé « Dath-í's Mound » (tumulus de Dath-í, lequel aurait été le dernier roi païen d'Irlande) est un autre tumulus annulaire aux caractéristiques talus et fossé interne, mais qui comporte quant à lui un grand monolithe en son centre. La présence environnante de forts circulaires ou *ringforts* confirme que le site de Rathcroghan conserva son importance à l'époque médiévale.

Objets de curiosité, les Mucklaghs sont de longues levées de terre retrouvées au sud-ouest de Rathcroghan Mound. Elles tiennent leur nom d'une légende selon laquelle les trous fougés par un sanglier surnaturel auraient formé ces mystérieux monticules. Ces immenses levées en double ligne, formées de talus parallèles courbes, descendent une pente vers une vaste vallée délimitant au sud le complexe de Rathcroghan. La levée la plus au nord, gigantesque, est constituée d'un paire de talus très proches d'environ 100 mètres de long, tandis que celle située au sud est composée de trois talus parallèles d'une longueur maximale de 285 mètres. Ces Mucklaghs avaient certainement une fonction rituelle dans le site royal.

La porte de l'Autre Monde

Rathcroghan se distingue d'autres sites royaux par la présence d'un élément unique : une porte vers l'Autre Monde. Dans le récit *Cath Maige Mucrama* (La bataille de Mag Mucrama), datant du début du IX^e siècle, l'auteur médiéval présente cette porte comme « la porte de l'enfer de l'Irlande » (*dorus iffirn na Hérend*). Ceci est un renvoi partiel à l'histoire de Lugaid mac Con, prédécesseur de Cormac mac Airt sur le trône de Tara. On y explique pourquoi le site de la bataille dont il est question se nomme Magh Mucrama, c'est-à-dire « la plaine du dénombrement des porcs ». On y raconte également des légendes concernant la grotte célèbre qui se trouve à Rathcroghan. Selon l'une d'elles, une innombrable harde de sangliers surnaturels sortit un jour de la grotte de Crúachain, causant des ravages sur les terres environnantes :

Mag Mucrama (ce nom tient son origine de l'histoire suivante) : Un harde de porcs surnaturels sortit de la grotte de Crúachain, qui est la bouche de l'enfer d'Irlande. C'est de là aussi que sortit une foule de créatures à trois têtes qui dévasta la terre d'Irlande, jusqu'à ce qu'Amairgene, le père de Conall Cernach, les tue (seul ?) dans un combat singulier, devant tous les hommes d'Ulster. C'est de là aussi que sortit une nuée d'oiseaux couleur safran : ceux-ci causèrent la destruction de tout ce qu'il touchaient de leur souffle, jusqu'à ce que les hommes d'Ulster les tue avec leurs frondes.

Ensuite, ces porcs en sortirent. Partout où ils passaient, rien de poussa, ni maïs, ni blé, ni feuilles, pendant sept ans. Lorsqu'on tentait de les compter, ils disparaissaient pour réapparaître vers un autre territoire. Quand on parvenait à les dénombrer, les chiffres ne concordaient pas. « Il y en a trois », disait l'un. « Il y en a plus, il y en a sept », disait l'autre. « Il y en a neuf », disait un autre. « Onze porcs », « treize porcs ». Ainsi, il était impossible les dénombrer. Il était également impossible de les tuer, puisqu'ils disparaissaient dès qu'on levait une arme sur eux.

Un jour, Medb de Crúachain et Ailill se rendirent à Mag Mucrama pour les dénombrer une bonne fois pour toutes. Medb était dans son char tandis qu'on comptait les porcs. Soudain, l'un d'eux bondit par-dessus son char. Tout le monde dit, « C'est un porc à ajouter, Medb ». À quoi Medb répondit : « Celui-ci ne le sera pas ». Elle saisit alors la patte de la bête et lui fendit la peau du front : le porc disparût, et il laissa sa peau dans la main de Medb. Instantanément, tous les bêtes disparurent, on ignore où. C'est de là que Mag Mucrama tire son nom.¹³⁹

La Morrígan, la déesse de la guerre, est une autre créature redoutable associée à cette grotte célèbre. Selon le *Dindshenchas* métrique :

Vint alors à Crúachain la sanglante, après cette action guerrière et horrible, la puissante Morrígan qui prenait plaisir à détruire des troupes.

Odras vint pour la dépouiller par les armes, pour un résultat qui n'était pas légal. C'est son fort serviteur à la vie courte, qui tomba à Cuil Cada.

Cada est le nom du serviteur qui livra plus d'un combat. Odras le mit, à une heure pénible, sur la trace de son troupeau de génisses.

Après cela, à la suite de son serviteur, la femme brillante et pure vint également au sid de Crúachain et elle trouva là-bas une horrible gloire.

Elle laissa le sommeil venir sur elle, la belle aux sourcils noirs, sans prudence, au froid Daire Falgud et elle y trouva la mort violente.

Elle la frappa à mort, malheureux combat sur la colline, l'horrible Morrígan, sortie de la caverne de Crúachain.

Le possesseur des troupeaux chanta sur elle, avec une fierté sans faiblesse, toutes les incantations rapides, - elle était rusée -, devant la grande Sliab Bodbгна.¹⁴⁰

Le récit complexe et surréaliste *Echtra Nerai* (Les Aventures de Nera), décrit comment, lorsque le couple royal Ailill et Medb et leur cour célébraient la fête de Samhain (la veille du 31 Octobre) à Crúachain, Nera, guerrier bien armé, sortit pour décrocher un homme pendu la veille, qui se plaignait d'avoir soif. Nera lui donna à boire avant de le ramener à sa torture. Il revint au fort de Crúachain pour constater que les peuples du sid de l'Autre Monde avaient incendié la demeure et laissé un tas de têtes coupées. Nera les suivit jusqu'à la grotte de Crúachain, où il trouva un logis et une épouse.

Sa femme lui expliqua un jour que la destruction qu'il crut voir au Crúachain n'était qu'une vision prémonitoire : Crúachain allait être détruit au prochain Samhain, à moins que l'alerte ne fut donnée à temps aux habitants. Elle lui expliqua aussi que la couronne de Bríon (*barr Briúin*) était cachée dans un puits près de la forteresse de Crúachain. Lorsqu'il lui demanda comment il pouvait convaincre la cour à Crúachain qu'il avait vraiment été dans le *síd*, elle lui commanda d'apporter les fruits estivaux au monde de l'extérieur, plongé dans l'hiver. Il s'agit d'une allusion très significative à la nature inversée de l'Autre Monde:

139 M. O Daly, *Cath Maige Mucrama* (1975), p. 48.

140 E. Gwynn, *The Metrical Dindshenchas Part IV* (1924), p. 198.

« *Beir toirthe samruid latt* », *ol in uhen. Dobert iarum crem leis ocus sobairche ocus buiderath* ...

« Apportez avec vous les fruits de l'été », dit la femme. Alors il emporta avec lui de l'ail sauvage, et de la primevère et du bouton d'or ...

Il quitta alors l'Autre Monde et courut avertir Ailill et Medb du danger imminent. Le couple royal détruisit le *síd* et s'empara de la couronne de Bríon, cependant « Nera et ses gens furent laissés dans le *síd*, pour ne plus en ressortir, et ce jusqu'à la fin du monde ».¹⁴¹ Ce type de récits témoigne du chaos associé à l'Autre Monde et à la veille de la fête de Samhain, lorsque les êtres surnaturels viennent envahir et terroriser le monde profane. Un folklore toujours associé à Halloween, jour où se manifestent les mauvais esprits.

De nos jours, Oweynagat, à Rathcroghan, est un monument peu impressionnant et en piteux état (Fig. 4.2).¹⁴² Cette petite grotte naturelle, à laquelle vient se rattacher un petit souterrain, passe généralement inaperçu, par contraste avec les grands monuments environnants. Or elle est pourtant attachée à un patrimoine littéraire et à des légendes remarquables. Vu son état de délabrement actuel, elle inspire malheureusement peu de fascination. Samuel Ferguson, qui visita le site en 1864, il nous a fourni un témoignage inestimable sur les caractéristiques superficielles d'un monument qui a depuis été endommagé davantage. Son ébauche de plan montre clairement l'entrée du monument, et des tas dispersés de pierres à l'intérieur d'un enclos bas circulaire.¹⁴³ Un petit chemin, aménagé au début du XX^e siècle, traverse le monument : ces travaux sont d'ailleurs la cause de l'effondrement de la partie nord de l'enclos, qui était encore bien visible au XIX^e siècle. Le champ situé au sud du chemin, où se trouve l'entrée aujourd'hui, a été sévèrement dégradé par le bétail au cours des récentes années.

Heureusement, les éléments souterrains, la grotte naturelle et le souterrain, semblent avoir été préservés depuis la visite de Ferguson. L'enclos, qui n'est désormais plus visible, présentait vraisemblablement un diamètre intérieur de 17 mètres et un diamètre global de 21 mètres. Ses contours étaient définis par un talus d'environ 2 mètres de largeur, sans fossé externe ou interne. L'entrée de la grotte était alors, et c'est toujours le cas, accessible par une brèche dans le toit de blocs d'un souterrain en partie effondré (Fig. 4.3).

La même ouverture basse sous l'une des larges dalles ou linteaux calcaires du toit donne accès à une partie de souterrain d'une longueur de trois mètres. Il est évident cependant qu'il ne s'agit pas de l'entrée d'origine, mais plutôt d'un endroit où une partie du toit s'est effondrée ou a été retirée, et près duquel gisent quelques dalles ou linteaux. Le deuxième linteau de ce court couloir porte l'inscription oghamique « VRAICCI MAQI MEDVVI », qui signifie « [la pierre de] Fraoch, le fils de Medb ».¹⁴⁴ Cette partie courte du souterrain rejoint en angle droit un deuxième couloir qui, mène à une caverne naturelle étroite dans le soubassement calcaire au nord-ouest. On ignore la longueur du couloir du sud-est (à droite à partir de l'entrée) qui est bloqué par des débris. Le dernier linteau

141 Texte et traduction : K. Meyer, « The adventures of Nera », *Revue celtique* 10 (1889), p. 212-228 ; traductions : Cross & Slover, *Ancient Irish tales*, p. 248 ; consulter Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 117, pour une traduction moderne.

142 J. Waddell *et al.*, *Rathcroghan, Co. Roscommon* (2009), p. 79.

143 S. Ferguson, « Account of ogham inscriptions in the cave at Rathcroghan », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 9 (1864), p. 162.

144 R.A.S. Macalister, *Corpus Inscriptionum*, vol. 1 (1945), p. 16-7, n° 12.



Fig. 4.2. Une entrée vers l'Autre Monde : l'entrée vers le souterrain et la grotte d'Oweynagat (Úaimh na gCat) à Rathcroghan. Les pierres visibles sur la gauche sont les dalles du toit d'un autre souterrain inexploré.

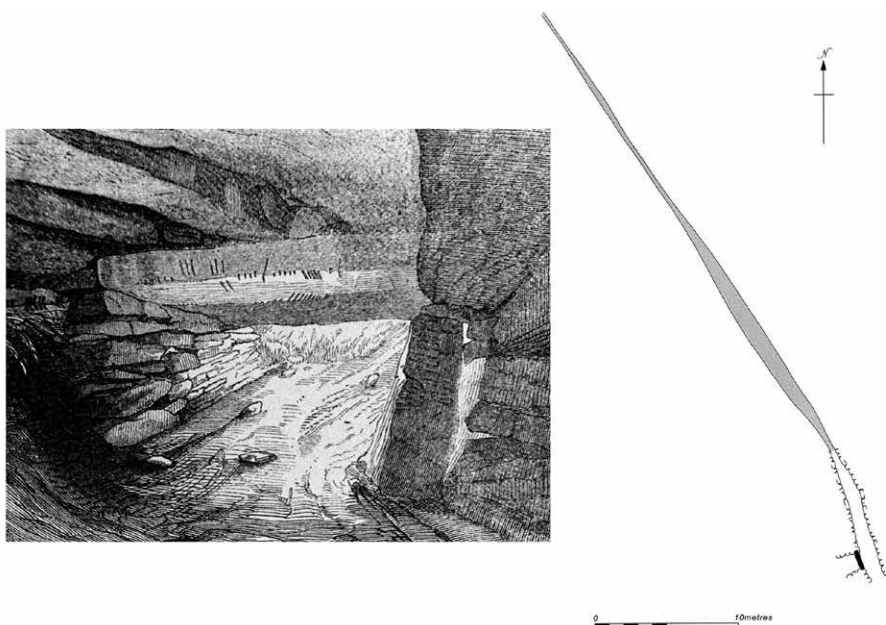


Fig. 4.3. L'illustration de Samuel Ferguson de l'entrée de la grotte d'Oweynagat en 1864 (gauche) présente l'inscription ogamique visible sur le linteau, à la jonction des deux passages. La position de ce linteau dans le souterrain est indiquée par le trait noir sur le plan du monument (droite), la longue et étroite grotte naturelle à laquelle est relié le souterrain est indiquée par la zone grise.

visible de cette section porte également une inscription partielle en ogham (qui selon R.A.S. Macalister se lit « QREGAS MU ... »).

La présence de plusieurs grandes pierres enterrées dans le sol et de possibles dalles du toit dans le champ au sud du chemin suggère que le couloir de ce souterrain pourrait se prolonger sur une certaine distance au sud-est. Il pourrait ainsi s'y trouver un complexe de souterrains en attente d'être découvert. Par ailleurs les vestiges d'un autre souterrain ont été retrouvés à seulement trois mètres au nord-ouest de l'entrée actuelle, et il est possible de scruter, à travers un petit espace sous une dalle, l'intérieur d'une chambre pleine de débris.

Le couloir principal continue vers le nord-ouest (à gauche de l'entrée) et descend une pente modérée pour rejoindre une caverne naturelle longue et exigüe. Ce couloir est artificiel sur une longueur de dix mètres, avant de fusionner avec la grotte calcaire pour s'étendre sur 37 mètres supplémentaires. Il semble que la caverne naturelle a été élargie en certains endroits dans cette première section. Des murs en pierres sèche semblent avoir été construits sur la roche naturelle de chaque côté pour soutenir les grandes dalles du toit. La hauteur de cette partie modifiée du couloir augmente progressivement tandis qu'on avance, le couloir s'élargit considérablement avant de rejoindre la caverne naturelle, où le plafond s'abaisse, ainsi que le niveau du sol dont la baisse est abrupte. À cet endroit le couloir ne mesure que 40 cm de large, et au moins cinq marches irrégulières nous mènent à la grotte inférieure. À cette jonction entre le souterrain et la grotte, on peut supposer qu'une trappe de bois était peut-être installée à l'horizontale, reposant sur la plinthe lorsqu'elle était refermée, et contre le mur vertical quand elle était ouverte.

La grotte naturelle s'élargit en chambre allongée, d'une largeur maximale de 2,85 mètres à son plus bas niveau. Les murs inclinés du sol au plafond étroit sont couverts de pierres ou de blocs déposés naturellement jusqu'à cinq mètres du sol. Le plancher de la grotte est boueux et jonché de pierres, et on n'y trouve aucune trace de sol dallé ou empierré. Plus loin, le plancher s'élève et le couloir rétrécit pour atteindre son extrémité, située à proximité de la surface du terrain, à près de 50 mètres de l'entrée actuelle du souterrain. Il est possible que le toit au bout de la caverne ait été couvert de plusieurs linteaux.

Si le réseau complet des souterrains et son étendue reste à découvrir, il est toujours possible d'identifier certains détails significatifs à Oweynagat. Parce qu'aucun vestige de fossé extérieur n'a été trouvé, on conclut que ce petit enclos encaissé n'était pas un fort circulaire ordinaire. La présence d'inscriptions oghamiques est une occurrence exceptionnelle, en effet celles-ci sont rares dans le Connacht. Le fait qu'un souterrain soit relié à une grotte naturelle est tout aussi inhabituel, et il semblerait que la jonction elle-même, conçue avec des marches et une réduction délibérée de la largeur, soit également significative. Ces éléments, auxquels viennent s'ajouter l'abondance des légendes et de la mythologie connexes, font d'Oweynagat un monument tout à fait exceptionnel.

Les souterrains de pierre sèche sont des monuments relativement communs, souvent associés aux forts circulaires et aux sites ecclésiastiques. Généralement considérés comme des lieux de stockage ou de refuge, ils dateraient pour la plupart de l'époque médiévale, entre 500 et 1000 après J.-C. Entre 3 000 et 3 500 souterrains de ce type ont été identifiés sur le territoire irlandais, et ces chiffres ne reflètent qu'un décompte minimal. Des pierres portant des inscriptions oghamiques ont été identifiées dans près de 113 souterrains, principalement au sud et sud-ouest du pays. Ces larges pierres gravées

étaient ainsi souvent utilisées comme linteaux ou dalles de toit, il est donc généralement admis qu'elles constituaient des matériaux de construction fort utiles dans les premiers temps médiévaux.¹⁴⁵ Il ne fait aucun doute que le souterrain d'Oweynagat date de cette époque : ses pierres oghamiques ont peut-être été rapportées d'un autre lieu quand il fut décidé d'attacher un souterrain à la grotte naturelle, laquelle avait probablement déjà une importance cultique.

L'emploi d'une pierre portant une inscription oghamique était alors tout sauf fortuit. Ainsi, le linteau portant le nom de Fraoch a été délibérément placé à une jonction pour souligner un élément clé dans la structure, une particularité également relevée dans d'autres souterrains. Malheureusement, la position précise de nombreuses pierres gravées dans ces monuments n'a pas été enregistrée. Cependant, dans la plupart des cas où ces données sont disponibles, il semblerait que ces pierres oghamiques soient positionnées de manière significative au sein du monument, afin que soient mises en évidence leurs inscriptions. Par exemple, on trouve dans le souterrain de Dunalis, dans le comté d'Antrim, un linteau gravé à une jonction où les niveaux du sol et du plafond changent. De même, un grand souterrain de Ballybarrack dans le comté de Louth (l'un des trois souterrains dans une enceinte ovale) présente également un exemple de linteau à inscription oghamique placé à une jonction entre deux chambres.¹⁴⁶ Ainsi, il est peu probable que ces pierres aient été choisies uniquement à des fins de construction. Selon toute probabilité, elles avaient des fonctions protectrices de talismans.

Bien que ces chambres souterraines soient habituellement considérées comme des lieux de stockage, cette fonction n'est nullement dénuée de dimension rituelle. La colline fortifiée de Danebury, Hampshire, offre ainsi un témoignage de rituels souterrains : dans ce *hillfort* de l'Âge de Fer, des offrandes propitiatoires (comprenant des restes d'humains et d'animaux) auraient ainsi été déposées dans des fosses de conservation du grain. Il s'agissait vraisemblablement d'offrandes faites aux forces chthoniennes afin de protéger les récoltes déposées dans ce domaine souterrain.¹⁴⁷

Les dépôts souterrains, dans l'Irlande du haut Moyen Âge ont pu être liés à la croyance prévalente dans le pouvoir protecteur des forces de l'Autre Monde, pouvoir invoqué ou renforcé par les pierres gravées. Elles étaient peut-être considérées comme des talismans contre les forces de l'Au-delà libérées lors de l'excavation de la fosse du souterrain. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les souterrains reliés aux tombes à couloir de Dowth et Knowth créaient une connection délibérée avec un monument plus ancien auquel on attribuait des qualités surnaturelles.

Rites de terreur

Les inscriptions oghamiques dans les souterrains, lorsqu'elles sont lisibles, ne donnent aucune autre indication sur rôle de ces pierres, à l'exception, peut-être, de la dédicace à Fraoch retrouvée à Oweynagat. S'il s'agit d'une allusion au héros de la *Táin Bó Fraích* (La

145 M. Clinton, *The souterrains of Ireland* (2001), p. 68.

146 Dunalis : A.W. Lindsey, « The Dunalis souterrain and ogham stone », *Proceedings of the Belfast Natural History and Philosophical Society* (1934-5), p. 61-70 ; Ballybarrack, Co. Louth : V.M. Buckley & P.D. Sweetman, *Archaeological survey of County Louth* (1991), p. 103 ; J. Waddell, « The Cave of Crúachain and the Otherworld », dans J. Borsje *et al.* (dir.), *Celtic cosmology* (2014), p. 77-92.

147 B. Cunliffe, « Pits, preconceptions and propitiation in the British Iron Age », *Oxford Journal of Archaeology* 11 (1992), p. 69-83 ; Danebury, vol. 6 (1995), p. 85.

Razzia des vaches de Fraoch), alors nous tenons là une référence au guerrier principal du Connacht, dont le nom se trouve ainsi littéralement pétrifié dans les pierres de couverture du souterrain. Fraoch n'est pas le seul guerrier associé à cette grotte ; en effet, comme nous l'avons mentionné, Nera en aurait rapporté les fruits d'été de l'Autre Monde, et Amairgene y aurait vaincu les monstres à trois têtes selon le récit *Cath Maige Mucrama* (La Bataille de Mag Mucrama). Ajoutons à cette liste le mythe *Fled Bricrenn* (Le Festin de Bricriu), qui relate l'aventure de trois héros attaqués à la nuit tombée par trois félins terrifiants :

Une nuit, tandis qu'on leur servait leur repas, trois félins sortirent de la grotte de Crúachain pour les attaquer. Il s'agissait de bêtes surnaturelles. Conall et Lóegaire abandonnèrent leur repas aux bêtes et se réfugièrent sous la charpente, où ils restèrent toute la nuit. Cú Chulainn ne broncha pas lorsque les félins s'approchèrent de lui, et quand l'un d'eux avança le cou pour manger, Cú Chulainn le frappa sur la tête d'un grand coup d'épée. Mais son arme n'eut pas plus d'effet si la tête de la bête avait été de pierre. Le félin s'accroupit alors. Cú Chulainn ne mangea ni ne dormit jusqu'au matin. À l'aube, les trois félins partirent. Le lendemain, les trois héros furent trouvés dans l'état où ils avaient passé la nuit.¹⁴⁸

Ces histoires de chats monstrueux ou de porcs déchaînés, entre autres créatures bizarres, renvoient aux liens imaginaires unissant la grotte aux forces du chaos. À première vue, la juxtaposition d'une dangereuse porte vers l'Autre Monde et d'une habitation royale semble être le fruit d'une planification particulièrement malencontreuse. Ce serait ignorer l'importance de la dimension sacrée et de l'aspect social qui transparaissent dans cette jonction symbolique entre le chaos et l'ordre cosmique, soit entre l'Autre Monde et la figure du roi.

Comme l'a souligné Jacqueline Borsje, les porcs nuisibles et surnaturels évoqués dans *Cath Maige Mucrama* (La Bataille de Mag Mucrama) ne peuvent être tués, mais ils disparaissent lorsqu'on parvient à les compter. Or cette mesure se révèle impossible jusqu'au moment où Ailill et Medb s'attèlent à la tâche. L'un des porcs bondit alors par-dessus leur char, la reine agrippe la patte de la bête qui disparaît aussitôt, laissant sa patte et sa peau dans la main de Medb. Par ce geste, Medb fait disparaître tous les porcs à jamais. Cette action représente Ailill et Medb dans l'exercice de leur rôle sacré de protecteurs de la terre.¹⁴⁹ Bien que situé dans un passé païen préchrétien, ce mythe a pu posséder une véritable signification dans l'Irlande médiévale, en raison de cet aspect sacré et de la représentation qu'il offre d'une juste souveraineté.

Bien sûr, l'Autre Monde était également un lieu de refuge et de protection. Dans *Táin Bó Fraích*, par exemple, le héros blessé est y transporté par « trois fois cinquante femmes » et en ressort le lendemain « complètement guéri, sans séquelles ni imperfections ».¹⁵⁰ La grotte a ainsi pu avoir des fonctions ambivalentes. Ainsi l'avertissement donné à Ailill et Medb de la destruction imminente de leur demeure royale dans le récit *Echtra Nerai*,

148 Texte original en irlandais dans la version de G. Henderson, *Fled Bricrend : The Feast of Bricriu* (1899), p. 72. Traduction : Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 82.

149 J. Borsje, « Druids, deer and 'Words of Power': coming to terms with evil in Medieval Ireland », dans K. Ritari & A. Bergholm (dir.), *Approaches to religion and mythology in Celtic Studies* (2008), p. 207 ; « Supernatural threats to kings », dans Ó hUiginn & Ó Catháin, *Uitidia 2*, p. 182.

150 M.E. Byrne & M. Dillon, « Táin Bó Fraich », *Études celtiques 2* (1937), p. 8.

pourrait signifier que des rites prophétiques étaient autrefois pratiqués dans la grotte. Il s'agit d'une pratique bien connue dans le monde gréco-romain, où les cavernes étaient le lieu des états altérés de la conscience.¹⁵¹

En outre, les nombreuses figures de guerriers que la mythologie associe à la grotte et à son souterrain ouvrent la piste d'une autre pratique. Si, comme l'a soutenu Dumézil, le combat d'un héros contre un monstre à trois têtes est inspiré d'un véritable rituel d'initiation guerrière (impliquant peut-être un simulacre de combat contre une image tricéphale de bois), alors le mythe d'Amairgene contre les monstres tricéphales pourrait indiquer que la grotte d'Oweynagat fut autrefois le lieu de rites d'initiation. Outre le combat, ces rites de passage ont pu inclure d'autres types d'épreuves impliquant la privation ou l'isolement. Les recherches anthropologiques ont démontré le puissant effet de tels « rites de terreur ».¹⁵²

Le nombre de guerriers héroïques légendaires associés à Oweynagat implique que les spectacles de combats ont pu relever des différents cultes pratiqués sur le site. Parmi les possibles rituels, on peut citer la présentation des initiés aux esprits des guerriers défunts, rite dont l'inscription « Fraoch » pourrait être un témoignage.

Le thème de l'initiation souterraine du guerrier nous renvoie inévitablement à une autre entrée vers la porte des enfers, celle du Purgatoire de Saint Patrice sur une île de Lough Derg, dans le comté de Donegal. Ce site fut le décor des épreuves du chevalier Owein dans un récit romanesque particulièrement populaire qui fit l'objet de moult traductions dans l'Europe médiévale. Étant donnée la forme succincte et contradictoire des descriptions qu'on y trouve, on ne peut établir avec certitude que la « caverne » dont il est question ici était un souterrain. On ignore également si son utilisation médiévale, signalée pour la première fois au XII^e siècle, avait des origines préchrétiennes. Néanmoins, il est possible que l'histoire du Purgatoire de Saint Patrice soit une version christianisée des pratiques décrites dans nos suggestions relatives à Oweynagat.¹⁵³

La « grotte des félins » était vraisemblablement un lieu de culte à l'époque préchrétienne. Ces rites païens comportaient notamment l'isolation sensorielle, les états altérés de conscience associés à la divination, la prophétie et l'initiation guerrière. Les récits évoquant ces activités peuvent certes faire écho à des coutumes préhistoriques anciennes, mais pourraient également signaler l'exercice de certaines ou de l'ensemble de ces activités dans le haut Moyen Âge. Au début-même de l'ère chrétienne en Irlande, certains éléments du passé mythologique étaient toujours pertinents, l'Autre Monde continuait d'exercer son influence sur les vivants, et le héroïsme martial était tout aussi valorisé qu'autrefois.

On trouve des parallèles intéressants en Écosse. Anna Ritchie fut l'une des premiers archéologues à souligner le caractère peu pratique des soi-disant « puits » ou « caves » dans les *brochs* et les habitats circulaires de l'ouest et du nord de l'Écosse. Elle souligna en particulier la complexité structurelle du souterrain en pierre au broch de Gurness dans les Orcades : la présence d'une chambre souterraine, à laquelle on accède par des marches,

151 Y. Ustinova, *Caves and the ancient Greek mind* (2009).

152 G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (1942), p. 126, 131 ; H. Whitehouse, « Rites of terror », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1996), p. 703-15.

153 Y. de Pontfarcy, « The historical background to the pilgrimage to Lough Derg », dans M. Haren & Y. de Pontfarcy (dir.), *The medieval pilgrimage to St Patrick's Purgatory Lough Derg and the European tradition* (1988), p. 7-34 ; A. & B. Rees, *Celtic heritage* (1961), p. 304.

semble en effet indiquer qu'il ne s'agissait pas simplement d'un puits ou d'un lieu de stockage. Selon elle, ces cavités ont pu accueillir la pratique de rituels, liés peut-être à un culte de l'eau ou à des performances oraculaires.¹⁵⁴

Les remarquables découvertes de Mine Howe renforcent cette hypothèse. On y trouve un monticule glaciaire d'un diamètre d'environ de 95 mètres et d'une hauteur de 4 mètres, lequel était entouré d'un vaste fossé comportant une entrée imposante à l'ouest. Les preuves d'une activité domestique sont insignifiantes, cependant le monticule naturel recèle une fosse de 7 mètres de profondeur avec un cuvelage en pierre accompagné de marches et de chambres latérales. On trouve au fond du puits un trou circulaire en forme de bassin de 90 cm de profondeur qui a pu contenir de l'eau. Néanmoins, l'architecture complexe de cette structure souterraine indique qu'il ne saurait s'agir d'un simple puits d'eau. Il semble en effet que Mine Howe ait eut un rôle religieux : selon Nick Card et Jane Downes, sa chambre doit être envisagée dans « le contexte de l'Âge du Fer et de son intérêt religieux pour le culte de l'eau et l'Autre Monde. »,¹⁵⁵

Ces sites semblent indiquer que l'Autre Monde de la préhistoire n'est pas aussi obscur et inaccessible qu'il ne le paraît. Comme nous l'avons vu à travers l'étude de l'iconographie solaire au chapitre 3, un lien était établi, dans le mythe du voyage nocturne, entre le soleil et l'Autre Monde. Les preuves abondent également confirmant des pratiques de cultes préhistoriques concentrées sur un univers souterrain, non seulement en Irlande, en Écosse et en Angleterre, mais aussi dans de nombreuses régions du nord et de l'ouest de l'Europe continentale. Il semble certes que certaines caves étaient initialement des puits d'eau qui furent remplis de débris par la suite, or même en excluant ces puits dont l'utilisation rituelle est débattue, il reste indéniable que dans de nombreux cas ces sites servaient à des rituels.

Ainsi, pour n'en citer que quelques exemples, évoquons d'abord le sanctuaire souterrain de Mill Hill dans le Kent, qui fut désaffecté à une certaine période au II^e siècle de notre ère. On y a trouvé une petite sculpture de craie représentant une figure humaine qui autrefois a pu être placée dans une niche creusée dans une paroi (cf. chapitre 7). À Vix « les Herbues », dans l'est de la France, une grande fosse d'1,1 mètre de profondeur au centre d'un sanctuaire rectangulaire datant du premier l'Âge de Fer est considéré sur la base de preuves crédibles comme un portail vers l'Au-delà.¹⁵⁶ Quelques siècles plus tard, une fosse « autel-creux » soigneusement creusée sur 7,6 mètres de profondeur au milieu d'un sanctuaire de bois rectangulaire à Acy-Romance, dans les Ardennes, représentait manifestement un lieu cultuel. Le fond de ce puits était situé au moins 50 mètres au-dessus de la nappe phréatique. La découverte à proximité de nombreux corps de jeunes hommes inhumés selon un traitement bien particulier (jambes croisées et corps repliés) soulève la possibilité fascinante d'un sacrifice humain. Après leur mort, leurs corps auraient ainsi

154 A. Ritchie, *Prehistoric Orkney* (1995), p. 113 ; « Paganism among the Picts », dans J. Downes & A. Ritchie (dir.), *Sea change : Orkney and northern Europe in the later Iron Age AD 300-800* (2003), p. 7.

155 N. Card & J. Downes, « Mine Howe », dans J. Downes & A. Ritchie (dir.), *Sea change* (2003), p. 17. Également I. Armit, *Towers in the north* (2003), p. 110.

156 B. Chaume & W. Reinhard, « Les dépôts de l'enclos cultuel hallstattien de Vix 'les Herbues' », *Bulletin de la Société préhistorique française* 104 (2007), p. 347.

été contorsionnés et placés dans une caisse en bois au fond du puits, suivant un processus naturel de momification, précédant leur inhumation finale à proximité.¹⁵⁷

Offrandes à l'Autre Monde

De nombreux indices suggèrent que l'aménagement de fossés ou de fosses était un mode d'interaction avec cet autre monde souterrain. La coutume extraordinairement répandue du dépôt d'objets de métal ou faits d'autres matériaux trouve son origine dans la Préhistoire, et reflète une grande préoccupation pour les forces des enfers.¹⁵⁸ L'archéologie décrit le processus du dépôt sous différents termes : « offrandes votives », « dépôts rituels », « offrandes aux dieux », « dépôts intentionnels », sont autant d'expressions renvoyant à divers types de pratiques, allant des dépôts terrestres ou en milieux humides, dans les rivières, lacs et tourbières. Cette pratique atteint son apogée à la période protohistorique.

Inévitablement, il est difficile, voire impossible, de reconstituer ces activités en détail, plus ardu encore de déterminer quelle perception avaient les peuples anciens de cet Autre Monde. Il se peut que nous ne puissions jamais comprendre quelles apparences prenait ce monde dans l'imaginaire collectif ancestral. Peut-être s'agissait-il d'un monde parallèle, d'un monde miroir, ou d'un pays des morts. On ignorera peut-être toujours comment les hommes de la préhistoire s'imaginaient les forces qui selon eux y résidaient. Mais l'immense quantité de matériaux sacrifiés témoigne indubitablement de l'importance du monde souterrain dans la vie de nombre d'entre eux.

On peut citer quelques exemples de ce phénomène en Irlande, notamment la paire de dépôts de bracelets d'or retrouvée dans deux petites fosses à Cathedral Hill, près de Downpatrick dans le comté de Down, ou le grand dépôt de bronzes découvert en milieux humides à Dowris, dans le comté d'Offaly, deux découvertes locales exemplaires de pratiques très répandues en Europe.¹⁵⁹

En Irlande, les deux dépôts de Downpatrick sont de rares exemples de découvertes bien documentées, la plupart de ces trouvailles étant anciennes et donc mal enregistrées. Le premier dépôt, trouvé accidentellement en 1954 lors du creusement d'une tombe, avait été enfoui dans une petite fosse de 20 cm de diamètre (au plus large) et recouverte de quelques pierres. Il comprend onze bracelets et une partie d'un collier, empilés soigneusement les uns sur les autres, les plus petits au fond, les trois plus grands posés au-dessus séparés par une couche d'argile de 2,5 cm d'épaisseur. Un bracelet aurait été sectionné par un instrument (probablement un burin) et l'une des moitiés seulement fut placée dans la fosse. Le collier semble avoir subi le même traitement et une moitié également y fut placée. La mystérieuse couche d'argile et la destruction de certains objets suggèrent que ce dépôt avait une fonction complexe, ne se limitant pas à une simple dissimulation de bijoux ou d'ornements personnels.

Le second dépôt a été retrouvé deux ans plus tard dans des circonstances similaires, à une vingtaine de mètres du premier. Cette fois, il s'agissait de quatre bracelets empilés, surmontée de trois petites pierres, dans une fosse de très petite taille. Les deux dépôts ont été retrouvés à moins de vingt mètres d'un gisement archéologique sur le flanc sud-ouest

157 B. Lambot & P. Méniel, « Le centre communautaire et cultuel du village gaulois d'Acy-Romance », dans S. Verger (dir.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen* (2000), p. 53.

158 R. Bradley, *The passage of arms* (1990).

159 J. Waddell, *The prehistoric archaeology of Ireland* (2010), p. 206, 232.

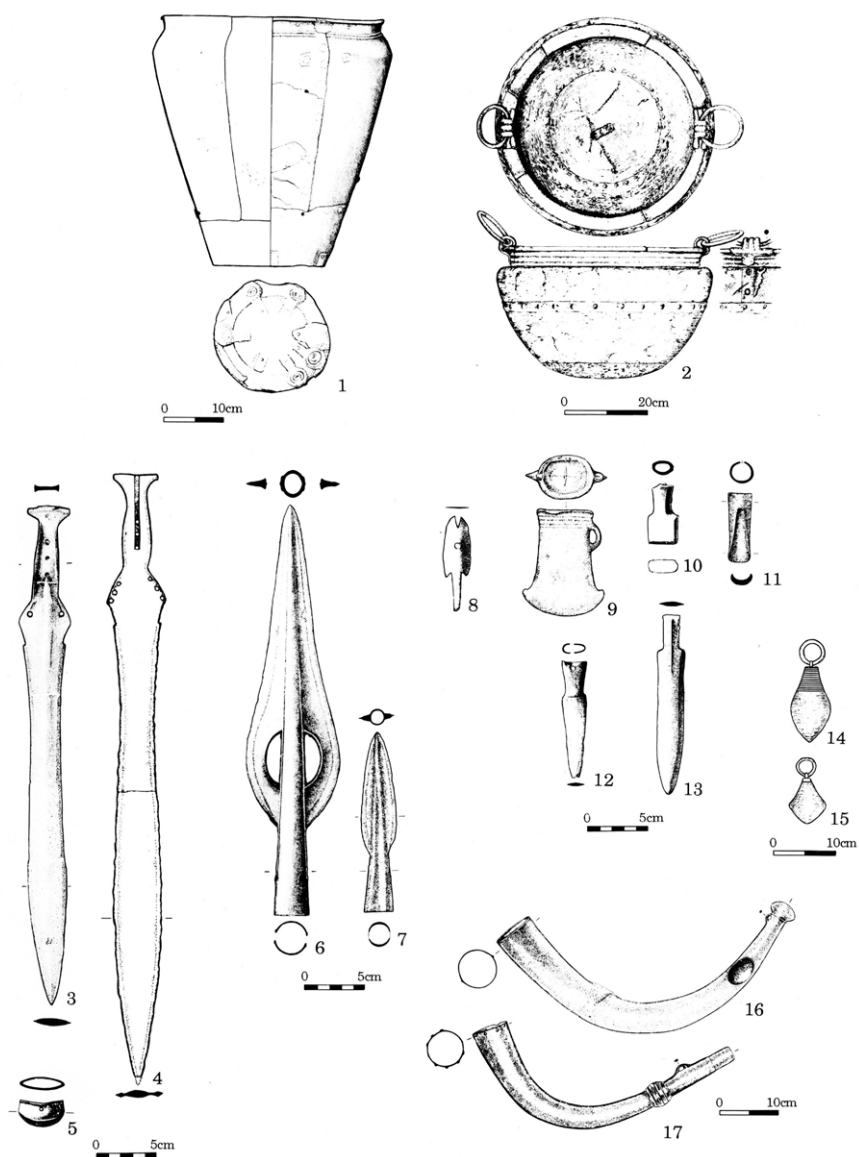


Fig. 4.4. Offrandes à l'Autre Monde : sélection d'objets de bronze trouvés dans le dépôt de Dowris. 1. Seau de type d'Europe centrale. 2. Chaudron. 3-4. Épées. 5. Chape fourreau. 6-7. Têtes de lances. 8. Rasoir. 9. Tête de hache à douille. 10. Tête de marteau à douille. 11. Gouge à douille. 12-13. Couteaux. 14-15. Pendentifs. 16-17. Cornes.

d'une colline où des fouilles, dans les années 1950, ont mis au jour de nombreux vestiges d'occupation préhistorique, principalement les tessons de poteries grossières. Il n'est pas certain que ces dépôts et l'occupation sont contemporains, et contrairement à ce qui a été suggéré autrefois, le sommet de la colline n'était pas surmonté d'un rempart.

Le dépôt de Dowris, retrouvé au début du XIX^e siècle, est la plus grande collection d'objets de bronze découverte en Irlande (Fig. 4.4). Il est possible qu'initialement il ait comporté plus de 200 objets. On y trouve des outils, des épées, des lances et des chaudrons, parfois fragmentés, ainsi qu'un seau exotique en bronze d'une forme qu'on retrouve ailleurs en Europe centrale (Fig. 4.4, 1). Cette collection a été extraite d'une tourbière régénérée près du site d'un ancien lac qui, au XIX^e siècle, était une vaste et profonde étendue d'eau. À l'époque préhistorique, ce lac était vraisemblablement situé aux pieds de plusieurs petites crêtes d'origine glacière et entouré de tourbières. Il était certainement situé au bord d'une immense zone marécageuse.

Cette vaste région inhospitalière s'étendait vers le nord jusqu'à l'horizon, et était généralement délimitée au sud et à l'est par des terres agricoles fertiles plus élevées et vallonnées formant un vaste arc de cercle au pied des montagnes de Slieve Bloom. Cet espace limotrophe - un lac reliant la nature sauvage et le monde domestiqué - a dû être investi d'une signification particulière. Cette étendue d'eaux calmes pourrait ainsi avoir représenté une ouverture dans la terre donnant accès à un domaine souterrain ou à l'Au-delà. La tourbière aurait été un espace créé par des forces non humaines, l'eau et la tourbière réclamant ainsi des offrandes régulières aux créatures surnaturelles qui l'occupaient.

Le terme de « dépôt » a été appliqué aux objets de Dowris sous la supposition que toute la collection dans son ensemble fut déposée dans un même temps. Or la grande diversité de matériaux implique qu'il s'agit de dépôts successifs sur un certain laps de temps aux alentours de 1 000 avant J.-C. Le don d'un seau ou d'un chaudron intact, même lorsqu'il s'agissait de récipients utilisés durant de nombreuses années en pièce centrale lors de festins de groupes d'élite, était sans doute un acte d'une signification particulière. Son immersion dans le lac a pu faire partie d'une cérémonie publique menée par une importante figure publique religieuse ou politique. Le don d'une lance ou d'une épée brisée, d'autre part, fut peut-être un événement privé, visant à commémorer l'usage de l'arme lors d'un combat victorieux, ou bien le défunt guerrier qui en fut propriétaire. Les haches ou gouges de menuisiers pouvaient être les dons d'artisans, et la ferraille de bronze ou les pierres à polir, ceux d'un bronzier. D'autres objets mal finis (têtes de haches) pourraient avoir été fabriqués ou sélectionnés spécialement pour être jetés de façon formelle. En fait, la diversité des objets pourrait témoigner de la hiérarchie de participants. Vraisemblablement, les pratiques cérémonielles consistaient en une série prolongée de différentes performances, certaines collectives et bénéficiant à tout un groupe, d'autres de nature plus individuelle.

Les objets d'or découverts à Downpatrick ont pu être des ornements personnels, mais leur dépôt soigneux dans une fosse sèche enfouie pourrait suggérer une motivation particulière. S'ils étaient contemporains de l'habitat retrouvé à proximité, ces artefacts pourraient représenter une offrande à la terre et ainsi refléter une relation réciproque entre les habitants et leur environnement. Si toutefois on se fonde sur la croyance selon laquelle la terre était une entité féminine, et si l'on considère que, comme on le dit parfois, ces objets d'or étaient des bijoux réservés aux femmes, il se peut qu'une lecture alternative soit possible. Ainsi ces précieux dons ont pu être non pas destinés aux dieux, mais à une déesse de la terre, une figure par ailleurs omniprésente dans la tradition littéraire irlandaise (*cf.* chapitre 6).

Tandis que les lacs, puits, bosquets, collines, tumulus et sites royaux étaient associés au surnaturel et représentaient des portes ou points d'accès vers l'Autre Monde, la grande enceinte ovale appelée Ráth na Rí sur la colline de Tara (Fig. 7.1) est un excellent exemple archéologique d'une autre forme de contact avec le monde surnaturel souterrain. Les fouilles limitées ont montré que cet énorme monument était entouré par un grand rempart en terre, au sein duquel se trouvait un fossé ceinturé d'une palissade sur sa périphérie interne. Ce type de chantier représentait une entreprise complexe et exigeante au I^{er} siècle avant J.-C. Ainsi le fossé a été taillé dans la roche, à une profondeur maximale de 2,7 mètres, et sur une largeur de 7 mètres au niveau du sol.

Comme à Navan Fort, cette pratique inverse à la norme établie, à savoir l'excavation d'un fossé à l'intérieur plutôt qu'à l'extérieur d'un rempart, est depuis longtemps considéré comme un moyen significatif de définir la limite d'un espace sacré. Il pouvait s'agir d'un procédé visant à contenir des forces surnaturelles ou même à offrir une protection au monde extérieur (cf. chapitre 5). Cet inversement du talus par rapport au fossé est aussi une caractéristique observée sur certaines sépultures telles que les tumulus annulaires.

Outre sa configuration interne, l'énorme fossé à Tara sillonnant le sommet de la colline pourrait avoir détenu une puissante signification mystique en ce qu'elle ouvrait la terre pour révéler le monde au-dessous.¹⁶⁰ Le rempart externe et la palissade interne ne servaient pas seulement à délimiter l'espace sacré : ils offraient également une protection contre les forces surnaturelles libérées par l'excavation du fossé. L'hypothèse que ce fossé avait une importance particulière est renforcée par l'énorme quantité de matériaux retrouvés lors de deux fouilles modestes, consistant principalement en des os humains désarticulés, un squelette d'enfant et des quantités d'os d'animaux. Les restes dépecés de chevaux et de chiens, en particulier ont pu jouer un rôle important dans des cultes.¹⁶¹ Dans un cas, un os de cheval portait des marques de torréfaction et, comme nous le verrons au chapitre 7, de tels vestiges témoignent peut-être de rituels équins liés à l'intronisation des rois.

Les os retrouvés à Tara pourraient être les vestiges de sacrifices aux forces surnaturelles, tout comme les extraordinaires trouvailles dans les fosses de lieux de culte continentaux de la fin de la Préhistoire. À titre d'exemple, citons une grande fosse à Vertault (Côte d'Or) ayant révélé les carcasses de dix étalons.¹⁶² Les crânes des bêtes présentaient une trace d'impact due à un coup de hache porté au front. Comme l'a déclaré, il y a près de deux mille ans, l'écrivain grec Philostrate : « les divinités chtoniennes accueillent favorablement les tranchées et les cérémonies tenues dans la terre creusée ».¹⁶³

Les fruits de l'été

Il est incontestable que les sépultures, qu'il s'agisse de tombes mégalithiques, de tumulus ou de fosses funéraires, ont été des lieux importants qui reliaient le monde des hommes à l'Autre Monde. Toutefois on peut s'interroger sur la pratique qui consistait à déposer les objets funéraires à l'envers. Peut-on envisager ces inversions comme un

160 G. Dowling, « The liminal boundary : an analysis of the sacral potency of the ditch at Ráith na Rí, Tara, Co. Meath », *The Journal of Irish Archaeology* 15 (2006), p. 15-37.

161 E. Bhreathnach, « Observations on the occurrence of dog and horse bones at Tara », *Discovery Programme Reports* 6 (2002), p. 117-22.

162 P. Méniel, *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois* (1992), p. 71.

163 Philostrate dans sa vie d'Apollonios de Tyane : J.E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (1903), p. 125.

procédé de connexion avec un monde considéré comme le reflet inversé du monde connu ? Les récipients de céramique retournés, en l'occurrence des urnes cinéraires ou des couvercles, sont très répandus, à différentes périodes et dans diverses régions d'Europe. Ils sont particulièrement fréquents dans les traditions funéraires de l'Âge du Bronze en Irlande et en Grande-Bretagne. On trouve ainsi dans certaines tombes de grandes urnes cinéraires contenant des os incinérés, ou parfois des récipients vides, souvent placés tête en bas (Fig. 4.5).

Selon certains, ces grandes urnes ont pu symboliser la maison du défunt.¹⁶⁴ Certes, on peut leur opposer que les pots retrouvés n'ont jamais ni la forme d'une habitation, ni ne portent de symboles en représentant une, même de manière imprécise. Il est probable qu'un tout autre symbolisme soit en jeu ici, vraisemblablement lié à l'Autre Monde, hypothèse illustrée ci-après.

Les données ethnologiques et anthropologiques nous informent de la difficulté notoire d'une interprétation de la cérémonie funéraire. Il est par ailleurs possible qu'aucune croyance en l'idée du voyage dans l'Au-delà n'ait été associée à l'activité funéraire. Comme l'a souligné Peter Ucko, on trouve en Afrique de l'Ouest un exemple flagrant des difficultés d'interprétation rencontrée par les archéologues. Les Ashanti avaient coutume d'enterrer les corps des morts de sorte qu'ils ne fassent jamais face au village, mais une minorité croyait que les défunts se retournaient dans leur tombe : pour compenser cette rotation post-mortem, on en vint à enterrer les morts pour qu'ils soient face au village.¹⁶⁵

Comme mentionnée précédemment, l'Autre Monde était souvent considéré comme un pays où régnaient paix et prospérité ; c'était également un lieu hors du temps, et parfois l'image inversée du monde des hommes. Dans *Echtra Nerai*, l'action se déroule en grande partie durant la fête de Samhain au début de l'hiver. Quand Nera quitte le *síd*, il emporte avec lui des fruits d'été. Ceci rend explicite l'idée que, lorsqu'un monde est en été, l'autre est en hiver.

S'il est rare que cette opposition entre les deux mondes soit soulignée ou mentionnée, elle est présente dans *l'Histoire des Danois* de Saxo Grammaticus, datant du début du XIII^e siècle. Dans ce récit, à l'heure du souper, une femme tenant à la main de la ciguë se présente au roi Hadingus, l'invitant à l'accompagner pour découvrir où il est possible de trouver, en plein hiver, cette plante fraîche. Elle enveloppe le roi avec elle sous son grand manteau et « tous deux disparaissent sous terre ». Ils se retrouvent dans un autre monde ensoleillé où pousse la plante en question.¹⁶⁶ Si l'influence de la tradition irlandaise semble évidente à la lecture du récit,¹⁶⁷ Jens Peter Schjødt a souligné un autre aspect significatif dans l'histoire du roi Hadingus. À la fin du voyage dans l'Autre Monde, les deux personnages se trouvent face à un mur. La femme coupe la tête d'un coq et la jette par-dessus le mur. Le coq survit et se met à chanter, et Hadingus se trouve brusquement de retour dans le monde réel. On remarque un parallèle inversé saisissant entre ce mythe et un rituel rapporté dans la description d'un bateau-tombe viking par le voyageur arabe Ibn Fadlan au X^e siècle : lors d'une complexe cérémonie funéraire, le corps et le mobilier funéraire d'un chef Varègue sont amenés au navire, ainsi qu'une jeune esclave qui y

164 C.J. Lynn, « House-urns in Ireland? », *Ulster Journal of Archaeology* 56 (1993), p. 70-77.

165 P.J. Ucko, « Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains », *World Archaeology* 1 (1969), p. 273.

166 H.E. Davidson & P. Fisher, *Saxo Grammaticus* (1996), p. 30 ; H.R. Ellis, *The road to Hel* (1943), p. 172.

167 E. Ól. Sveinsson, « Celtic elements in Icelandic tradition », *Béaloideas* 25 (1957), p. 3-24.

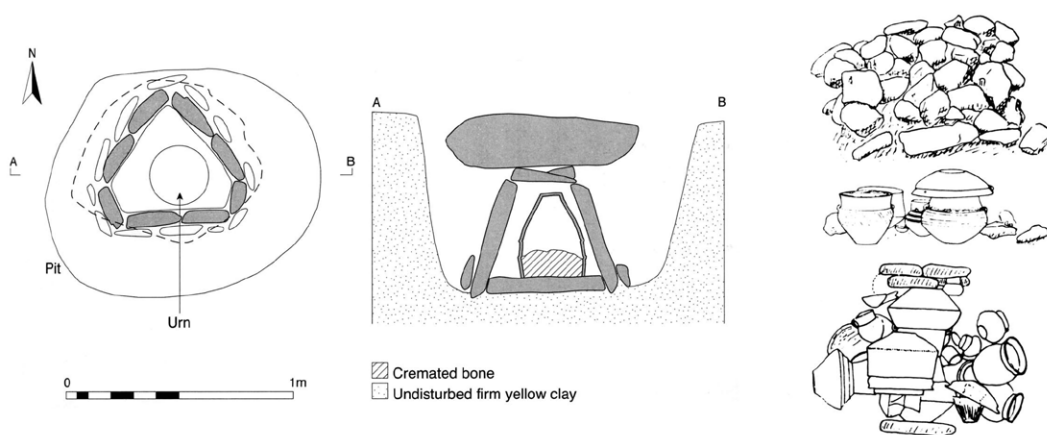


Fig. 4.5. Poteries inversées dans des sépultures de l'âge du Bronze. À gauche : grande urne découverte retournée, et contenant des ossements incinérés dans une ciste polygonale à Ballyvool, dans le comté de Kilkenny. À droite : Exemples de champs d'urnes en Saxe, Allemagne.

est sacrifiée puis incinérée avec son chef et le navire. Durant les rituels, la jeune femme décapite une poule et en jette la tête, puis des hommes jettent le corps de la poule dans le navire. Schjødt met en évidence un parallèle surprenant entre les deux récits : dans celui d'Ibn Fadlan, une femme est sur le point de rejoindre les morts tandis que des hommes jettent le corps d'une poule dans le bateau-tombe, le pays des morts. Dans le mythe d'Hadingus, un homme est sur le point de quitter l'Autre Monde tandis qu'une femme jette la tête d'un coq vers la terre des vivants.¹⁶⁸

Ceci nous permet d'inférer que ce concept de miroir inversé entre les deux mondes reflétait une croyance répandue qui se manifeste non seulement à travers le symbolisme solaire (cf. chapitre 3) mais également, d'une autre manière, à travers les données archéologiques. Dans la célèbre sépulture de Hochdorf (à Baden Württemberg, Allemagne) datant de l'Âge de Fer, le corps du défunt a été retrouvé allongé sur un divan de bronze, entouré d'un mobilier d'apparat d'une richesse exceptionnelle, orné des symboles des élites de la période de Hallstatt, de récipients, d'un chaudron, d'un char et de bijoux précieux (Fig. 7.3). Des artisans furent convoqués sur la sépulture pour y fabriquer certains objets, notamment les bandes en or qui ornent les chaussures du mort, des attributs caractéristiques de la royauté dans la tradition littéraire de l'Irlande et du pays de Galles (Fig. 4.6).

Par ailleurs, Calvert Watkins, spécialiste de linguistique et de la société indo-européenne, a relevé certaines preuves étymologiques en vieil- et moyen-irlandais indiquant que les chaussures « à revêtement doré » ont pu être des marques de distinction (cf. chapitre 7).¹⁶⁹

168 J.P. Schjødt, « Ibn Fadlan's account of a Rus funeral », dans P. Hermann et al. (dir.), *Reflections on Old Norse myths* (2007), p. 143.

169 C. Watkins, « Language, culture, or history? », dans C.S. Masek et al. (dir.), *Papers from the parasession on language and behavior* (1981), p. 243.

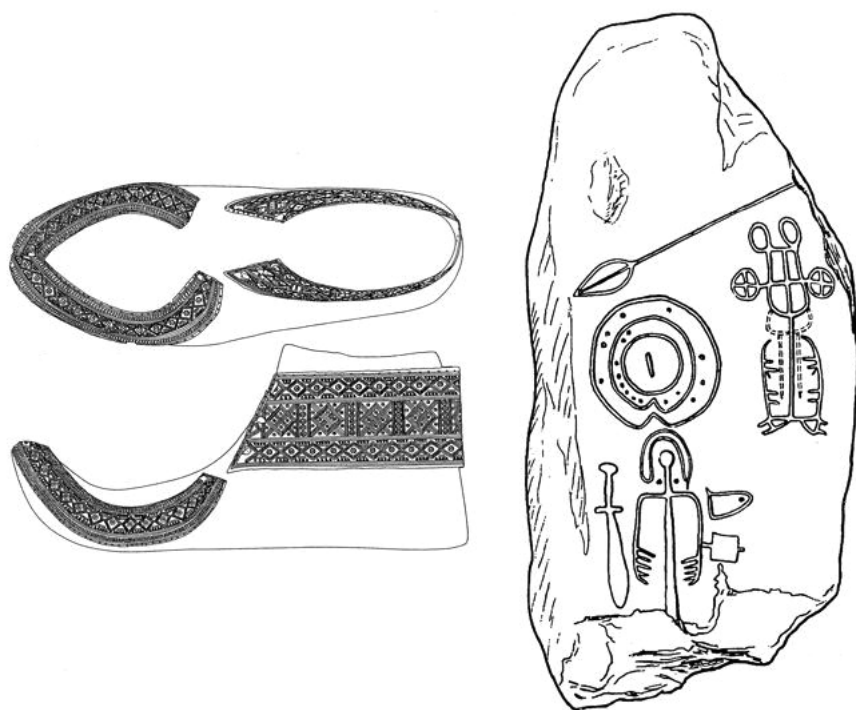


Fig. 4.6. À gauche : reconstitution de l'une des chaussures ornée de plaques d'or provenant de Hochdorf, Baden-Württemberg. À droite : une dalle gravée provenant de Cabeza de Buey, Badajoz, représentant un guerrier casqué et équipé d'une épée, d'une lance, d'un bouclier et d'un char. Le bouclier est montré retourné, du côté de la poignée, plutôt que du côté de l'umbo frontal.

Les chaussures en cuir de la sépulture de Hochdorf ont disparu mais les bandes d'or attestent d'un inversement : la chaussure droite était placée sur le pied gauche et vice-versa. En outre, selon Ulrich Veit, le positionnement renversé du mobilier funéraire pourrait avoir symbolisé le passage de cette vie à l'autre, vers un *verkehrten Welt*, un monde à l'envers.¹⁷⁰ Eugène Warmenbol a quant à lui estimé inconcevable que, dans un contexte si ritualisé, ces inversions aient pu être accidentels.¹⁷¹ Il fit à ce propos référence à la mythologie des Hittites et en particulier à l'histoire de Télipinu. Ce dieu de l'agriculture et de la fertilité disparaissait chaque hiver après avoir mis ses sandales à l'envers. Après une mort symbolique et une traversée du monde des morts qui engendre des retombées néfastes sur la nature, Télipinu est retrouvé et ramené monde des vivants.

Le motif des chaussures inversées se retrouve dans le folklore slave, associé aux figures du Liéchi, divinité démoniaque malveillante. Cet esprit de la forêt, particulièrement actif au printemps, meurt à l'automne tout comme le feuillage des arbres dans lequel il vit. Selon la mythologie, il porte ses vêtements sens dessus dessous et ses chaussures

170 U. Veit, « Des Fürsten neue Schuhe », *Germania* 66 (1988), p. 162-9.

171 E. Warmenbol, « Miroirs et mantique à l'âge du Bronze », dans C. Burgess *et al.* (dir.), *Beyond Stonehenge* (2007), p. 392.

à l'envers.¹⁷² Certes, une grande distance, dans tous les sens du terme, sépare le mythe ancien d'Anatolie évoqué plus haut et cette figure plus récente du folklore d'Europe de l'est, mais il est possible que l'association des chaussures inversées et du passage vers l'Au-delà fut autrefois un motif répandu, qui finit par se diluer dans un folklore abondant en matière de chaussures pour finir par se vider de son poids symbolique. La chaussure trouve en effet toutes sortes de significations dans le folklore, où elle est tantôt associée à la chance, tantôt aux morts, à l'instar des chaussures de Hel, dans la mythologie nordique, qui sont portées par les défunts en chemin vers le Valhalla.¹⁷³

Outre le port de chaussures inversé, on trouve également des occurrences du port d'une seule chaussure, l'autre pied restant nu. Il est possible que ce dernier rituel soit, comme le premier, une forme de renversement ou d'inversion à caractère symbolique. La tradition irlandaise fait parfois référence à de personnages de l'Autre Monde chaussés d'une seule chaussure. Un être surnaturel des *Tuatha Dé Danann* dénommé Ábartach mac Ildathaig, portait, selon la légende, une sandale en or sur un seul pied : « C'est vous qui, en cherchant à vous échapper pour retrouver Doireann, avez fait passer d'un pied à l'autre la sandale dorée, pour que tous deux puissent en bénéficier. » Un autre personnage surnaturel ne portait qu'une chaussure, qui changeait de pied à chaque pas, pour toujours chausser celui qui touchait le sol. Toujours dans cette littérature irlandaise, une figure portait une sandale argentée de façon similaire, tandis qu'une autre portait une sandale argentée à son pied gauche et une sandale dorée au droit. Selon Mac Cana, ce motif pourrait être lié à un certain tabou de l'Inde ancienne qui interdisait aux rois de marcher pieds nus, pour que leur puissance ne se disperse pas dans la terre. Le caractère surnaturel de ce motif dans la littérature d'Irlande ancienne ne fait aucun doute.¹⁷⁴

On trouve plusieurs références à ce motif, défini sous le terme « monosandalisme », dans l'art et la littérature gréco-romaine. Dans certains cas, il semble revêtir une signification magique, dénotant une transition importante d'un état d'être à un autre. À Saint-Révérien dans la Nièvre, on trouve un autre exemple dans une statuette de bronze représentant Mercure, dont le pied gauche est chaussé tandis que le droit reste à nu. S'il s'agit, comme cela a été dit, d'une représentation de Mercure en dieu psychopompe « guide des âmes », conduisant les morts vers l'Au-delà, le lien avec l'Autre Monde est évident.¹⁷⁵ Dans l'Irlande gaélique des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, le motif de l'unique chaussure apparaît comme un élément fondamental de l'investiture seigneuriale : durant la cérémonie, on chaussait ainsi le pied du chef désigné, ou parfois, comme l'indique une occurrence relevée, on la jetait par-dessus sa tête.¹⁷⁶

Dans les études archéologiques, il est désormais admis que les inhumations préhistoriques ne servaient pas seulement à refléter le statut social des défunts. En outre,

172 M. Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Russian and Slavic myth and legend* (1998), p. 166 ; G. Alexinsky, « Slavonic mythology », dans R. Aldington & D. Ames (trad.), *New Larousse encyclopedia of mythology* (1968), p. 290.

173 P. Sartori, « Der Schuh im Volksglauben », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 4 (1894), p. 41.

174 P. Mac Cana, « The *topos* of the single sandal in Irish tradition », *Celtica* 10 (1973), p. 162.

175 J.F. Killeen, « Fear an énaïs », *Celtica* 9 (1971), p. 202-4. Exemples dans la littérature classique : E.P. de Loos-Dietz, « Le *monosandalos* dans l'Antiquité », *Babesch* 69 (1994), p. 175-97 ; P. Bruneau, « L'impair de chaussures », dans P.L. de Bellefonds (dir.), *Mythes et cultes* (2000), p. 63-72. Illustrations d'un moulage de la statuette de Mercure : S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine* (1894), p. 65, fig. 48 et *Catalogue illustré du Musée des antiquités nationales*, Tome 2 (1921), p. 168, fig. 82.

176 E. FitzPatrick, *Royal inauguration in Gaelic Ireland* (2004), p. 122.

les mobiliers funéraires reliaient ces défunts non seulement à leur vie antérieure, mais aussi à leur avenir dans l'Au-delà. Les chaussures de l'homme à Hochdorf pourraient ainsi signifier que les corps des morts étaient systématiquement préparés au voyage vers l'Autre Monde. On peut d'ailleurs noter une référence faite à ce voyage dans le décor d'arrière-plan du divan de bronze sur lequel était allongé le mort : des paires de têtes d'oiseau, situées aux extrémités du panneau rectangulaire, font référence à la barque solaire qui le mène à sa destination. C'était un royaume en miroir, où tout s'inverse. La caisse du char de la sépulture de Vix, que nous avons évoquée plus haut, comportant des plaques de bronze ornées de paires de têtes d'oiseau encadrant un symbole solaire (Fig. 3.4, 5) est un autre exemple de référence au dernier voyage d'un défunt.

Un demi-millénaire auparavant dans le sud-ouest de la péninsule Ibérique, un ensemble de stèles funéraires ou commémoratives fut gravé des figures schématiques représentant des guerriers et des symboles stylisés d'armes : épées, lances, chars et boucliers circulaires. Il apparaît que généralement, les boucliers sont représentés non par leur face avant, avec leur bossage ou umbo central, mais par l'arrière, avec leur poignée rectangulaire (Fig. 4.6).¹⁷⁷ Dans une étude magistrale sur les boucliers d'Europe, Marion Uckelmann considère que cette vue inverse de l'objet reflète le point de vue de son utilisateur, et exprime ainsi sa fonction protective plutôt que son rôle offensif. Par conséquent, la stèle elle-même aurait pu servir de marqueur de territoire, offrant sécurité et protection.¹⁷⁸ Toutefois une autre signification connexe est possible : le bouclier pourrait être représenté inversé parce que le guerrier auquel il est associé a rejoint l'Autre Monde. Ce statut surnaturel donnait à celui-ci encore davantage de pouvoir.

La représentation occasionnelle d'une épée à la droite d'un guerrier (plutôt qu'à sa gauche, comme on pourrait s'y attendre chez un droitier) pourrait être un autre exemple de ce phénomène d'inversion. On a effet retrouvé, dans certaines tombes d'hommes de l'Âge de Fer en France et en Allemagne, des épées hallstattiennes en position inversée sur le corps, pointe vers la tête, poignée vers les pieds.¹⁷⁹ De même, des « rites d'inversion » de ce type ont été observés dans plusieurs tombes de l'Âge de Fer en Angleterre. Des épines en fer de boucliers ont ainsi été retrouvées posées sur la face extérieure des boucliers, orientées vers le bas, ce qui suggère que les boucliers furent placés dans la tombe face cachée. Dans une sépulture à Kirkburn (K5) dans le Yorkshire, une cotte de mailles en fer a également été positionnée à l'envers et sens dessus dessous.¹⁸⁰ Une analyse méticuleuse d'autres éléments funéraires pourrait fournir davantage d'indices sur une croyance profondément enracinée en un monde miroir, l'Autre Monde. Cette croyance était de toute évidence très répandue dans l'espace et le temps et, comme nous l'avons déjà souligné, amplement attestée par la présence de poteries inversées dans de nombreuses tombes.

Sans doute, le mobilier funéraire renversé ou inversé ne constitue pas l'unique indice d'une préoccupation répandue pour le passage du royaume des vivants à celui des morts. Les pierres couvrant un groupe de sépultures pré-chrétiennes de la période des Migrations à Sylta, au nord de Stockholm, ont été soigneusement disposées dans un sens anti-horaire.

177 R.J. Harrison, *Symbols and warriors* (2004), *passim*.

178 M. Uckelmann, *Die Schilde der Bronzezeit* (2012), p. 136.

179 L. Olivier, « The Hochdorf 'princely grave' and the question of the nature of archaeological funerary assemblages », dans T. Murray (dir.), *Time and archaeology* (1999), p. 125.

180 M. Giles, *A forged glamour* (2012), p. 210.

Une fois de plus, nous avons là affaire à un renversement de l'ordre établi qui, comme le motif des chaussures inversées, renvoie peut-être au royaume des morts.

Dans une réflexion sur le cas de Sylta, Andreas Nordberg a mis en exergue un lien entre certaines pratiques funéraires et la nécessité d'effectuer diverses actions en sens inverse, soit à l'envers, soit dans la direction opposée à la trajectoire du soleil. Il cite l'exemple d'une scène gravée sur une pierre datée du VIII^e siècle découverte à Tängelgård, dans le Gotland. Elle représente une procession funéraire durant laquelle Sleipnir, fabuleux cheval à huit jambes du dieu Odin, porte un guerrier vers l'Autre Monde. Derrière le cheval, les trois hommes du cortège marchent à reculons, chacun tenant une épée la pointe orientée vers le bas.¹⁸¹ On peut ainsi se demander, même si cela nous éloigne du cadre de la présente étude, s'il est possible que certaines empreintes ou scènes processionnelles de l'art rupestre scandinave de l'Âge de Bronze représentent aussi des hommes marchant à reculons.¹⁸²

Il se peut en effet que la disposition structurelle particulière, en sens anti-horaire, observée à Sylta, soit présente ailleurs. Citons ainsi les cistes, des tombes construites en dalles à l'Âge du Bronze en Irlande et en Grande-Bretagne : pour les chercheurs, il reste en effet possible que les dalles de leur parois aient été initialement érigées selon une séquence anti-horaire. En ce qui concerne une ciste découverte à Corroy, dans le comté de Roscommon, il a été affirmé qu'une extrémité de chaque dalle s'étendait plus loin que sa voisine, « de manière cyclique », selon une imbrication inhabituelle qu'on retrouve également en Écosse.¹⁸³ On pourrait bien sûr trouver une explication simple et pragmatique à cette particularité. Peut-être s'agissait-il d'un moyen de stabiliser les côtés de la tombe, et non pas d'un choix de nature symbolique. Toutefois, le cas de Sylta nous rappelle que les références à l'Autre Monde peuvent non seulement être trouvées dans les objets funéraires renversés (épées, chaussures ou poteries), mais également dans l'architecture des tombes.

Que ce soit à travers les sépultures, les gravures rupestres, le char solaire de Trundholm, les objets métalliques de l'Âge du Bronze ou de l'Âge de Fer, ou les rituels de dépôts, les références à un monde souterrain surnaturel sont particulièrement profuses dans l'Europe préhistorique. Si la croyance en l'existence d'un Au-delà n'étonne guère, il est cependant difficile, si ce n'est impossible, de comprendre précisément ce qu'elle implique. Nous en obtenons quelques vagues indices dans les traditions anciennes d'Irlande et d'ailleurs. Il fait peu de doute qu'une cosmologie complexe était rattachée à l'Autre Monde, qui représentait bien plus qu'un « royaume des morts ».

Cet Autre Monde était également perçu comme un pays de prospérité et d'harmonie. Dans *Echtra Laegairi* (L'Aventure de Laegaire), Laegaire, fils de Crimhthann Cas, roi de Connacht, fait un voyage à Magh Mell ou la « Plaine des délices », un nom qu'on retrouve

181 A. Nordberg, « The grave as a doorway to the Other World », *Temenos* 45 (2009), p. 51. La pierre de Tängelgård, Lärbro, est présentée dans G. Jones, *A history of the Vikings* (1984), pl. 13.

182 R. Bradley, « Death by water : boats and footprints in the rock art of western Sweden », *Oxford Journal of Archaeology* 16 (1997), p. 315-24 ; *An archaeology of natural places* (2000), p. 141. J. Coles, « And on they went ... processions in Scandinavian Bronze Age rock carvings », *Acta Archaeologica* 74 (2003), p. 211-50.

183 H. Morris, « Ancient graves in Sligo and Roscommon », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 59 (1929), p. 99 ; J. Waddell, « Irish Bronze Age cists », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 100 (1970), p. 94.

dans d'autres récits et qui désigne le monde païen de l'Au-delà.¹⁸⁴ Son voyage le mène sous le « lac des oiseaux » ou Loch na nÉn, un « lieu féérique de douces musiques lancinantes, où l'on peut boire de l'hydromel dans des vases clairs, en conversant avec l'être aimé ». À juste titre sans doute, Laegaire décida d'y rester et « n'en revint jamais ».¹⁸⁵ Si l'on suit l'hypothèse selon laquelle le lac de la légende se trouve être l'ancien lac de Loughnaneane, site proche de la ville de Roscommon, on doit admettre que la découverte de l'un des vestiges archéologiques les plus importants d'Irlande de l'ouest dans les terres marécageuses entourant ce plan d'eau ne saurait être une simple coïncidence.

L'objet métallique en question, découvert aux alentours de 1840, consiste en un assemblage de deux larges bandes de chaînes composées de maillons de bronze, lesquelles sont reliées à chacune de leurs extrémités par un grand anneau, au centre duquel se trouve un motif en forme de roue, le tout formant une composition décorative ovale (Fig. 4.7).

Malgré l'incomplétude de ce vestige, George Eogan a inféré qu'il était porté sur les épaules tel l'insigne d'un rang social élevé, en raison d'une légère courbure observée dans les deux parties centrales. Les plus proches parallèles archéologiques se trouveraient, selon Eogan, en Europe centrale, parmi les chaînes d'anneaux de l'Âge du Bronze tardif. Certains de ces bronzes, ornés de symboles solaires tels que des oiseaux ou des roues, avaient de toute évidence des fonctions cérémoniales.¹⁸⁶ C'était le cas du seau de Dowris, bronze de type continental qui offre un excellent exemple de la manière dont de nouvelles modes ont pu être transmises sur de grandes distances dans toute l'Europe préhistorique, pour plus tard devenir des offrandes exotiques et de grande valeur à l'Autre Monde.

L'Autre Monde était une terre de paix et de profusion accessible par diverses voies. Si, à Loch na nÉn, on y pénétrait à travers le lac, les portes d'accès les plus répandues étaient formées par des tumulus. On trouve cette configuration dans le récit *De Gabáil int Sída* (La Prise du tumulus de l'Autre Monde) où le *síd* de Newgrange est décrit comme un royaume merveilleux où l'on trouve trois arbres en fructification perpétuelle, un porc immortel, un porc rôti, et une coupe remplie d'une boisson exquise, tout ceci étant « inépuisable ».¹⁸⁷ Quand le légendaire Conn Cétchathach (Conn aux cent batailles) est conduit vers l'Autre Monde (cf. chapitre 7), on lui offre une « portion de viande surdimensionnée à tous égards, accompagnée d'une côte de sanglier et d'une côte de bœuf de huit mètres de long provenant d'un animal de presque deux mètres et demi de hauteur. »

Cet autre monde était également un pays des morts, où vit une figure mystérieuse appelée Donn : ce personnage fait l'objet de peu de références dans les textes anciens, bien qu'il soit au cœur d'un corpus important de récits folkloriques. Dans l'un d'eux, *Togail Bruidne Dá Derga* (La Destruction de l'auberge de Dá Derga), Conaire Mór remarque devant lui trois cavaliers portant des tuniques et des manteaux rouges, armés d'épées rouges et montés sur des chevaux rouges. L'un d'eux déclare sinistrement : « Nous chevauchons les destriers de Donn Desscorrach depuis les tertres du *síd*. Bien que nous semblions en vie, nous sommes morts ... ».

Celui qu'on surnommait « Donn le ténébreux » régissait le monde des morts et était associé à Tech Duinn ou la maison de Donn, une île située au large de la presqu'île de Beara,

184 D. Dumville, « Echtrae and immram », *Ériu* 27 (1976), p. 79.

185 K.H. Jackson, « The adventure of Laeghaire Mac Crimhthainn », *Speculum* 17 (1942), p. 384.

186 G. Eogan, « A composite late Bronze Age object from Roscommon, Ireland », dans W.H. Metz *et al.* (dir.), *Patina* (2001), p. 231-40.

187 Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 145.

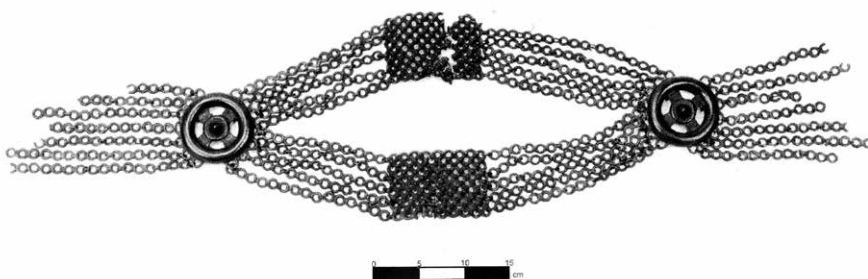


Fig. 4.7. Objet constitué de chaînes de bronze, qui était peut-être l'insigne d'un statut social élevé, porté sur l'épaule, découvert à Loughnaneane près de la ville de Roscommon.

dans le sud-ouest de l'Irlande.¹⁸⁸ Pour certains auteurs, ce personnage était l'équivalent insulaire du dieu gaulois associé par Jules César à Dis Pater, le dieu romain des morts. Certains indices laissent à penser que Donn incarnait une sorte d'ancêtre primordial de l'humanité, semblable à la figure de l'ancêtre primitif, seigneur des morts, qu'on peut trouver dans la mythologie indo-européenne.¹⁸⁹ Cette ancienne signification explique peut-être pourquoi il se trouve si rarement représenté dans la littérature de l'Irlande ancienne. Il se pourrait, une fois de plus, que la censure des écrivains monastiques ait joué un rôle dans cette apparente lacune.¹⁹⁰

Ce versant sombre de l'Autre Monde est particulièrement évident dans la tradition irlandaise à travers une remarquable série de créatures maléfiques liées, entre autres, à Oweynagat. Une noirceur que l'on retrouve dans la description d'Hadès par Homère ou dans celles de la déesse Hel en vieux norrois, ou encore, comme l'a démontré Bruce Lincoln, dans les légendes iraniennes. Il existait en effet une représentation indo-européenne du monde des morts comme un lieu effrayant, sombre et empli de tristesse, parfois grouillant de serpents ou d'autres créatures terrifiantes. Cependant, une autre croyance indo-européenne a aussi entretenu une vision diamétralement opposée de l'Autre Monde, le dépeignant comme un domaine paradisiaque réservé à des âmes privilégiées, un monde radicalement différent, décrit dans un verset védique comme « d'infini et d'immortalité ».¹⁹¹

188 K. Müller-Lisowski, « Contributions to a study in Irish folklore », *Béaloideas* 18 (1948), p. 142-99. Pour *Togail Bruidne da Derga* (La Destruction de l'auberge de Da Derga), consulter Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 162.

189 J. Carey, « Donn, Amaigen, Íth and the prehistory of Irish pseudohistory », *Journal of Indo-European Studies* 38 (2010), p. 319-41.

190 P. Mac Cana, *The cult of the sacred centre* (2011), p. 222.

191 B. Lincoln, « On the imagery of paradise », *Indogermanische Forschungen* 85 (1980), p. 151-64.

La déesse du cheval

L'appellation de « complexe monumental de Navan » est attribuée à un ensemble de plus de quarante sites archéologiques réunis dans une région d'intense activité préhistorique qui s'étend sur un rayon d'un kilomètre autour de Navan Fort, dans le comté d'Armagh. Cette grande enceinte est considérée comme le vestige d'Emain Macha, la capitale de la province d'Ulster abondamment citée dans la littérature de l'Irlande ancienne (Fig. 5.1).

À l'ouest de Navan Fort, on trouve Haughey's Fort, jouté par le monument appelé « les Écuries du Roi » (King's Stables). Le grand centre ecclésiastique d'Armagh est situé à près de deux kilomètres vers l'est. Haughey's Fort est une colline fortifiée à multiples remparts qui fut aménagée autour du XII^e siècle avant J.-C. Des fouilles limitées ont révélé des éléments d'occupation de haut niveau, et l'importance du lieu est confirmée par la découverte du dépôt de Tamlaght, à environ 500 mètres vers le sud-ouest. Retrouvé au sein d'un milieu humide, ce dépôt comporte plusieurs objets de bronze, dont une épée pistiliforme, un petit bol, des fragments d'une coupe décorée, et un petit anneau. Si l'épée est de fabrication indigène, le bol et la coupe étaient des importations prestigieuses d'Europe centrale datant approximativement de 1 000 avant J.-C. Ces récipients faisaient sans doute partie d'un ensemble d'ustensiles servant à la consommation de boissons ; en cela ils offrent un témoignage des longues distances parcourues par certains objets luxueux de bronze.

Les Écuries du Roi, ou King's Stables, tiennent leur nom d'une croyance populaire voulant que les chevaux des anciens rois d'Ulster y étaient traditionnellement hébergés et abreuvés. Cependant les fouilles ont révélé que ce monument consistait à l'origine en une petite mare artificielle à fond plat. Cette dépression, qui fut creusée à la même date que le Fort d'Haughey, contenait des fragments de moules en argile pour la fabrication d'épées de bronze, des tessons de poterie, des ossements d'animaux et des parties d'un crâne humain. Au nord du Fort de Navan ont été découverts les sites de deux potentielles tombes mégalithiques à couloir. Vers le nord-est, on trouve également un petit lac naturel du nom de Loughnashade, qui était un lieu privilégié d'offrandes rituelles à l'Âge du Fer : une célèbre trompette ornée y a été découverte.¹⁹²

Les fouilles menées par l'archéologue Dudley Waterman à Navan Fort de 1963 à 1972 ont donné des résultats exceptionnels. La grande enceinte du Fort couronne une crête oblongue ou « drumlin » : bien qu'elle ne culmine qu'à 60 mètres au-dessus du niveau

192 C.J. Lynn, *Excavations at Navan Fort* (1997), 3. Tamlaght hoard : R.B. Warner, « The Tamlaght hoard », *Emania* 20 (2006), p. 20-8.



Fig. 5.1. La vaste enceinte de Navan (ci-dessus) comportant le grand tumulus dans son état restauré après l'excavation (ci-dessous).

de la mer, elle bénéficie d'une position dominante et d'une vue dégagée dans toutes les directions, en particulier vers le nord-ouest. L'immense enceinte circulaire, d'une superficie de 6 ha et d'un diamètre extérieur de 286 mètres, est ceinturée par un fossé large et profond et surmontée d'un grand rempart externe. L'une des deux poutres de chêne retrouvées dans une fouille au fond du fossé a fourni une date dendrochronologique approximative à 95 av. J.-C. Il est ainsi probable que l'enceinte, datant du dernier siècle avant J.-C., est contemporaine de l'enceinte de Ráth na Rí, sur la colline de Tara, qui est d'un type semblable et comporte un fossé interne.

Les excavations de Waterman ont été menées sur deux structures apparentes situées à l'intérieur de l'enceinte. La première se présentait sous la forme d'un petit fossé annulaire, et fit l'objet d'une fouille partielle en 1961, et plus récemment de nouvelles fouilles à petite échelle et d'un sondage géophysique. La seconde, fouillée entre 1963 et 1971, consistait en un grand tertre circulaire au sommet plat, d'un diamètre de 50 mètres d'une hauteur de 6 mètres. Ce tertre était situé au point culminant de la crête, à 55 mètres environ à l'ouest-nord-ouest du centre de la grande enceinte. Les deux fouilles ont révélé d'une part des preuves d'activité préhistorique prolongée, d'une autre la construction de complexes structures circulaires de bois, au sein desquelles se jouaient sans doute davantage des pratiques rituelles plutôt que des activités domestiques.

D'après les connaissances actuelles, il semblerait que la conviction des conteurs médiévaux, voulant que la grande enceinte ait été une habitation royale, relève d'une invention littéraire visant à dissimuler toute association avec une tradition cérémonielle païenne. L'univers d'héroïsme et la magnifique demeure royale font l'objet d'une description extravagante dans le récit *Tochmarc Emire* (La Courtise d'Emer) :

Il était une fois à Emain Macha un roi grand et célèbre du nom de Conchobar, fils de Fachtna Fathach. Le peuple d'Ulster jouit d'une grande prospérité tout au long de son règne. Il y régnait paix, tranquillité, et salutations cordiales. On y trouvait en abondance des fruits, de la nourriture et des produits de la mer. Le royaume était ordonné par le pouvoir, la loi et la saine gouvernance durant son règne parmi les gens d'Erin. La splendide demeure du roi à Emain accueillait la haute société et la plus grande prospérité. La résidence était la « Branche Rouge » de Conchobar, conçue à l'image du Tech Midchuarta, la salle des Banquets à Tara. Elle comportait neuf compartiments s'étendant du foyer jusqu'au mur extérieur. Chacune des cloisons de bronze de la maison était d'une hauteur de trente pieds. Des panneaux sculptés dans du bois d'if rouge ornaient les pièces. Le plancher était en bois et le toit était en tuiles. Le compartiment de Conchobar, situé à l'avant de la maison, comportait un plafond d'argent et des colonnes de bronze. Les chapiteaux dorés, ornés de pierres fines, brillaient de telle sorte que la nuit y semblait pareille au jour ...¹⁹³

Cette description comparable à celle de la maison royale d'Ailill et de Medb à Rathcroghan, semble être un lieu commun littéraire applicable à toutes les résidences royales.¹⁹⁴ Tandis que les récits héroïques du Cycle d'Ulster célèbrent les exploits des guerriers des Ulaid, peuple d'Ulster, et en particulier de Cú Chulainn, et sont centrés sur le roi Conchobar et sa cour, tout dans son contenu ne relève pas de la création littéraire. Ainsi, comme nous l'avons remarqué dans le récit de la naissance de Cú Chulainn, l'histoire d'Emain Macha se fonde également sur des thèmes et figures mythiques plus archaïques, tels que la déesse de la souveraineté, la mythologie solaire, et l'Autre Monde.

Selon le *Dindsenchas* en prose d'Ard Macha (Armagh), les diverses manifestations d'une divinité se reflètent dans les toponymes « Emain Macha » et « Ard Macha » :¹⁹⁵

193 T.P. Cross & C.H. Slover, *Ancient Irish tales* (1935), p. 153, traduction de Kuno Meyer.

194 J.P. Mallory & M.G.L. Baillie, « Tech ndaruch : the fall of the house of oak », *Emania* 5 (1988), p. 27.

195 Wh. Stokes, « The prose tales of the Rennes Dindsenchas », *Revue celtique* 16 (1895), p. 44 ; M.B. Ó Mainnín, « 'Co mBeith a Ainm Asa' », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia* 2 (2009), p. 195-207.

Macha, femme de Nemed, fils d'Agnomain, mourut là (Mag Macha) et elle fut enterrée, et ce fut la douzième plaine défrichée par Nemed. Il la donna à sa femme pour qu'elle portât son nom. D'où Mag Macha, « la plaine de Macha ».

Autrement : Macha, fille d'Aed le Rouge, fils de Badurn - c'est par lui qu'Emain fut tracée - fut enterrée là quand Rechtaid à l'avant-bras rouge la tua. C'est pour sa lamentation que fut faite *Oenach Macha*, l'assemblée de Macha. D'où « Mag Macha ».

Autrement : Macha, femme de Crund, fils d'Agnomain, vint ici courir contre les chevaux du roi Conchobar, car son mari avait dit que sa femme était plus rapide. La femme attendait alors un enfant : elle demanda un délai, jusqu'à ce que son ventre fût retombé. Cela ne lui fut pas accordé. La course fut donc faite et Macha fut la plus rapide. Quand elle atteignit l'extrémité de la prairie, elle donna naissance à un garçon et à une fille, qui furent nommés Fír et Fíal, « Vrai » et « Modeste ». Elle déclara que désormais les Ulaid connaîtraient la faiblesse de l'accouchement chaque fois que les saisirait une nécessité. Les Ulaid souffrirent donc de cette faiblesse pendant une neuvaine, du règne de Conchobar au règne de Mal, fils de Rochraide « au grand cœur ». On dit qu'elle était Grian Banchure, le « Soleil des femmes », fille de Mider de Brí Léith. Après cela elle mourut, on creusa sa tombe à Ard Macha, on fit sa lamentation et on dressa sa stèle. D'où Ard Machae, signifiant la « hauteur de Macha ».

Si la créativité étymologique reste une caractéristique attendue de la tradition du *dindshenchas*, ce récit est bien plus qu'un simple conte de fées riche en jeux de mots. Comme le souligne Marie-Louise Sjoestedt dans son ouvrage de référence *Dieux et Héros des Celtes*, paru en 1940,¹⁹⁶ on y fait référence à pas moins de trois femmes différentes répondant au nom de Macha. Une multiplicité interprétative également notée par Mac Cana, qu'on retrouve dans les mythes anciens. Ce procédé ne témoigne pas forcément d'une contradiction : il s'agirait de versions différentes retenues, qui se confirment et se complètent mutuellement.

La première femme de ce trio est l'épouse de Nemed, chef de la troisième des invasions mythiques relatées dans le *Lebor Gabála Éirenn* (Le Livre des Conquêtes de l'Irlande). Elle est spécifiquement associée à la plaine de Macha, *Mag Macha*, et n'incarne en cela qu'un exemple parmi tant d'autres de déesse associée à une terre féminisée. Dans une autre version du *dindshenchas* d'Ard Macha, cette première Macha est une prophétesse qui, suivant une vision prémonitoire, prédit le carnage de la *Táin Bó Cúailnge* : « C'est elle qui vit dans son sommeil tout le mal, la dureté et les querelles qui allaient s'abattre, au point que son cœur se brisa en elle ».¹⁹⁷ Dans une autre manifestation (considérée par certains comme une quatrième Macha), cette Macha est aussi identifiée comme l'une des grandes déesses de la guerre, aux côtés des figures de Badb ou de la redoutable Morrígan, « les dirigeantes de batailles féroces, les filles merveilleuses d'Ernmas ».¹⁹⁸

La deuxième Macha citée est la fille d'Aed Rúad, présentée de manière plus approfondie dans une description d'Emain Macha, dans le *Dindshenchas* métrique :¹⁹⁹

196 M-L. Sjoestedt, *Gods and heroes of the Celts*, traduit par Myles Dillon (1949), p. 26.

197 Wh. Stokes, « The Edinburgh Dinnshenchas », *Folklore* 4 (1893), p. 481.

198 Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 247.

199 E. Gwynn, *The Metrical Dindshenchas Part IV*, p. 308.

Emain Macha, d'où ce nom vient-il ? C'est une histoire simple. Macha à la Chevelure Rouge, fille d'Aed le Rouge, le fils de Badurn, fit construire la forteresse par les fils de Dithorba. Lorsqu'ils étaient en exil dans les déserts de Boirenn, elle vint à eux déguisée en lépreuse tandis qu'ils étaient occupés à rôti un sanglier dans la forêt. Chacun d'eux l'emmena tour à tour pour s'unir à elle, et elle en profita pour les attacher solidement les uns aux autres. Par la suite, elle ramena ainsi avec elle à Emain ces cinq fils, dont les noms étaient Baeth, Brass, Betach, Uallach et Borbchass. Elle leur ordonna d'y ériger une forteresse, car elle préférait les réduire en servitude que les tuer. Elle traça le cercle de la forteresse avec sa broche et ils commencèrent la construction. Ainsi, le nom « Emain » provient de « *eó-muín* », c'est à dire « la broche de la gorge de Macha ». Mais il faudra lire la Succession des Rois pour connaître toute l'histoire, que j'ai ici omise par souci de concision.

Cette Macha à la chevelure rousse se voit donc selon la légende attribuer la création de l'enceinte d'Emain Macha et c'est à sa mémoire que fut établie l'assemblée « *óenach* », ou « *aonach* » en irlandais moderne. Elle est également définie comme l'épouse de Cimbáeth dans le *Dindshenchas* en prose. Fille d'un roi, elle s'est accaparé le royaume de Cimbáeth, qu'elle épousera par la suite, avant de le reprendre à Díthorba et de capturer les cinq fils de ce dernier. Elle apparaît ainsi comme une figure martiale, régnant sur l'Irlande pendant un temps, et repoussant par la force ceux qui s'opposent à sa souveraineté.

La troisième Macha donne son nom à Emain Macha au moment où elle donne naissance à des jumeaux (« *emain* »), un garçon et une fille. La deuxième version de *Noínden Ulad* (La Neuvaine des Ulaid) propose l'explication la plus approfondie sur ce nom :²⁰⁰

D'où vient la faiblesse des Ulaid ? C'est une histoire simple. Crunniuc, fils d'Agnomain d'Ulaid, était aubergiste et possédait en outre cent vaches. Il vivait dans la nature sauvage des montagnes et avait plusieurs fils. Sa femme était morte. Un jour qu'il était seul dans sa maison, il vit une femme d'apparence distinguée entrer dans son logis. La femme se mit tout de suite à préparer un repas, comme si elle avait toujours vécu là. Quand vint la nuit, elle s'occupa de la famille de Crunniuc sans rien demander. Elle dormit auprès de Crunniuc cette nuit-là. Elle resta longtemps à ses côtés après cela, et grâce à elle, il ne leur manqua plus rien, ni nourriture, ni vêtement, ni richesse.

Peu de temps après cela, une assemblée fut tenue par les Ulaid. Les Ulaid avaient l'habitude de se rendre ensemble à l'assemblée, hommes et femmes, garçons et filles. Crunniuc se rendit comme tout le monde à l'assemblée. Il était bien vêtu et avait bonne mine. La femme lui dit : « Je te conseille de ne pas dire de parole imprudente ». « Cela n'arrivera pas », répondit-il.

L'assemblée fut réunie. On amena le char du roi dans le champ à la fin du jour. Le char et les chevaux remportèrent la victoire. La foule s'écria : « Il n'y a rien de plus rapide que ces chevaux ». Crunniuc rétorqua alors : « Ma femme est plus rapide ». À ces mots, le roi ordonna son arrestation. L'incident fut rapporté à la femme de Crunniuc. « Je suis incapable de le délivrer », dit-elle, « car je suis enceinte ». Le messenger lui répondit : « Il y a peut-être exemption, mais on le tuera si tu ne viens pas ».

200 Selon la traduction de G. Toner, « Emain Macha in the literature », *Emania* 4 (1988), p. 32.

Elle se rendit alors à l'assemblée, et on l'attacha comme une jument à une entrave. « Aidez-moi », dit-elle aux gens, « car chacun de vous est né d'une mère. Attendez au moins que j'aie accouché. » Cela lui fut refusé. « Très bien », dit-elle, « il en viendra un mal plus grand encore, qui tombera sur tous les Ulaid pendant longtemps ». « Quel est ton nom ? », demanda le roi. « Mon nom et le nom de ma descendance resteront pour toujours sur le lieu de cette assemblée : je suis Macha, fille de Sainreth mac Imbaith ».

Elle entama alors une course contre le char, et lorsque celui-ci atteignit la fin du terrain, elle accoucha devant lui de jumeaux, un garçon et une fille. C'est de là que vient le nom d'Emain Macha. À leur naissance elle poussa un grand cri : les hommes qui l'entendirent furent victimes de ce sort et jetés dans un état de faiblesse pendant cinq jours et quatre nuits. Tous les hommes d'Ulster étaient réunis là en ce jour, et tous furent frappés à jamais par ce mal, jusqu'à la neuvième génération de chaque homme présent. Cinq jours et quatre nuits, ou cinq nuits et quatre jours. Ainsi naquit la faiblesse des Ulaid. Lors de cette affliction, la force de chaque homme d'Ulster devint celle d'une femme en couches, et ce pour neuf générations. Il restait en Ulster trois sortes de gens que la faiblesse n'atteignait pas : les enfants, les femmes et Cú Chulainn. La période durant laquelle ce sort affligea les Ulaid commença au temps de Crunniuc, fils d'Agnomain, fils de Curir Ulad, fils de Fiatach, fils d'Urmí, jusqu'au temps de Forc, fils de Dallán, fils de Mainech, fils de Lugid, etc. Curir Ulad fut le roi qui donna son nom au peuple des Ulaid.

Voici d'où proviennent la neuvaine des Ulaid et le nom d'Emain Macha.

La troisième Macha est ainsi l'épouse surnaturelle d'un riche homme mortel qui possède « une centaine de vaches » : leur union a d'ailleurs accru ses richesses. Par la déclaration vantarde devant l'assemblée ou óenach, celui-ci viole la promesse de discrétion faite à sa femme. Sa femme enceinte est ainsi forcée à courir, comme une jument, contre les chevaux du roi. Elle donne naissance à des jumeaux, un garçon et une fille, et jette sur les hommes d'Ulster (Fig. 5.2) un sort qui les force à endurer, pendant neuf générations, la même faiblesse qu'elle a subie. Cú Chulainn, qui en est prémuni, demeure le seul guerrier capable de défendre la province d'Ulster lors de l'attaque de Medb et du peuple de Connacht, comme on le raconte dans la *Táin Bó Cúailnge*.

Tout en offrant une explication de l'origine du nom Emain Macha, cette histoire se prête à des interprétations moins évidentes. Comme il s'agit d'un récit mythique, sa signification culturelle a pu évoluer au fil du temps. Ainsi, *Noínden Ulad* peut tout à fait être étudiée en tant que récit édifiant visant à véhiculer des valeurs morales. Cette intention est évidente dans les noms des jumeaux Fíar et Fíal, signifiant « Vrai » et « Modeste ». Pour Bernard Martin, la détresse de Macha et son exposition au regard des spectateurs constituaient un affront à certains idéaux sociaux, selon lesquels les hommes déniaient aux femmes leur droit à la pudeur risquaient de perdre leur véritable masculinité. La « vérité » des hommes et rois et la « pudeur » des femmes étaient des socles sociétaux indissociables. Comme l'a expliqué Bernard Martin, les contes moraux traditionnels existent pour être racontés à maintes reprises, qu'il s'agisse des récits héroïques de Cú Chulainn ou de contes plus sombres comme celui du sort jeté aux Ulaid, qui semble fort opposé aux idéaux du juste et du Bien.²⁰¹ En outre, comme l'a souligné Máirín Ní Dhonnchadha, il est possible d'interpréter

201 B.K. Martin, « 'Truth' and 'Modesty': a reading of the Irish *Noínden Ulad* », *Leeds Studies in English* 20 (1989), p. 99-117.



Fig. 5.2. Illustration intitulée « Macha curses the men of Ulster » (« Macha jette un sort aux hommes d'Ulster ») par Stephen Reid, pour l'ouvrage *Cuchulain* d'Eleanor Hull, 1909.

ce dernier conte comme un récit édifiant, montrant l'importance de maintenir séparées sphère domestique et domaine public : Macha, l'épouse parfaite, aurait dû, selon la tradition, rester à la maison, loin de l'assemblée royale.²⁰²

Dans ces trois manifestations, Macha est toujours une déesse liée à la terre et à la fertilité. Comme l'a souligné Dumézil, Macha, l'épouse de Nemed, était également prophétesse, Macha la fille d'Aed Rúad était guerrière. Quant à la troisième Macha, elle incarnait la prospérité et la sexualité. Selon Dumézil, ce trio reflète une idéologie indo-européenne tripartite du sacré, de la loi martiale et de l'abondance.²⁰³ Il met en exergue, par ailleurs, le fait que Macha épouse de Nemed et Macha femme de Crunniuc (ou Crund) avaient toutes deux pour mari le fils d'Agnomain : il en tira l'hypothèse qu'une déesse bien antérieure, d'une seule et même identité, avait préexisté à Macha.

Si Mac Cana jugeait plausible l'idée d'un trio de Macha, Carey s'attacha à souligner que la figure légendaire de Nemed était quasiment inconnue en dehors de l'univers inventif du *Lebor Gabála Éirenn* (Livre des Conquêtes de l'Irlande). Selon Carey, le

202 M. Ní Dhonnchadha, « Gormlaith and her sisters c.750-1800 », dans A. Bourke et al., *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (2002), p. 166- 272. Voir la section consacrée à « Noínden Ulad (The Debility of the Ulidians) », p. 173-4.

203 G. Dumézil, « Le trio des Macha », *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954), p. 5-17 ; *Mythe et épopée*, vol. 1 (1968), p. 602.

personnage de Macha épouse de Nemed devait être envisagée comme une déclinaison parmi d'autres de la figure de la prophétesse, souvent déesse de la guerre, qui apparaît avant une bataille pour en prédire l'issue. Les deux autres manifestations de Macha illustrent une dualité omniprésente chez les divinités féminines de la mythologie irlandaise, qui sont à la fois ou alternativement déesses de la guerre, et déesses de la terre et de la prospérité.²⁰⁴ Dans son étude approfondie de cette figure complexe et de ses variantes dans les trois versions de *Noínden Ulad*, Gregory Toner prend le parti de croire que cette déesse hippomorphique de la fertilité est davantage l'invention de savants médiévaux que le reliquat d'une croyance païenne.²⁰⁵

Il est évident que tous les personnages féminins de légende n'étaient pas des déesses de la souveraineté : la forte popularité de cette figure pourrait indiquer que cette tendance à la déification fut souvent excessive et galvaudée.²⁰⁶ Toutefois, dans ce cas précis, la référence locale et la symbolique régionale sont significatives, et le lien établi entre chaque Macha et le territoire d'Emain Macha, ainsi que les actions de la troisième Macha dans la maison de Cruinniuc, laissent peu de place au doute. Son comportement ritualisé, plus évident dans la première version de *Noínden Ulad*, présente l'image d'une femme de l'Autre Monde prenant le contrôle du domaine domestique. Ainsi, elle entre trois fois dans la maison et se tourne deux fois « *deiseal* », soit dans le sens favorable du soleil, pour accéder à la cuisine et aller au lit de Cruinniuc.²⁰⁷

Macha - Rhiannon - Épona

Le lien établi entre Macha et les chevaux est prépondérant : on trouve par ailleurs dans ces textes des niveaux de sens plus anciens et profonds. Ainsi, l'un des deux chevaux du char de Cú Chulainn se nommait Liath Macha, ou « le gris de Macha » : ces deux chevaux étaient peut-être les poulains jumeaux nés au moment de la naissance du héros. Liath Macha était un animal puissant, qui « versa de grandes larmes de sang » avant la mort de Cú Chulainn, et, bien que mortellement blessé, secourut son maître de l'ennemi, « en tuant cinquante de ses dents et trente de chaque sabot ».²⁰⁸

Le lien entre Macha et les chevaux ressort aussi de l'épisode de sa course contre le char à Emain Macha, qui fait peut-être référence à des rituels équestres tenus à Navan associés à la déesse et à la royauté sacrée. Certes, le fait que Macha participe à une course de chevaux et maudisse les hommes d'Ulster n'implique pas une association systématique du personnage aux chevaux. Ce lien a par ailleurs rejeté par Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h. Derrière la figure trifonctionnelle ne se cache pour eux qu'une seule Macha : la déesse guerrière dont le nom évoque la terre et la fécondité.²⁰⁹

204 P. Mac Cana, *Celtic mythology*, p. 90 ; J. Carey, « Notes on the Irish war-goddess », *Éigse* 19 (1983), p. 263-75.

205 G. Toner, « Macha and the invention of myth », *Ériu* 60 (2010), p. 81-109.

206 M. Ní Dhonnchadha, « On Gormfhlaith daughter of Flann Sinna and the lure of the sovereignty goddess », dans A.P. Smyth (dir.), *Seanchas* (2000), p. 230.

207 L'aspect ritualisé de cet épisode dans la maison de Cruinniuc est analysé par P. Mac Cana, « The Irish analogues of Mélusine », dans P. Lysaght et al. (dir.), *Islanders and water-dwellers* (1999), p. 154-7, et dans *The cult of the sacred centre* (2011), p. 126. Ce texte est reproduit dans M. Ní Dhonnchadha, « Gormlaith and her sisters », p. 173.

208 « The Death of Cú Chulainn as related in the Book of Leinster », dans Koch & Carey (dir.) *The Celtic heroic age*, p. 124.

209 F. Le Roux & C.-J. Guyonvarc'h, *Mórrígan - Bodb - Macha* (1983), p. 45, 135.

Nombre d'auteurs, cependant, considèrent Macha comme l'équivalent irlandais de Rhiannon, au pays de Galles ou, d'Épona, la déesse hippomorphe gauloise. Le nom de Rhiannon est dérivé de **Rigantona*, « la grande reine », figure apparaissant dans le recueil de contes *Pedair Cainc y Mabinogi* (Les Quatre Branches du Mabinogi), rédigé entre la fin du XI^e et le début du XIV^e siècle.²¹⁰

Dans la première branche du Mabinogi, Rhiannon apparaît comme une figure de l'Autre Monde montée sur un grand cheval blanc. Dans le sud-ouest du Pays de Galles, Pwyll, est Seigneur de Démétie, et porte également le titre de *Pen Annwfn*, « Seigneur de l'Autre Monde ». Il aperçoit la mystérieuse cavalière et la poursuit. Bien qu'elle n'accélère jamais son trot tranquille, il ne parvient pas à rattraper son cheval enchanté. Enfin, celle qu'il décrit comme la « femme-cheval » s'arrête, se tourne vers lui et lui révèle qu'elle a décidé de n'avoir pas d'autre époux que lui. Pwyll est ainsi dupé dans un engagement imprudent, et est obligé d'autoriser les fiançailles de Rhiannon à un certain Gwyll, qui est finalement trompé et persuadé de retirer sa demande. Quelque temps après le mariage de Pwyll et Rhiannon, celle-ci donne naissance à un fils. Or cette nuit même, l'enfant disparaît. Accusée d'infanticide, Rhiannon est condamnée pendant sept ans à servir de monture, telle une jument, aux visiteurs à l'entrée de la résidence royale.

Teyrnor Twrf Liant (*Tigernos ou « le grand seigneur »), seigneur de Gwent et réputé « meilleur homme du monde », possède une jument qui pouline avec une grande régularité chaque année aux calendes de mai, mais dont les poulains sont systématiquement volés. La nuit de la naissance de l'enfant de Pwyll et Rhiannon, il réussit à empêcher le vol du poulain, et découvre alors devant son portail un nouveau-né. Lors des quatre années qui suivent, l'enfant connaît une croissance fulgurante, et le poulain est son fidèle compagnon. Un jour, Teyrnor reconnaît le garçon comme le fils de Pwyll et l'emmène à la cour, où Rhiannon est libérée de son châtiment et de son « *pryderi* » (tourment). Le fils est ainsi nommé Pryderi, car c'est le premier mot que prononce Rhiannon quand elle est délivrée de son tourment.

Si le Mabinogi est un cycle complexe combinant l'histoire aristocratique locale et de nombreux motifs littéraires du folklore international, on y trouve également de nombreuses traces de thèmes mythiques ayant trait en particulier à l'Autre Monde et aux êtres surnaturels. Tout comme Macha, Rhiannon y est présentée comme une déesse de la souveraineté. Son caractère littéraire, conféré par des qualités magiques et un lien équin, ne fait certes aucun doute, mais il semble que ses principales caractéristiques soient d'ordre divin. Ainsi, elle décide en toute suprématie le candidat masculin le plus seyant pour le trône royal : portant son choix sur Pwyll, elle lui offre un festin. Il atteint la sagesse, consomme son mariage et malgré diverses difficultés, obtient un fils et assure la succession dynastique.²¹¹

Outre ce contenu surnaturel, les autres fils littéraires reliant les histoires de Macha femme de Crunniuc et de Rhiannon sont rares, certes, mais persuasifs. Ces récits comportent des éléments communs : l'occurrence d'une course de chevaux de caractère surnaturel ou un défi opposant une déesse à un roi. On y trouve aussi des doubles

210 P.K. Ford, *The Mabinogi and other medieval Welsh tales* (2008), p. 35. M. Green, *Celtic goddesses* (1995), p. 47.

211 C.A. McKenna, « The theme of sovereignty in Pwyll », *Bulletin of the Board of Celtic Studies* 29 (1980), p. 35-52 ; J.T. Koch, « A Welsh window on the Iron Age : Manawydan, Mandubracios », *Cambridge Medieval Celtic Studies* 14 (1987), p. 33.

naissances : des jumeaux dans le récit de Macha, un poulain et un garçon (Pryderi) dans celui de Rhiannon. Par ailleurs, les deux femmes font l'objet des remarques irréflechies de leurs compagnons respectifs, et subissent en conséquence l'humiliation d'une réification : celle-ci s'exprime dans les deux cas par un effacement de la distinction entre la condition de cheval et celle de femme.²¹²

La dimension équine suggère un lien avec Épona, déesse du cheval bien connue dans le monde Gallo-Romain, et présente dans nombre d'inscriptions, de bas-reliefs et de sculptures, notamment en Gaule et en Rhénanie. Son origine celtique est manifeste, et les caractéristiques associées avec Macha et Rhiannon sont les vestiges d'une mythologie qui autrefois reliait Épona aux rituels équestres et royaux. Son nom est dérivé du indo-européen **ekwos* (cheval) ou *ech* en vieil irlandais. Elle est invariablement représentée accompagnée d'un ou plusieurs chevaux, parfois une jument et un poulain. Elle semble avoir été vénérée en qualité de protectrice des chevaux et de garante des valeurs de prospérité et de fécondité. En Grande-Bretagne, il existe quatre ou cinq dédicaces ou représentations connues d'Épona : elles comprennent les fragments d'une statuette en pierre découverte à Colchester, ainsi qu'une inscription gravée sur un autel romain du mur d'Antonin en Écosse.²¹³

On trouve cependant d'autres références à la nature équine de Macha. Citons ainsi l'histoire de Fergus mac Róich, un héros d'Ulster, personnage important dans la *Táin Bó Cúailnge*. Ancien roi d'Ulster, Fergus est un allié de Medb, réputé pour ses prouesses sexuelles remarquables. Próinséas Ní Chatháin indiqua que Roach/Róch, homme de l'ombre, souvent considéré comme le père du viril Fergus, lui a transmis la puissance du « grand cheval » (Ro-ech). En ce qui concerne la mère de Fergus, elle est évoquée dans le récit du XII^e siècle *Cóir Anmann* (La Convenance des noms) comme à l'origine de deux traditions. La première a trait à Róich, fille d'Eochaid fils de Daire. La seconde fait allusion à une certaine Róch, fille de Ruadh fils de Derg Dathfhola, qui vint du *Síd*. En bref, la figure Roach/Róch est manifestement féminine. Comme le suggère Próinséas Ní Chatháin, le nom de Ro-ech se comprend davantage comme « la grande jument », équivalent irlandais de la déesse-jument Épona.²¹⁴

Le celtiste Garrett Olmsted a pour sa part soutenu que Roech (génitif de Roich) pouvait être un autre nom donné à Macha. Le nom Macha serait ainsi un développement secondaire qui s'entendrait au sens de « champ » ou « plaine », et relié à *macha*, terme désignant un enclos pour la traite, et à *machaire*, désignant un grand champ ou une prairie.²¹⁵

212 S. O'Brien, « Dioscuric elements in Celtic and Germanic mythology », *Journal of Indo-European Studies* 10 (1982), p. 121 ; J. Gricourt, « Epona - Rhiannon - Macha », *Ogam* 6 (1954), p. 26.

213 M. Euskirchen, « Epona », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 74 (1993), n°143, 226 (?), 256-8 ; M. Green, *Symbol and image in Celtic religious art* (1989), p. 16 ; K.M. Linduff, « Epona : a Celt among the Romans », *Latomus* 38 (1979), p. 817-37 ; A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (1967), p. 224.

214 P. Ní Chatháin, « Traces of the cult of the horse in early Irish sources », *Journal of Indo-European Studies* 19 (1991), p. 124-31. R. Ó hUiginn met en évidence la fragilité d'une tradition de la figure féminine de Roach : « Fergus, Russ and Rudraige », *Emania* 11 (1993), p. 33.

215 G.S. Olmsted, *The gods of the Celts*, p. 43, 169, 378. Máirín Ní Dhonnchadha m'a indiqué que la déclaration d'Olmsted selon laquelle l'expression « Aed Abaid Essa Ruaid » peut être reliée à « ro-fhessa » est parfois mal interprétée. À propos des toponymes : J.B. Arthurs, « Macha and Armagh », *Bulletin of the Ulster Place-name Society* 1 (1953), p. 25-9 ; K. Muhr, « The early place-names of County Armagh », *Seanchas Ardmhacha* 19 (2002), p. 1-54.

Si les épithètes « la grande jument » ou « le grand cheval » étaient ainsi associés à la déesse hippocampe insulaire, ils pourraient constituer l'indice d'une autre représentation fascinante de cette figure insaisissable. Dans une étude de l'iconographie du célèbre chaudron de Gundestrup, Olmsted a soutenu, de manière cependant peu convaincante, que certaines scènes d'une version gauloise de la *Táin Bó Cúailnge* sont représentées sur certains panneaux. Il a suggéré, en particulier, que certains motifs schématisés sur l'un d'eux représentent la reine Medb. Ces motifs comptent notamment le buste d'une déesse se tenant entre deux éléphants stylisés tournés vers elle, deux symboles en forme de roue, et d'autres animaux fantastiques positionnés au-dessous. Selon Olmsted, la scène dépeindrait un événement narré au début de l'épopée, lorsque Medb, montée sur son char avec huit de ses hommes, fait le tour de son campement. Les roues représenteraient le char et les éléphants (qui renvoient à la puissance militaire de Rome) reflèteraient la nature belliqueuse de la reine.²¹⁶

Or une explication alternative, davantage plausible, peut être proposée pour interpréter l'image de ce buste de femme entre deux éléphants. Ces bêtes exotiques et trois autres animaux fantastiques pourraient renvoyer au thème récurrent de la « Maîtresse des animaux ». ²¹⁷ Ceci étant, la mise en exergue de cette figure entre deux animaux fait écho à une série de sculptures représentant Épona.

En effet, Épona est souvent représentée montée en amazone sur un cheval. Dans certains cas cependant, notamment en Allemagne, elle apparaît debout ou assise entre deux chevaux.²¹⁸ Les bêtes sont tantôt tournées vers Épona, tout comme les éléphants de Gundestrup, et tantôt lui tournent le dos : c'est ce qu'on observe sur le seau de Marlborough. Ce récipient de l'Âge de Fer, qui proviendrait d'une sépulture du Wiltshire, est décoré d'une applique de bronze ornée d'un visage, probablement de femme, flanqué de part et d'autre de deux têtes de chevaux.²¹⁹ Il est tout à fait possible qu'un éléphant immense et exotique ait été considéré comme un cheval géant en Europe celtique : cet animal a ainsi pu illustrer les attributs puissants du « grand cheval », ²²⁰ il est donc plausible que les images observées sur les artefacts de Gundestrup et de Marlborough soient des représentations de la déesse du cheval.

Les liens établis entre Macha et Navan nous permettent de supposer que les rituels équins avaient une importance particulière dans ce lieu. Ces activités faisaient partie du rassemblement de l'óenach, auquel les récits faisaient souvent référence : cet événement nécessitait un campement et comprenait des courses de chevaux et la distribution de boissons à volonté.²²¹ Si l'on ignore toujours où il se déroulait, la commune d'Enagh, au sud

216 G.S. Olmsted, « The Gundestrup version of *Táin Bó Cúailnge* », *Antiquity* 50 (1976), p. 95-103 ; *The Gundestrup cauldron* (1979), 211 ; son argument selon lequel les représentations de chevaux aux museaux incurvés ou ressemblant à une vrille sont comparables à des trompes d'éléphants illustrées sur certains pièces de monnaie gauloises et sur le seau de Marlborough, et pourraient ainsi représenter des « éléphants-chevaux » possédant un mélange de caractéristiques, est quelque peu problématique, étant donné le degré élevé de stylisation.

217 M. Green, *Symbol and image* (1989), p. 24.

218 M. Euskirchen, « Epona », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 74 (1993), Types VI et VII.

219 Consulter l'ouvrage d'E.M. Jope, *Early Celtic art in the British Isles* (2000), p. 98 et pl. 148d.

220 L.S. Oaks, « The goddess Epona », dans M. Henig & A. King (dir.), *Pagan gods and shrines of the Roman Empire* (1986), p. 77-83.

221 E. Bhreathnach, *Tara. A select bibliography* (1995), p. 78.

de Navan Fort, a été suggérée,²²² entre autres localités possibles, notamment Drumconwell (site où a été découverte une pierre ogamique).²²³

Il se peut que d'autres activités équines aient eu lieu à Navan Fort, et certaines pourraient avoir fait partie du *hieros gamos*. Le mariage sacré irlandais ou *banais rígi* (c'est à dire *ban+feis* « femme-mariage », + *rígi* « royauté ») était un accouplement rituel lors duquel une déesse mythique de la souveraineté accordait le droit de régner à un roi qui couchait de manière symbolique (*feis*) avec elle. On trouve une référence succincte à un *feis* dans une version de *Cath Maige Rath* (La Bataille de Moira): « *ite teora feisa hErenn .i. feis Eamna feis Temra fes Chruachna* » (« Il y a trois *feisa* en Irlande : le *feis* d'Emain, le *feis* de Tara et le *feis* de Crúachain »).²²⁴ Cependant, le mot *feis* a généralement la signification de « festin », par conséquent on ne peut affirmer avec certitude qu'il renvoie au mariage sacré.

Le tertre de Navan

Au commencement des fouilles au grand tertre de Navan, en 1963, on anticipait sans doute la découverte d'une tombe à couloir semblable à Newgrange. Après tout, les fouilles de Seán P. Ó Ríordáin au « Tumulus des Otages » sur la colline de Tara, dix ans auparavant, avaient permis d'excaver une petite tombe mégalithique de ce type. Or le tertre de Navan (Fig. 5.1) a défié toutes les attentes. Les deux tiers du site ont été fouillés, tandis que le tiers restant, dans la partie la plus basse du monument, au nord, fut laissé intact, à des fins d'explorations futures.²²⁵ Après les fouilles, le tertre fut restauré à son état d'origine.

Le retrait des couches supérieures du tertre révéla que des plaques d'argile et des mottes de gazon furent soigneusement disposées, sur une épaisseur de 2,5 mètres au centre, pour recouvrir un grand cairn de pierres. Une séquence semblable fut identifiée dans le Tumulus des Otages. Or la ressemblance s'arrête là : le cairn, d'un diamètre de 37,5 mètres et d'une hauteur de 2,8 mètres au centre, ne contenait pas de tombeau. Sa surface était divisée de façon radiale à partir du centre, en sections bien définies quoique légèrement irrégulières, par des alignements de pierres de tailles différentes, caractérisés par de légères variations dans la hauteur, dans l'arrangement ou dans l'assemblage (mélanges variés d'argile, de terre et de pierres). Ces segments radiaux, dont au moins une douzaine a été retrouvée, ne s'étendaient pas vers la partie inférieure du cairn.

Le cairn renfermait une sorte de charpente en bois : en effet, les fouilles révélèrent des creux laissés par la décomposition de poteaux verticaux. Au centre, un trou de 1,5 mètre de profondeur dans les pierres du cairn, accueillait vraisemblablement un énorme pilier, point de rayonnement des lignes de segmentation. Les cavités des autres poteaux, encore visibles lors des fouilles, avaient une profondeur de 1,7 mètres dans le cairn. Elles étaient autrefois plus profondes, et leurs parties supérieures avaient été rebouchées sous l'effet du mouvement des pierres aux niveaux supérieurs du cairn. La base de ces poteaux était fixée dans des trous creusés en terre sous le cairn : lors du retrait de cette masse de pierres, les caractéristiques de cette structure enveloppée par le cairn sont apparues avec netteté.

222 J.P. Mallory, « The literary topography of Emain Macha », *Emania* 2 (1987), p. 15.

223 R.B. Warner, « The Drumconwell Ogham », *Emania* 8 (1991), p. 43-50 ; « Emania varia 1 », *Emania* 12 (1994), p. 69.

224 C. Marstrander, « A new version of the Battle of Mag Rath », *Ériu* 5 (1911), p. 232.

225 C.J. Lynn, *Excavations at Navan Fort* (1997) ; *Navan Fort. Archaeology and myth* (2003).

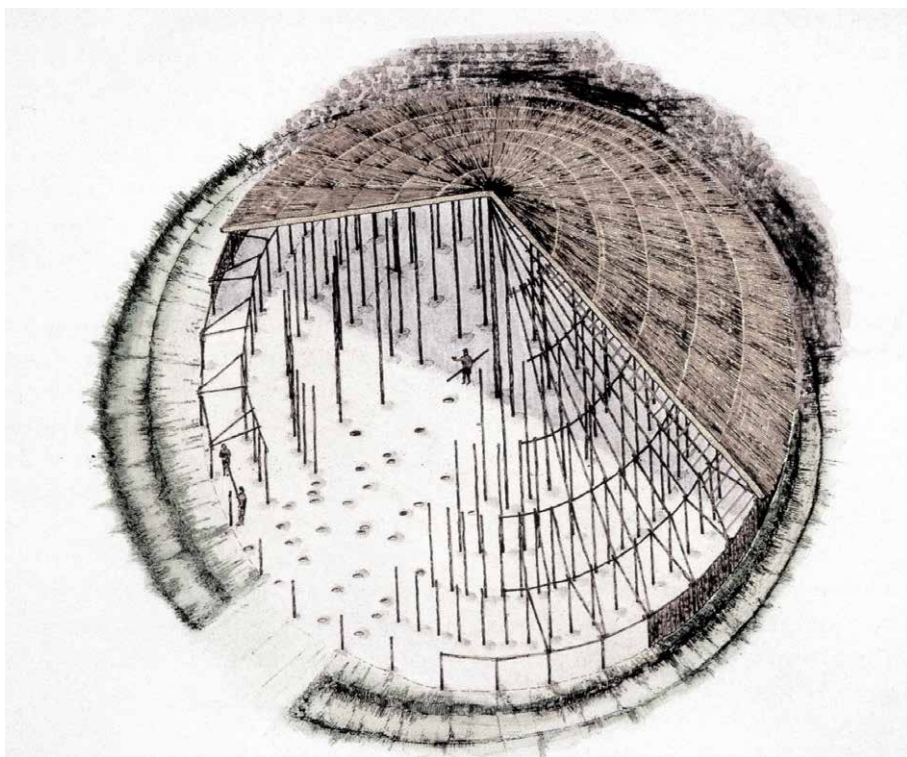


Fig. 5.3. Reconstitution illustrée de la structure de Navan : un bâtiment de 40 m de diamètre recouvert d'une toiture.

Cette construction consistait en un immense bâtiment circulaire d'environ 40 mètres de diamètre, composé de cinq rangées concentriques de poteaux verticaux disposés à intervalles réguliers, autour d'un grand pilier central (Fig. 5.3).

L'anneau extérieur comptait environ trente-quatre cavités d'une profondeur et d'un diamètre de 1,25 mètres, et espacées d'environ 3,5 mètres. Chaque cavité contenait initialement un seul poteau (ultérieurement, un deuxième poteau adjacent identique y fut placé). Certains ont postulé que ces poteaux étaient reliés entre eux par une paroi constituée de planches horizontales fixées dans une tranchée peu profonde, pour former un mur extérieur. Cette hypothèse est peut-être vraie, cependant on n'a pu identifier de traces manifestes de planches horizontales que dans un secteur de la tranchée, situé entre deux cavités à l'est. Sur le pourtour extérieur de ce possible mur se trouvait une tranchée discontinue plus étroite et profonde de près de 40,5 mètres de diamètre. Cette tranchée externe et la mince paroi qu'elle cerclait disparurent rapidement, pour faire place aux cavités des poteaux secondaires du cercle extérieur. Ceci pourrait indiquer que la construction était, durant la phase de construction, une clôture ou une sorte de structure externe adossée au mur principal.

Les quatre cercles intérieurs comportaient des trous de poteau d'un diamètre compris entre 36 et 46 cm, creusés sur une profondeur moyenne de 91 cm sous la surface du sol. Les bases de bon nombre de ces poteaux de chêne, d'environ 30 cm de diamètre, furent préservées dans le sol humide. L'entrée se trouvait à l'ouest du bâtiment : le

système de cercles concentriques y était interrompu par quatre rangées de poteaux à peu près parallèles formant vraisemblablement trois allées de 3 mètres de large, menant au cœur de l'édifice. Outre les poteaux de ces passages, les poteaux des quatre cercles intérieurs étaient disposés à intervalles réguliers de 50 à 75 cm les uns des autres. Au centre, le haut pilier de chêne était si volumineux que les bâtisseurs furent contraints de creuser dans le sol une rampe inclinée de 6 mètres de long, afin de le tirer et de le faire basculer dans son trou central. La base du pilier, d'un diamètre de 50 cm environ, marquée de coups de hache, a été conservée dans son trou de 2,8 mètres de profondeur : une longueur de 1,4 mètres du poteau a ainsi survécu grâce aux conditions humides et à une élévation du niveau de la nappe phréatique après la construction du cairn. On estime que cet immense tronc central (qui était peut-être sculpté) a pu mesurer 13 mètres de hauteur, voire davantage.

La surface interne de l'édifice était en grande partie recouverte d'argile assez propre provenant des cavités creusées pour l'accueil des poteaux. Cette même argile servait souvent à sceller les matériaux autour des poteaux, avant que ceux-ci, toujours en position verticale, ne soient entourés et recouverts par les blocs de pierre du cairn. Aucune trace de l'existence de foyers ou de déchets issus d'activités domestiques n'a été identifiée. En outre, on note que l'excès d'argile extrait du grand trou central a servi de joint pour recouvrir les surfaces d'argile et les matériaux insérés autour des poteaux contigus : ceci nous indique que le poteau central a dû être inséré ultérieurement, peut-être même en dernier lieu. Cette immense construction fut ainsi soigneusement érigée selon un plan radial prédéterminé. Par ailleurs, il a été observé qu'un bon nombre de poteaux (dont toutes les paires de poteaux du cercle extérieur) étaient enfoncés 10 et 15 cm sous le sol de leurs cavités : ceci implique que ces poteaux avaient une importante capacité de charge. Certains chercheurs en ont ainsi déduit que l'édifice a pu, à une période donnée, être surmonté d'un toit.

Grâce à l'analyse dendrochronologique, on sait que le tronc constituant le pilier central a été coupé à la fin de l'an 95 ou au début de 94 avant J.-C., cette date correspond donc à celle de la construction de la grande charpente. Qu'il comportât ou non un toit, cet édifice pourrait tout à fait être décrit comme un temple ou un sanctuaire centré autour d'un grand pilier de chêne. Mais s'il fut effectivement un sanctuaire, sa durée de vie fut particulièrement courte. Les recherches n'ont identifié aucun indice permettant de comprendre la raison d'être du monument, et son espace intérieur fut rapidement comblé de blocs de pierre, déposés jusqu'aux limites du cercle extérieur. Ce potentiel mur extérieur fut ensuite brûlé, comme pourraient l'indiquer de petites branches carbonisées et des matériaux fins comme de paille retrouvés sur le site, qui auraient pu être utilisés pour y mettre feu. Il est possible, du reste, que la paille ait constitué un vestige de toit de chaume. Cependant, aucune trace de combustion n'a été relevée au sommet du cairn.

La phase finale de cette succession d'événements extraordinaires résidait dans la disposition de couches d'argile et de mottes de terre pour colmater les lignes radiales en forme grande roue à la surface du cairn. En 1998, des fouilles archéologiques limitées menées dans le fossé de la grande enceinte ont révélé deux poutres de chêne grossièrement équarries et carbonisées. L'analyse dendrochronologique data l'une d'elles à 95 av. J.-C. :

les poutres seraient ainsi contemporaines du sanctuaire de forme circulaire. Il est même possible qu'elles soient issues du toit de la charpente.²²⁶

Ce monument pose de nombreux défis interprétatifs. Il est manifeste que les allées mènent vers le grand poteau de chêne au centre. Waterman a appelé ce chemin un « ambulatory » (ou déambulatoire) : les trois allées étaient probablement une grande voie cérémonielle de 17 m de long menant au centre du sanctuaire et à la grande colonne qui était le point central d'activités cultuelles. Les poteaux de ce chemin étaient un peu plus larges que ceux des anneaux circulaires. Chris Lynn, dans son étude méticuleuse des preuves structurelles, avança que leur taille supérieure et leur espacement plus large signifiait qu'ils soutenaient probablement le poids supplémentaire d'une superstructure, quel qu'en soit le type. Ailleurs, dans les cercles, les poteaux étaient tous de même taille et de profondeur égale : les variations minimales observées semblent indiquer que les anneaux furent construits par segments et simultanément, et non pas un cercle complet après l'autre. Comme l'a signalé Chris Lynn, un bâtiment surmonté d'un toit conique devait nécessairement comporter ses éléments porteurs les plus larges et les plus hauts en son centre. Il avança la possibilité que le toit pouvait être une structure circulaire semblable à celle d'une pergola, dont les sommets des poteaux étaient reliés par des poutres concentriques et horizontales.

Si d'abondantes illustrations présentent ce bâtiment comme un édifice au toit conique de 40 mètres de diamètre,²²⁷ il convient de rappeler qu'il a également pu ne comporter aucun toit. S'il s'agissait effectivement d'un espace ouvert comptant peu de parois extérieures, voire aucune, il se présentait alors de l'extérieur comme une grande colonne centrale entourée par une véritable forêt de poteaux verticaux, tel un bosquet de chênes. Une image que l'on retrouve dans le *nemeton* ou bois sacré, expression archéologique du culte d'une divinité. Ce sanctuaire fut ainsi peut-être dédié à la déesse Macha, à l'instar du *nemeton* de Vaison-la-Romaine, où, d'après une inscription gauloise, un certain Segomarus créa un espace sacré en l'honneur de la déesse Belisama.²²⁸ Nemain, l'effrayante déesse de la guerre qui intervient plusieurs fois dans la *Táin Bó Cúailnge* et cause des ravages parmi les adversaires d'Ulster, est peut-être une autre manifestation de Macha. Elle pourrait en effet tirer son nom d'un bois sacré situé à Emain Macha. De même, le nom de la déesse gauloise Nemetona proviendrait du terme « *nemeton* » que l'on retrouve dans diverses régions du monde celtique.²²⁹ On trouve sur un certain nombre de monnaies gauloises des images de sanctuaires ou de temples associés au thème cheval ou contenant un cheval.²³⁰ Il est tout à fait pertinent de considérer l'édifice de Navan comme une forme de sanctuaire consacré à la déesse du cheval. On peut même supposer que ce site a pu être un sanctuaire surmonté d'une plateforme-estrade où se tenaient des cérémonies.

226 J.P. Mallory *et al.*, « Dating Navan Fort », *Antiquity* 73 (1999), p. 427-31 ; J.P. Mallory, « Excavations of the Navan ditch », *Emania* 18 (2000), p. 21-35.

227 Par exemple dans J.P. Mallory & T.E. McNeill, *The archaeology of Ulster* (1991), p. 147 ; N.B. Aitchison, *Armagh and the royal centres in early medieval Ireland* (1994), p. 82 ; B. Raftery, *Pagan Celtic Ireland* (1994), p. 77 ; C.J. Lynn, *Navan Fort. Archaeology and myth* (2003), p. 31 ; J.T. Koch (dir.), *Celtic culture*, vol. 2 (2006), p. 694 ; J. Waddell, *The prehistoric archaeology of Ireland* (2010), p. 356.

228 C.-J. Guyonvarc'h, « Nemos, Nemetos, Nemeton », *Ogam* 12 (1960), p. 189 ; P.P. Coe, « Belisama », dans J.T. Koch (dir.), *Celtic culture*, vol. 1 (2006), p. 201.

229 T. Ó Broin, « 'Craebuard': a spurious tradition », *Éigse* 15 (1974), p. 112. En ce qui concerne Nemain, consulter C. O'Rahilly, *Táin Bó Cúailnge*, p. 197.

230 D.F. Allen, « Temples or shrines on Gaulish coins », *The Antiquaries Journal* 53 (1973), p. 71-4.

Dans plusieurs études, Lynn a examiné le possible sens cosmologique de ce monument composite.²³¹ Il prit en considération la conviction de Dumézil selon laquelle les trois manifestations de Macha témoignaient d'une idéologie tripartite indo-européenne, en restant conscient des difficultés interprétatives inhérentes, pour émettre une hypothèse intéressante : la triple nature matérielle du grand tertre, composé de bois, de pierre et d'argile de la base au sommet, exprimait peut-être l'hypothèse de Dumézil à une échelle monumentale. La charpente de bois serait ainsi associée à la première fonction, dite sacerdotale. Le cairn correspondrait à la deuxième fonction, guerrière. Enfin, le revêtement d'argile serait lié à la troisième fonction productrice liée à la fécondité. Bien que les études de Dumézil aient fourni des aperçus précieux sur les correspondances tissées entre mythologie et traditions religieuses des peuples indo-européens, et que sa thèse de la trifonctionnalité fournisse une explication satisfaisante pour relier ces lectures, ses travaux ont souvent rencontré une forte opposition dans la communauté scientifique. Ceci est dû à plusieurs incohérences et à une certaine imprécision qui soulignent le caractère particulièrement flexible de sa thèse trifonctionnaliste, ayant facilité sa diffusion généralisée.²³²

Quelle que soit son application à l'interprétation du tertre de Navan, l'idée selon laquelle les éléments composant un monument possèdent peut-être différentes connotations symboliques est tout à fait recevable. Tout comme les pierres rondes de Newgrange, les blocs de calcaire de Navan ont pu être sélectionnés pour une raison hautement symbolique. Waterman a été frappé de constater que ces blocs, loin de ressembler aux matériaux fraîchement extraits d'une carrière, paraissaient usés, altérés par les conditions atmosphériques, ce qui l'a conduit à suggérer qu'ils provenaient peut-être d'un ancien cairn de la région. En outre, Lynn émit l'hypothèse que le grand poteau central était une représentation de l'*axis mundi* (l'axe du monde) et que les lignes radiales créant une forme de roue au sommet du cairn étaient destinées aux vues du ciel, le domaine d'un dieu qui était l'homologue irlandais de Taranis, le dieu du ciel dans la mythologie gauloise. Il a également soutenu que l'objectif ultime d'une construction monumentale telle que le tertre de Navan était la création d'un édifice suffisamment vaste pour contenir un *brug*, c'est-à-dire une résidence de l'Autre Monde. En outre, toujours selon Lynn, compte tenu de l'utilisation bien connue des tumulus pour l'investiture des rois de l'Irlande médiévale, le sommet plat de Navan Mound était un lieu cérémoniel idéal pour ces événements royaux durant période préchrétienne.

La reproduction du cercle sacré

La construction de l'immense enceinte de Navan Fort, avec son rempart et son fossé interne, du sanctuaire en bois et du grand tertre, représente l'aboutissement d'un processus prolongé d'activités sur cette crête ou drumlin, dans le complexe monumental de Navan. La première phase importante de développement semble y avoir été l'excavation d'une fosse circulaire d'1 m de profondeur sur 5 mètres de largeur, qui délimitait un espace de 45 mètres de diamètre. Dans cet espace, à environ 3 mètres derrière cette délimitation,

231 C.J. Lynn, « The Iron Age mound in Navan Fort », *Emania* 10 (1992), p. 32-57 ; « Hostel, heroes and tales », *Emania* 12 (1994), p. 5-20 ; « That mound again », *Emania* 15 (1996), p. 5-9 ; « Suggested archaeological and architectural examples of tripartite structures », *Journal of Indo-European Studies* 34 (2006), p. 111-41 ; C.J. Lynn & D. Miller, « Crossing boundaries », *Studia Indo-Europaea* 2 (2005), p. 161-75.

232 W.W. Belier, *Decayed gods* (1991) ; D.A. Miller, « Georges Dumézil », *Religion* 30 (2000), p. 27-40.

on a retrouvé une série de grandes cavités, espacées les unes des autres d'environ 4 mètres à partir de leur point central, formant un cercle concentrique. Vraisemblablement contemporaines du fossé, ces cavités d'un diamètre compris entre 1,8 et 3,3 mètres ont pu accueillir un alignement concentrique de 28 poteaux, interrompu à l'est par une entrée pavée d'une largeur de 4,4 mètres. Des ossements d'animaux et des morceaux de charbon furent retrouvés dans le remblai du fossé. Bien que le cercle de poteaux et la fosse externe aient été contemporains, selon les recherches, la datation au carbone 14 s'est avérée peut concluante. Bien que l'envasement de la fosse ait peut-être débuté avant le milieu du dernier millénaire avant J.-C., cette dernière était toujours visible, et l'objet manifeste de l'attention publique au I^{er} siècle avant J.-C., à en juger par le soin apporté à l'édification du sanctuaire et du tertre à l'intérieur.

Du IV^e au II^e siècle avant J.-C. fut construite à l'intérieur du cercle une séquence de structures en bois d'une complexité exceptionnelle (Fig. 5.4). En effet, on a identifié une série de tranchées de fondation étroites dont les lignes coupent l'ancien cercle de poteaux au sud : il est donc probable que le cercle ait été démantelé au début de cette phase. Une couche de sol foncée, d'environ 30 cm d'épaisseur s'accumula pendant la durée de l'usage de ces tranchées (appelées « fentes circulaires » dans le rapport de fouilles) : ce type de strate indique normalement un niveau ancien d'occupation domestique (appelé un « sol fossile » dans le rapport de fouilles).

Les tranchées circulaires formaient deux ensembles contemporains : les « enclos du nord » et les « enclos du sud ». Un troisième groupe d'« enclos du milieu », a été identifié, datant d'une phase ultérieure : ces enclos séparaient les enclos plus anciens du nord et du sud. On a supputé que certains matériaux de bois furent dérobés de certaines tranchées, lesquelles furent ensuite comblées avec un remblai identique au sol d'origine. Au fil du temps, de nombreuses tranchées ont été perturbées et ou partiellement détruites par d'autres tranchées et par les trous de poteaux aménagés pour le grand sanctuaire. Les fouilles de cette séquence complexe et labyrinthique, menées par Lynn et Waterman, furent d'une compétence exceptionnelle et exemplaire, de par leur méticulosité et leur finesse d'interprétation.

Bien que certaines tranchées n'aient pu être attribuées à une séquence particulière, il apparaît nettement que les enclos du sud forment trois groupes de deux ou trois cercles concentriques (catégorisés A, B, C). La même séquence est observée en ce qui concerne chacun des groupes : on creusait d'abord la tranchée du milieu, puis le cercle extérieur, et enfin la tranchée intérieure. Ces tranchées d'un diamètre compris entre 10 et 13,5 mètres, comportaient à l'est des intervalles d'1 à 2 mètres de large, qui formaient sans doute des entrées, flanquées de cavités de poteaux qui se resserraient en direction de l'intérieur de l'enclos. Les enclos du milieu (E), ultérieurs, d'un diamètre compris entre 11,3 et 13,6 mètres, chevauchent partiellement les enclos A, B, C, et comprennent également trois tranchées concentriques creusées dans le même ordre. Ils comportaient deux entrées opposées à l'est et à l'ouest. Dans la dernière tranchée intérieure, plus étroite que les autres, furent découverts des trous de branches ou poteaux étroits positionnés à intervalles réguliers : il s'agissait peut-être des pieux reliés par des planches de bois.

Bien que les traces de l'existence de parois de bois soient peu probantes, il semble qu'en cette instance la paroi était composée de poteaux disposés à 80 cm d'intervalle, et reliés par un filon d'un matériau de remplissage mou indiquant la présence antérieure

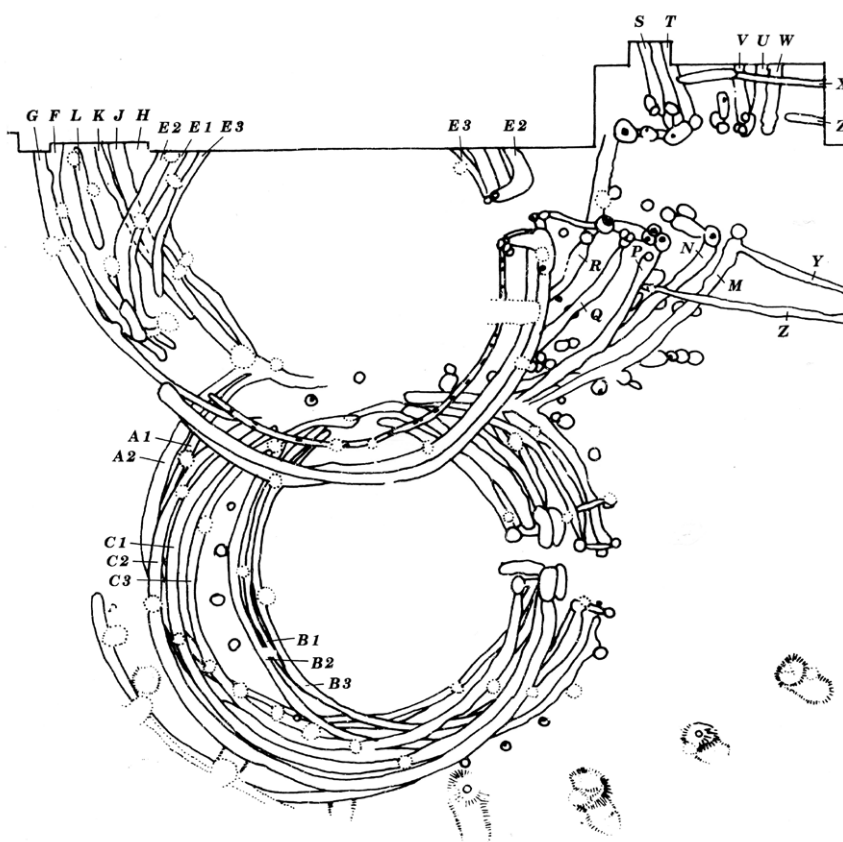


Fig. 5.4. La séquence complexe d'enceintes circulaires à Navan, antérieure au sanctuaire de 40 m. Certaines des fosses de l'ancien cercle de poteaux en bois sont visibles en bas à droite.

de bois. Au sol, de petites zones brûlées et des pierres plates témoignent de la présence d'anciens foyers au centre des structures A, B, C et E.

Attenantes ou jouxtant la partie nord des enclos A-B-C, six autres tranchées ont été découvertes, mesurant 20 à 25 mètres de diamètre environ. Leur superficie totale n'a pas été révélée, il n'a donc pas été possible de déterminer la nature des liens entre les cinq ou six tranchées à l'est (S à W) et les six cercles à l'ouest (F à H, J à L), cependant, il y existait manifestement une séquence de grands enclos circulaires. Dans deux cas au moins, il semble possible que ces enclos du nord aient été partiellement rattachés aux enclos du sud, formant ainsi des structures connexes communiquant par des ouvertures étroites situées du côté nord des enclos du sud.

Il est probable que la reconstruction des enclos du nord ne se fit pas selon la même séquence que celle des enclos du sud, et, dans une certaine mesure, l'ordre de construction de chacun des deux groupes fut indépendant. Il se peut aussi que certains cercles n'aient pas été conjoints. Chris Lynn proposa une explication convaincante pour le repositionnement des enclos du sud : selon lui chaque structure, ou groupe de trois structures du sud, devait être placée de façon à être rattachée à une structure du nord préexistante qui n'était pas renouvelée au même moment.

Les enclos du nord comportaient de larges ouvertures à l'est, auxquelles on accédait par une voie palissadée d'une largeur de 5,5 mètres, ultérieurement remplacée par une paire de palissades positionnées à 7,8 mètres l'une de l'autre, comme en témoignent des cavités de larges poteaux verticaux, retrouvées à des intervalles d'environ 50 cm. Ces doubles palissades semblent avoir été des voies d'accès imposantes. Si les enclos du milieu (E) étaient reliés à des enclos plus grands, ceux-ci sont situés dans la zone non excavée, au nord.

Ces vestiges témoignent d'une succession étonnamment complexe de structures circulaires en bois, bâties et rebâties à moult reprises. La séquence de deux ou trois phases de construction, sur les murs des tranchées A, B, C et E, est tout aussi remarquable. Lynn a ingénieusement expliqué qu'il s'agissait d'une technique pour remplacer un mur en maintenant le toit en place. Il a été avancé que les enclos du sud étaient les tranchées des murs extérieurs de huit ou neuf maisons circulaires, chaque anneau correspond à une phase de reconstruction. Leurs portes d'entrée sont placées à l'est, et sont pour la plupart reliées à des enclos à ciel ouvert au nord, lesquels sont accessibles par des voies palissadées.

La présence de foyers et des preuves apparentes d'occupation domestique, notamment des os d'animaux, indiquent que ces structures étaient des habitats agricoles reliés au nord à des aires d'élevage, entourées de chemins servant à rassembler le bétail. Toutefois, aucun lien n'a pu être établi de manière définitive entre les enclos du sud et ceux du nord : deux liens hypothétiques ont été proposés, l'un entre A1 et A2 et les tranchées du nord K, H, et N, M, l'autre entre C1-3, F, G, L, et Q, P. Bien qu'hypothétiques, ces deux jumelages pourraient être significatifs, car on peut supputer qu'il s'agit d'un motif répété ailleurs.

Lynn était certes conscient de la possibilité que ces enclos conjoints aient été créés à des fins rituelles, cependant sa thèse selon laquelle il s'agissait d'habitations rattachées à des enclos de bétail s'est répandue à travers moult reconstitutions et publications.²³³ La fouille de ces vestiges a produit une quantité relativement modeste de tessons de poteries grossières, ainsi que quelques objets de bronze et de fer. Certaines de ces trouvailles, notamment une épingle ornée à tête annulaire, appartenaient peut-être à des occupants de haut statut hiérarchique.

Une assez grande quantité d'ossements d'animaux et quelques marques caractéristiques attestent de pratiques d'abattage. Suivant l'analyse des ossements, on a pu estimer qu'il y avait deux fois plus de porcs que de bovins, et neuf fois plus de porcs que d'ovins ou de caprins. Ces proportions inhabituelles, et le taux élevé de porcs en particulier, suggèrent que les ossements retrouvés témoignent d'assemblages davantage rituels que domestiques. Quelques ossements de chevaux ont été retrouvés, certains attestant d'un abattage ce qui indique une consommation occasionnelle de viande ou des sacrifices de chevaux. La découverte du crâne et des mâchoires d'un macaque de Barbarie (*Macaca sylvanus*) est aussi surprenante que significative. Cet animal, sans doute une importation prestigieuse d'Afrique du Nord, fournit une preuve précieuse des échanges accomplis sur de longues distances, qui incluaient manifestement le transport de biens périssables tels

233 Cf. construction reconstruite en habitation avec palissade attenante, dans J.P. Mallory & T. McNeill, *Archaeology of Ulster*, p. 117 ; N.B. Aitchison, *Armagh and the royal centres in early medieval Ireland*, p. 82 ; J. Waddell, *The prehistoric archaeology of Ireland* (2000), p. 338 ; pour consulter la version présentant l'enclos ritual, se référer à l'ouvrage de M. Parker Pearson, *Bronze Age Britain* (1993), p. 123.

que des singes. L'analyse au radiocarbone date le crâne, retrouvé dans la tranchée C2, aux alentours de 390 à 20 av. J.-C.

Il semble fort probable que ces enclos avaient bel et bien une fonction rituelle. La découverte d'un autre groupe d'enclos jumelé à proximité renforce cette probabilité. L'analyse fondée sur l'enquête géophysique et la fouille limitée menées à l'est du grand tertre a révélé que les trois tranchées identifiées par Waterman sous le petit fossé annulaire faisaient partie de deux grand cercles conjoints aux diamètres respectifs de 20 et 30 m, comportant de probables entrées à l'est. Contrairement aux structures retrouvées sous le tertre, il apparaît clairement que même la plus petite des deux structures de 20 m de diamètre n'a pas pu être recouverte d'un toit, et que les deux structures ont été incendiées. Les tranchées intérieure et extérieure contenaient des restes de matériaux calcinés, notamment des os d'animaux brûlés. Dans la tranchée du milieu, creusée en premier, on trouva un remblai propre, sans la moindre trace de poteaux. En revanche, les deux autres contenaient des vestiges de structures de bois successives qui furent incendiées lors d'un processus d'incinération des porcs, de bovins et d'ovins ou de caprins.²³⁴

Le schéma complexe de la succession de structures en bois maintes fois rebâties dans les enclos du sud (A, B, C) sous le tertre semble témoigner d'une préoccupation obsessionnelle pour le positionnement des tranchées les unes par rapport aux autres, d'une part, et d'autre part d'une ferme volonté de s'installer sur un même lieu, à maintes reprises. Cette obsession est également visible dans les enclos du milieu (E). On y observe des traces de pratique rituelle sur une période prolongée, durant parfois plusieurs siècles, comprise entre la construction du grand cercle de poteaux et celle du grand sanctuaire en bois, lequel fut ensuite recouvert par le tertre. Hormis les ossements d'animaux qui pourraient être des restes de festins ou de cérémonies sacrificielles, aucune information directe sur la nature des rites pratiqués sur ce site n'a été identifiée, bien qu'on sache que ces rites étaient clairement répétitifs et particulièrement importants.

Hiérogamie et rituels équins

On peut en toute logique envisager que les structures de Navan accueillaient des activités cérémonielles cycliques de nature royale comportant des rituels équins. Cette possibilité est renforcée par le fait que ces activités ont clairement préfiguré la construction du grand tertre, où se tenaient sans doute des rites royaux. Les rites pratiqués dans ces cercles antérieurs ont dû se dérouler dans une atmosphère où le surnaturel est palpable. La présence sacrée de Macha, la déesse du cheval et de la souveraineté, n'était jamais très loin. Comme l'a souligné Richard Warner, le positionnement du fossé à l'intérieur du rempart de la grande enceinte représentait alors une inversion par rapport à la norme des systèmes défensifs contre l'ennemi extérieur. Son objectif était en effet tout autre : il s'agissait de contenir les forces surnaturelles de l'Autre Monde au sein de l'espace sacré.²³⁵

L'historien Charles Doherty s'est attaché à examiner les rituels ayant pu être pratiqués sur ce lieu. Comme les nombreux chercheurs qui se sont penchés sur les éléments indo-européens préservés à travers la tradition irlandaise mais effacés, perdus ou rendus

234 C.J. Lynn, « Navan Fort site C excavations », *Emania* 18 (2000), p. 5-16 ; « Navan Fort site C excavations », *Emania* 19 (2002), p. 5-18.

235 R.B. Warner, « Keeping out the Otherworld », *Emania* 18 (2000), p. 39-44.

presque méconnaissables ailleurs dans le reste de l'Occident, Doherty souligne un remarquable parallèle entre les rites royaux respectifs de l'Inde et de l'Irlande.

Ce récit du XII^e siècle, souvent cité, décrit les pratiques d'investiture du Cenél Conaill, l'un des « septs » (clans) du peuple des Uí Néill du Donegal. Ce récit fut rapporté par Giraud de Barri (Giraldus Cambrensis en latin), dans son ouvrage *La Topographie de l'Irlande* :

On amène une jument blanche devant toute la population assemblée. Celui qui sera inauguré, non comme un seigneur mais comme une bête, non comme un roi mais comme un criminel, étreint l'animal devant tout le monde, se proclamant également comme une bête. Aussitôt après, la jument est tuée et dépecée, et sa viande est mise à bouillir dans de l'eau. Puis, ce bouillon sert de bain pour l'homme. Tout en s'y baignant, entouré de son peuple et tout le monde, tout comme lui, mangent les morceaux de viande de la jument qui on lui présente. Toujours dans le bouillon, il puise et boit autour de lui sans se servir ni d'un récipient ni de ses mains, mais seulement de sa bouche. Quand ce rite impie est accompli, le sacre est achevé et le roi voit son règne et son autorité reconnus.²³⁶

Giraud de Barri admet dans un ouvrage ultérieur (*La Conquête de l'Irlande*) que le récit qu'il relate dans *La Topographie*, narre « des événements et des scènes des temps anciens ».²³⁷ Des nombreux auteurs ont depuis souligné qu'il existait certains parallèles entre ce rite et le rituel indien de l'*asvamedha* ou « sacrifice du cheval », par lequel l'épouse principale du roi s'accouple symboliquement avec un étalon mort.

Si la principale source de ce récit religieux est le *Satapatha Brahmana*, un recueil compilé au VIII^e siècle avant J.-C., on y trouve également des éléments plus anciens, remontant par exemple au II^e millénaire avant J.-C. Le rituel préparatoire commençait par la sélection d'un étalon qui était purifié et relâché en direction du nord-est. On le laissait se promener en liberté pendant un an, escorté de cent princes et d'autres personnes. Le retour du cheval marquait le commencement d'une suite de rites consécatoires complexes. On attachait l'animal à un poteau central, et divers autres animaux, notamment des chèvres et des vaches, y étaient liés. Quand on faisait entrer des juments dans l'aire sacrificielle, l'étalon poussait des hennissements, qui étaient interprétés comme le chant des vers védiques. Ensuite, il était attelé à un char et promené ça et là avant d'être détaché, étendu sur un drap d'or et étouffé, sans aucune effusion de sang.

Au moment de sa mort, on prononçait une invocation : « Vous ne mourrez pas, en effet aucun mal ne vous sera fait ; vous allez aux dieux par des chemins faciles ». L'épouse principale, ou la reine, s'allongeait aux côtés de l'étalon mort et mimait une scène de copulation. Dans le même temps, les prêtres et les autres femmes présentes se livraient

236 C. Doherty, « Kingship in early Ireland », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005), p. 3-31 ; traduit du Latin par J.J. O'Meara, *The first version of the Topography of Ireland by Giraldus Cambrensis* (1951), p. 94.

237 A.B. Scott & F.X. Martin, *Expugnation Hibernica* (1978), p. 3.

à des dialogues scabreux. Enfin, on dépeçait le cheval, des portions en étaient rôties et offertes au dieu Prajapàti, le seigneur de la création, puis aux personnes présentes.²³⁸

L'inversion évidente qui se joue d'un rituel à l'autre a été soulignée par nombre d'historiens, dont Myles Dillon : en Inde, le rituel impliquait un étalon et une femme, tandis qu'en Irlande, il impliquait un roi et une jument, mais dans les deux cas, il est question d'une copulation symbolique, du sacrifice et démembrement d'un cheval pour garantir au royaume fertilité et prospérité.²³⁹ Soulignons également que les deux rituels royaux culminaient dans la consommation des parties de l'animal.

Cette conception de la royauté a été étudiée par Doherty dans son examen de la cosmogonie de la royauté sacrée en Inde ancienne et en Irlande. Jusqu'au VIII^e siècle après J.-C., seuls les grands rois de l'Inde ancienne pouvaient célébrer ce rite sacrificiel suprême, qui constituait la seule aune à laquelle se mesurait la puissance d'un roi. Il lui était ainsi permis de gouverner le monde. En réalisant une version de ce rite équin, le « roi suprême » devenait *cakravartin*, ou « roi du monde ».

Selon Doherty, Navan n'était pas seulement le lieu d'investiture des rois des provinces, mais aussi un symbole de royauté universelle. Il accepta la thèse que le grand poteau central représentait l'*axis mundi*, sur le principe que le roi du monde ne pouvait vivre qu'au centre, dans la zone du sacré, tout comme on le pensait dans l'Inde védique. En Inde, le plus grand roi était le roi de la roue (*cakra*) : un « *cakravartin* », c'est à dire celui qui met en mouvement la roue de la loi. Il détient le pouvoir du soleil, dont les rayons protègent et détruisent à la fois toutes les créatures, il promeut le bien-être de son peuple, et il gouverne le monde (Fig. 5.5). La structure finale érigée à Navan fut le tertre, qui était le siège du roi (*forad*), équivalent du *prasada* en Inde, siège de la divinité et demeure des dieux et rois.

Il est certain qu'un roi d'Emain Macha, en mimant une copulation avec une jument qui était l'avatar de la déesse de la souveraineté, donnait une représentation extrêmement puissante du mariage sacré. D'autre part, selon certains, lorsque le futur chef des Cenél Conaill proclame publiquement être une bête (« ... *se quoque bestiam profitetur* ») il prononçait peut-être la formule rituelle « Je suis **ekwos*, vous êtes **ekwā* », qui aurait fait écho à formule du mariage védique « Ce que tu es, je suis »²⁴⁰. Ces formules ont aussi pu faire partie des rites pratiqués à Emain Macha.

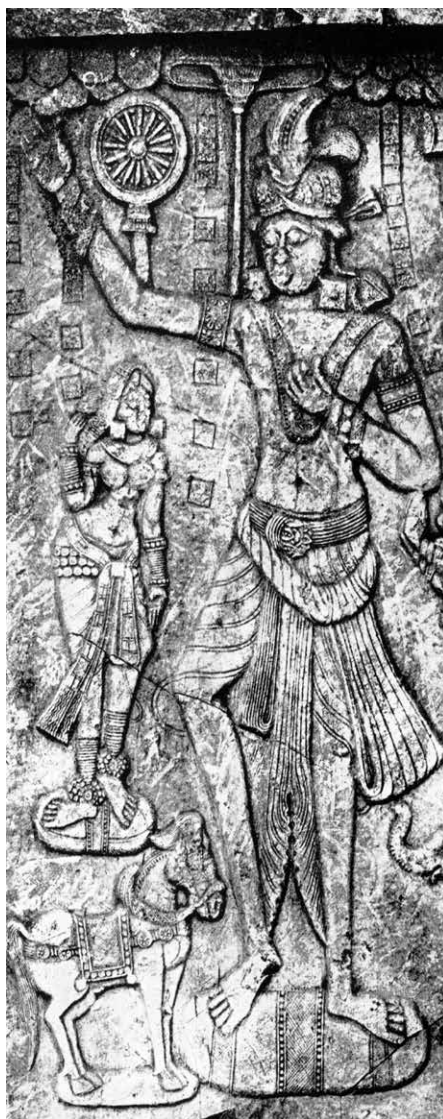
Ces éléments soulèvent un point archéologique intéressant, car des images de chevaux aux caractéristiques anthropomorphes sont ont été découvertes dans diverses régions d'Europe. On trouve une étonnante statuette de cheval à tête humaine sur le couvercle d'une cruche à vin issue du tombeau d'un homme riche datant de la période de La Tène ancienne, à Reinheim (Sarre, Allemagne). Cette tête d'homme à barbe porte une couronne de feuilles : ces couronnes étaient réservées aux dignitaires ou aux divinités. Ceci nous indique qu'il ne s'agit probablement pas une bête mythologique, d'une créature hybride

238 M. Stutley, « The *asvamedha* or Indian horse sacrifice », *Folklore* 80 (1969), p. 256 ; W. Doniger O'Flaherty, *Textual sources for the study of Hinduism* (1990), p. 16 ; R. Zaroff, « *Asvamedha* - a Vedic horse sacrifice », *Studia Mythologica Slavica* 8 (2005), p. 75-86 ; J. Puhvel, « Aspects of equine functionality », dans J. Puhvel (dir.), *Myth and law among the Indo-Europeans* (1970), p. 159-172. Les mantras liturgiques sont cités par C. Watkins, *How to kill a dragon* (1995), p. 267.

239 M. Dillon, *Celts and Aryans* (1975), p. 107.

240 J. Puhvel, *Comparative mythology* (1987), p. 275.

Fig. 5.5. Un *cakravartin* ou « roi du monde » accompagné de divers symboles de royauté dont la *cakrastambha*, une roue-pilier représentée (en haut à gauche) sur un bas-relief provenant de Jaggaiahpetta, Andhra Pradesh, c. 1^{er} siècle av. J.-C.



semblable à un centaure, mais plutôt d'un être à la signification beaucoup plus intéressante.

Dans une décoration de cruche en argent retrouvée dans un grand dépôt de Rogozen, au nord-ouest de la Bulgarie (IV^e siècle), on reconnaît une déesse dressée au centre, encadrée de couples de chevaux ailés à têtes humaines (Fig. 5.6).²⁴¹

Cette disposition rappelle les représentations de la déesse Épona entre ses chevaux. On trouve également des images de chevaux à têtes humaines sur certaines monnaies gauloises. L'une en particulier, une pièce d'or qui nous vient peut-être de Bretagne, présente l'image atypique d'un poulain et d'une jument ailée. Cette jument possède une tête humaine et pas moins de sept pis distendus (Fig. 5.6, 2). Paul-Marie Duval a interprété la présence d'ailes comme une tentative d'expression de la nature surnaturelle de ces animaux, tandis que les nombreux pis symbolisaient d'une fécondité exceptionnelle.²⁴²

Pour Miranda Green, ces images déconcertantes de chevaux à têtes humaines sur la cruche de Reinheim ou les monnaies gauloises sont l'expression du chaos et de la violence liées à la transgression des limites.²⁴³ Une autre interprétation est possible pour cette chimère atypique : il se peut qu'elle soit la représentation visuelle de certaines invocations équines prononcées lors de rites royaux dans une vaste partie de l'Europe ancienne.

241 I. Marazov, *The Rogozen treasure* (1989), p. 128. Marazov a également suggéré que certaines représentations de cavaliers et de chevaux à tête coupée sur des objets de métaux thraces pourraient renvoyer à des sacrifices équins comparables à la tradition de l'*aśvamedha*, cf. « Philomèle's tongue », dans L. Bonfante (dir.), *The barbarians of ancient Europe* (2011), p. 134.

242 P.-M. Duval, *Monnaies gauloises* (1987), p. 39.

243 M. Green, « Images in opposition », *Antiquity* 71 (1997), p. 906 ; « Cosmovision and metaphor », *European Journal of Archaeology* 4 (2001), p. 207.

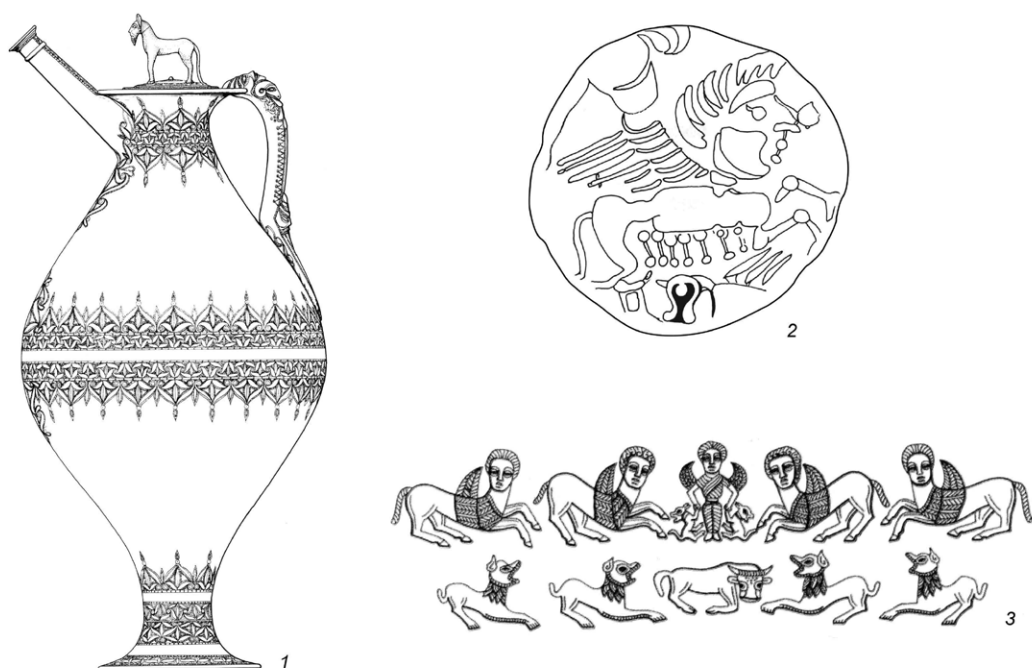


Fig. 5.6. Chevaux à têtes humaines - images de rituels équins. 1. Statuette d'un cheval à tête humaine sur le couvercle d'un pichet à bec verseur en bronze doré des premiers temps de La Tène provenant d'une riche sépulture à Reinheim (Sarre, Allemagne). 2. Pièce de monnaie dorée provenant peut-être de Bretagne, présentant une image insolite de jument ailée à tête humaine, accompagnée d'un poulain ailé. Les ailes expriment la nature surnaturelle de ces deux animaux, et la jument aux sept pis distendus pourrait également être un symbole de fertilité. 3. Paires de chevaux ailés à tête humaine accompagnant une figure de déesse dans une scène illustrée sur un pichet d'argent datant du IV^e siècle retrouvé dans un trésor à Rogozen (Bulgarie).

Doherty fit valoir que le concept de « roi du monde » est bien présent dans l'Irlande ancienne, dans la poésie associée à la province de Leinster. Dans l'un de ces poèmes datant du VII^e siècle, un roi du nom de Bressual est décrit comme ayant « régné sur le monde arrogant ». Dans un autre, il est identifié au monde entier et au soleil :

Án grēn grīssach
goires brēo : Bressual -
bress Elce, aue Luirc,
lāthras bith - Bēoliach

Un brillant soleil ardent
 qui chauffe est une flamme : Bressual -
 le bel homme d'Elg [Irlande], le descendant de Lorc
 qui ravage le monde - Bēoliach.²⁴⁴

244 Texte et traduction de J.T. Koch dans Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 42. À propos de Bressual : J. Carey, « Bresal/Bressual Beoliach », dans J.T. Koch (dir.), *Celtic culture*, vol. 1 (2006), p. 246.

Le lien établi ici entre la royauté et le soleil est intéressant mais guère surprenant à la lumière de nos observations précédentes : moult preuves archéologiques corroborent en effet la thèse d'un culte solaire qui était répandu, sous diverses formes, dans toute l'Irlande protohistorique. Si le tertre de Navan a été construit pour y tenir des rites royaux, les hommes qui ont soigneusement érigé le monticule d'argile du siège royal étaient forts conscients des précédents sacrés, de la vocation du sanctuaire de bois, et du symbolisme solaire de la roue gravée dans le cairn. En effet, l'insertion du haut pilier et la création du motif de la roue qui le surmonte sont des actes qui revêtent une signification profonde.

On découvre ainsi à Navan un lien crucial et fondamental entre le symbolisme solaire et le concept d'*axis mundi*. Dans de nombreuses cultures, le lien entre le ciel et la terre est symbolisé par l'arbre, la montagne ou de la colonne. En Inde, dans l'ancienne cosmogonie du *Rig-Véda*, le pilier cosmique est l'axe mythique du monde, qui sépare et unit à la fois le ciel et la terre.

Fondé dans les eaux en-dessous de la terre, ce pilier était la voie par laquelle l'ordre cosmique avait été imposé au monde. Quand le soleil rejoint le sommet du pilier, les deux fusionnent en une unité métaphysique représentée par une roue surmontant un pilier. Il s'agit du symbole du *cakrastambha* (« pilier de la roue »), qui consiste en un pilier sculpté surmonté d'une roue solaire : c'est un symbole fréquent dans l'iconographie bouddhiste ancienne (Fig. 5.7).²⁴⁵

On ne peut ici manquer de dresser un parallèle aussi surprenant qu'intéressant, avec le tertre de Navan, où l'on retrouve cette composition symbolique dans le grand pilier central, surmonté au sommet du cairn par l'image de la roue. Par ailleurs, les fondations humides de ce pilier pourraient constituer un autre élément de compréhension significatif, puisque les données védiques indiquent que la présence de l'eau était nécessaire aux fondations des piliers votifs.

Lynn soutenait, non sans raison, que les lignes radiales en forme de roue au sommet du cairn étaient censées être visibles depuis le domaine d'un homologue insulaire du dieu du ciel gaulois Taranis. Or une autre interprétation est possible. En tenant pour vraie l'hypothèse que des rituels équins se tenaient à Navan, il est fort plausible que symbolisme du pilier et de la roue combinés soit un autre vestige des croyances et pratiques indo-européennes. Aligné sur le soleil et sur l'*axis mundi*, le sommet plat et recouvert d'argile était une scène surélevée destinée aux cérémonies royales : ceux qui se sont tenus sur ce plateau alors avaient sans nul doute une conscience aigüe de son importance cosmique.

D'autres indices de préoccupations équines ont été découverts en Irlande et ailleurs. Doherty, par exemple, rapporte l'histoire de Saint-Moling, qui refusa de consommer de la viande chevaline, car celle-ci était associée au paganisme, et évoque certaines descriptions de « rois aux oreilles d'équidé » dans la littérature. Ces éléments certes contrastent fortement avec les coutumes sacrificielles évoquées plus haut : ainsi la question de savoir s'il s'agit là de vestiges de rites anciens est discutable.

Rappelons que selon l'*asvamedha*, l'étalon choisi devait être laissé en liberté pendant quelques temps. Claude Sterckx a identifié un parallèle avec une légende écossaise qui fait écho à cette pratique : au XIV^e siècle, William, le thane de Cawdor, fait un rêve lui intimant de charger un coffre rempli d'or sur le dos d'un âne, et de le laisser errer librement à travers le pays pendant toute une journée. Il pourra bâtir un château à l'endroit où l'animal

245 J. Irwin, « 'Asokan' Pillars : a reassessment of the evidence - IV : symbolism », *The Burlington Magazine* 118 : 884 (1976), p. 734-53.

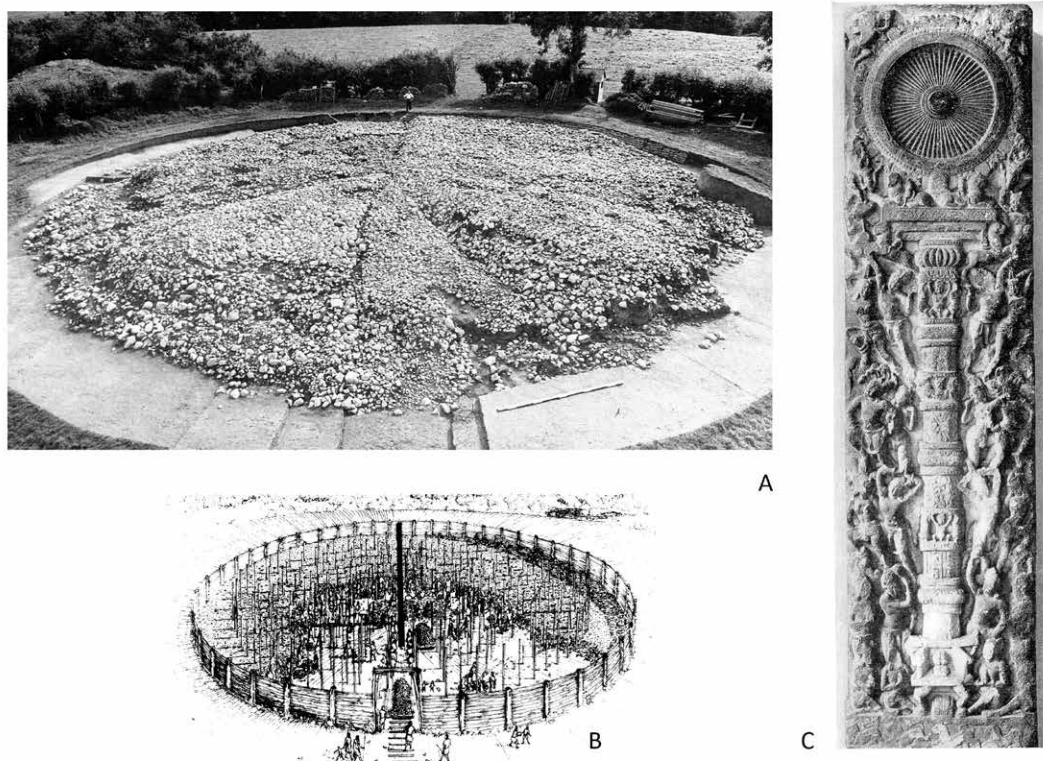


Fig. 5.7. L'*axis mundi* et la roue solaire. A. Divisions radiales à la surface du cairn de Navan. B. Reconstitution illustrée du bâtiment du cairn dans la structure de 40 m, mettant en évidence le pilier central. C. Une *cakraṣṭambha* provenant d'Amaravati et conservée au Musée gouvernemental de Chennai, à Madras.

se reposera, pour assurer la prospérité de son peuple. Le soir venu, la bête se couche au pied d'un houx, lequel est toujours conservé dans le donjon du château. Voici une version du récit du XIX^e siècle : « le Thane décida de construire une tour de bois, mais hésitait quant à son emplacement. Un rêve lui dicta d'attacher le coffre contenant le trésor qu'il avait amassé à cette fin sur le dos d'un âne puis de libérer l'animal, pour construire sa tour là où il s'arrêterait ». Selon ce récit, l'âne portant le trésor s'arrêta exactement « au troisième aubépinier » et ce fût là qu'on érigea le château.²⁴⁶ L'analyse dendrochronologique de l'arbre qui fut conservé dans le donjon date celui-ci à 1395, année à laquelle il mourut sans doute d'un manque d'ensoleillement. Sterckx suggéra que cette légende était peut-être issue d'un souvenir confus de rite équin ancestral.

Sterckx évoque également une légende romaine transcrite par Plutarque, selon laquelle un certain Fulvius Stellus s'accoupla avec une jument qui mit au monde la déesse Épona : cette légende pouvait selon lui faire écho à un rite équin.²⁴⁷ Il a également été avancé que le sacrifice d'un cheval lors de la fête religieuse d'*October Equus* dans la Rome antique serait une autre manifestation de ce rituel, même si l'élément de la copulation symbolique en est absent. Dans cette cérémonie, un cheval (celui de droite dans une paire attelée à un char) était

246 J.V.F. Campbell, *The Book of the Thanes of Cawdor* (1859), p. 18 ; C. Sterckx, *Mythes et dieux celtes* (2010), p. 45.

247 C. Sterckx, *Mythes et dieux celtes* (2010), p. 127.

offert à Mars, tué avec une lance, puis dépecé.²⁴⁸ Dans *La Germanie*, Tacite témoigne d'une coutume consistant à conserver des chevaux sauvages d'un blanc pur dans des bois sacrés, où ils se promenaient en liberté. Leurs hennissements et ébrouements étaient interprétés par les prêtres et les rois comme des augures divines. Ils étaient parfois attelés à une charrette ou à un char sacré, une pratique similaire, comme l'a relevé Newman, à celle décrite dans l'investiture de Conaire Mór à Tara lorsque deux étalons sauvages sont attelés au char royal.²⁴⁹

Cependant Navan Fort n'était pas seulement un lieu d'investiture royale. Comme l'a constaté Doherty, Emain Macha, tout comme Tara et Rathcroghan, était un lieu collectif de spiritualité où était mise en scène et rejouée la création du monde, ainsi qu'une expression physique de réflexions philosophiques sophistiquées sur le cosmos. Bien qu'une grande partie de l'intérieur ainsi que tout l'espace extérieur immédiat de Navan Fort restent inexplorés, on sait désormais, sur la base des données dont nous disposons, que la construction du grand tertre y fut la dernière activité monumentale entreprise.

Avec le temps, l'enceinte d'Emain Macha devint le point central du paysage topographique et littéraire. Ses associations royales préhistoriques captivèrent l'imagination des conteurs et *literati* du monde médiéval qui donnèrent lieu à une série de contes dont la *Táin Bó Cúailnge* est sans doute l'exemple plus connu. Ce lieu gagna un statut mythique particulier à travers sa double identité de résidence royale et d'épicentre d'exploits héroïques. Il devint ainsi un emblème d'autorité royale immémoriale, et les rois d'Ulster se virent conférer des titres tels que *rí Eamna acus Ulad* (« roi d'Emain et des Ulaid »).²⁵⁰ Notons, dans ce poème du XII^e siècle se rapportant aux rois chrétiens, certains parallèles avec la Troie d'Homère :

*Cosmail gach áen-fher d'iath Emna
d'fhir ar Tróe muirnig na máer...*

Chaque homme sur le territoire d'Emain
à son homologue dans la magnifique et tumultueuse Troie ...²⁵¹

Au fil du temps, le grand centre rituel préhistorique fut remplacé par Armagh, tout proche et fort d'une magie chrétienne nouvelle et plus puissante. En réinventant Emain Macha comme une habitation royale et la demeure des héros, les scribes de l'époque médiévale nous ont ainsi légué leurs impressions éphémères de sa déesse du cheval et d'autres mythes anciens desquels elle est indissociable.

248 J. Puhvel, « Aspects of equine functionality » (1970), p. 162 ; R. Zaroff (2005), « Ásvamedha », p. 80.

249 H. Mattingly, *Tacitus*, p. 109. C. Newman, « The sacral landscape of Tara », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 25.

250 M. Dillon, *Lebor na Cert* (1962), p. 93.

251 F.J. Byrne, « Clann Ollaman Uaisle Emna », *Studia Hibernica* 4 (1964), p. 62-76.

La déesse de la souveraineté

La célèbre reine Medb est la personnalité la plus éminente associée à l'ancien Crúachain, désormais dénommé Rathcroghan, si l'on s'appuie sur les preuves disponibles, qui sont davantage textuelles qu'archéologiques. Fait étonnant, son nom n'est lié à aucun monument important dans le complexe archéologique, même si le nom est présent (quoique sous sa forme masculine « MEDVVI »)²⁵² dans l'inscription ogamique retrouvée à Oweynagat. Ainsi le nom de Medb est seulement associé à deux pierres, selon deux brèves sources folkloriques recueillies au XIX^e siècle.

Au cours de son travail cartographique pionnier pour l'Ordnance Survey en 1837, John O'Donovan a noté le nom Miosgan Meva (le « tas de Medb ») attribué à une pierre (peut-être un menhir couché) à environ 100 mètres de Rathcroghan Mound vers le nord-nord-est. Il a également noté que l'on appelait Milleen Meva (la « bosse de Medb ») un rocher bas naturel situé à environ 105 mètres au nord-nord-ouest du grand tertre. En 1852 l'antiquaire Richard Brash a examiné la pierre en question et l'a identifiée à la légendaire pierre « Milleen » dans la tradition locale : celle-ci aurait été rapportée du village d'Elphin par Oisín, le fils guerrier de Finn mac Cumhaill.²⁵³ À l'instar de la grotte d'Oweynagat, cette pierre nous rappelle que les éléments naturels jouaient aussi un rôle-clé dans la topographie ritualisée du complexe.

Medb de Crúachain (Fig. 6.1) est un personnage important dans la littérature médiévale, et notamment dans la *Táin Bó Cúailnge* : elle est le protagoniste principal de la célèbre *Razzia des vaches de Cooley*.

Il s'agit d'un personnage complexe qui est essentiellement une création médiévale de reine guerrière et de femme téméraire parfois représentée de manière peu flatteuse : une image inspirée par la misogynie chrétienne de l'époque et par la crainte de la lubricité et de l'irrationalité qu'on imputait alors aux femmes. La « conversation sur l'oreiller » entre Medb et son mari, le roi Ailill, rapportée au début de la deuxième version de l'épopée, reflète clairement une connaissance de la loi médiévale concernant les femmes.²⁵⁴

Lors de cette dispute qui se déroule dans le lit royal de Crúachain, les époux débattent de qui des deux possède les plus grandes richesses. C'est là que démarre la quête de Medb

252 S. Ziegler, *Die Sprache der altirischen Ogam-Inschriften* (1994), p. 206.

253 Lettres de l'Ordnance Survey : M. Herity, *Ordnance Survey letters Roscommon* (2010), p. 55 ; R.R. Brash, *The ogam inscribed monuments of the Gaedhil* (1879), p. 300.

254 D. Ó Córráin, « Early medieval law, c. 700-1200 », dans A. Bourke *et al.*, *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (2002), p. 38 ; P. Kelly, « The Táin as literature », dans J. Mallory (dir.), *Aspects of the Táin*, p. 77.



Fig. 6.1. La reine Maeve, par J.C. Leyendecker : portrait imaginaire de la reine mythique pour *The Century Magazine* illustrant un article portant sur les sagas d'Irlande écrit par le président Théodore Roosevelt en 1907.

pour s'accaparer *Donn Cúailgne*, le taureau brun de Cooley. À travers ce rôle d'instigatrice du vol de bétail, Medb s'arroe un pouvoir, un statut et un rôle masculin. La morale veut qu'en usurpant une fonction réservée à l'homme, Medb voue d'emblée cette expédition

à l'échec. Elle apparaît aussi comme la figure dominante d'une union dans laquelle Ailill se montre docile et tolérant face à la promiscuité de sa femme. Ceci est particulièrement évident lorsqu'est évoquée la liaison de Medb avec le virile Fergus. La capacité sexuelle de Medb est évidente dans d'autres récits, lorsqu'elle affirme : « Je ne suis jamais sans un homme dans l'ombre d'un autre », ou lorsqu'on se souvient qu'elle eut au moins quatre maris, dont Ailill fut le dernier.²⁵⁵

À l'aube du xx^e siècle, on considérait le comportement de Medb comme reflétant la licence et le laxisme moral de l'Irlande préchrétienne, mais pour reprendre une phrase mémorable de Proinsias Mac Cana, « il s'agit d'un exemple comme tant d'autres du fait qu'une moralité douteuse crée une bonne mythologie ».²⁵⁶ En revanche, cette Medb de l'époque médiévale, selon toute probabilité, n'était pas une figure historique. S'il a existé des femmes puissantes et influentes, elles n'héritaient pas de la puissance politique. En effet, selon les annales, aucune femme ne fut chef politique ou militaire : comme l'a souligné Máire Herbert, « dans l'Irlande ancienne, les femmes n'étaient pas des souverains, quoique la souveraineté ait été considérée comme féminine ».²⁵⁷

La promiscuité associée au personnage de Medb fait en réalité écho à une figure mythique plus ancienne et particulièrement importante. La Medb d'origine était une déesse et son nom est apparenté, en irlandais et dans d'autres langues, au champ sémantique de l'ivresse. Il renvoie ainsi au mot anglais « mead », qui désigne l'hydromel, mais peut également signifier « ivrogne » ou « celle qui enivre ». Or, parce que Medb n'est jamais décrite comme intoxiquée, Heinrich Wagner a suggéré que le sens le plus vraisemblable du nom de cette femme divine qui distribuait la liqueur pourrait être en fait « celle qui appartient à l'hydromel » ou « celle qui est de la nature de l'hydromel ».²⁵⁸ Il est également possible que ce nom ait recelé une ambiguïté plus profonde encore. Outre le lien évident entre l'alcool et l'hydromel (*medhw-o), il pourrait signifier « celui qui commande ou qui règne » (*med-wo).²⁵⁹

Il est intéressant de noter qu'on retrouve une dimension indo-européenne dans le motif de la déesse enivrante associée à la fécondité et la royauté. Dumézil identifia un lien, tant dans leur nom et que dans leur rôle, entre Medb et la belle Mādhavī, dans la grande épopée indienne du *Mahābhārata*. Cette dernière avait le pouvoir de recouvrer sa virginité après chaque accouchement et donna naissance à une succession de fils de rois universels, garantissant leur lignée. Son nom est un dérivé du mot indo-européen *medhu (hydromel), qui signifie, selon Dumézil, « l'enivrante ». L'un de ses fils, Ashtaka, fut un roi célèbre pour avoir organisé de grands sacrifices équins, les « *āsvamedha* ».²⁶⁰

Tout comme le sacrifice du cheval d'Emain Macha semble avoir été un événement important dans la cérémonie du mariage sacré entre un roi et une déesse dans l'*hieros gamos* ou *banais rígi*, le lien entre Medb et l'hydromel témoigne de l'importance des rites associés à la boisson dans l'affirmation de la royauté. Les nombreuses liaisons de Medb

255 T. Ó Máille, « Medb Chruachna », *Zeitschrift für celtische Philologie* 17 (1928), p. 129-46.

256 P. Mac Cana, *Celtic mythology*, p. 85.

257 M. Herbert, « Goddess and king : the sacred marriage in early Ireland », *Cosmos* 7 (1992), p. 264.

258 H. Wagner, « Studies in the origins of early Celtic traditions », *Ériu* 26 (1975), p. 12.

259 G.-J. Pinault, « Gaulois *Epomeduos* », dans P.-Y. Lambert & G.-J. Pinault (dir.), *Gaulois et celtique continental* (2007), p. 301 ; P.-Y. Lambert, « Deux mots gaulois », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2006), p. 1522.

260 G. Dumézil, *The destiny of a king* (1973), p. 81.

font d'ailleurs écho à ce mariage royal : Ailill devint le roi du Connacht grâce à son mariage avec Medb, et les nombreux accouplements de celle-ci pourraient témoigner de son rôle de figure souveraine sous l'égide de laquelle était inauguré le règne de chaque roi païen, à travers une union mystique.

En gagnant la faveur de Medb de Crúachain, on accédait à la royauté : ceci explique le nombre inhabituel de ses maris. Elle trouve une homologue en Leinster en Medb Lethderg de Tara, dont on affirmait qu'elle n'admettait personne comme roi à Tara à moins qu'elle n'en fut l'épouse. D'après un recueil généalogique dans le *Livre de Lecan*, rédigé au ^{xv}^e siècle, elle « coucha avec neuf des rois d'Irlande ».²⁶¹ L'épithète « Lethderg », signifiant « au côté rouge » ou « au côté saignant », fait peut être allusion au caractère sanguinaire ou virulent qu'on attribuait à la souveraineté d'Irlande.²⁶² Quant à Macha, on peut supposer que la multiplicité des époux de ses avatars traduit également le fait qu'un mariage sacré pouvait donner accès à la souveraineté.

Outre le symbolisme de l'union charnelle avec la déesse, le motif de la boisson révèle peut-être une pratique de consommation d'alcool lors des rites royaux causant l'ivresse « divine » du nouveau roi. La mythologie rappelle ainsi constamment que l'offrande d'un breuvage par une femme au futur souverain est un acte de grande portée symbolique. Dans *Baile in Scáil* (La Vision du Spectre), le légendaire roi de Tara, Conn « aux Cent batailles » se retrouve dans l'Autre Monde, où on lui accorde une connaissance prémonitoire de son futur règne et de celui de ses successeurs. Il voit un homme à l'apparence magnifique assis sur un trône, et à son côté, sur une chaise de cristal, une femme couronnée d'un diadème d'or. Près d'elle se trouve un récipient d'argent, une louche et un gobelet d'or. L'homme déclare qu'il est ni un spectre, ni un fantôme, mais le dieu Lug :

« Mon nom est Lug, fils d'Ethliu, fils de Tigernmas. C'est pourquoi je viens à vous : je vais vous révéler la durée de votre règne et celle de tous les rois qui régneront à Tara jusqu'à la fin des temps ... ».

La consœur de Lug, la jeune femme, est décrite comme « la Souveraineté éternelle de l'Irlande » :

Elle présenta à Conn un repas, composé d'une côte de bœuf et d'une côte de sanglier. La côte de bœuf mesurait huit mètres de long, et provenait d'un animal de presque deux mètres et demi de hauteur. Lorsque la jeune femme lui versa à boire, elle demanda : « À qui dois-je servir ce gobelet ? ». Le Spectre lui répondit. Il énuméra tous les rois, de Conn jusqu'à la fin des temps ... ».²⁶³

Suite à cela, tous disparaissent et Conn garde à la main le récipient, la louche et le gobelet.

La déesse se présente parfois sous une apparence effrayante. *Echtra mac nEchach Muigmedóin* (L'Aventure des fils d'Eochaid Muigmedón), raconte comment Níall

261 J. Carey, « Tara and the supernatural », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005), p. 46.

262 T. Ó Máille, « Medb Chruachna », *Zeitschrift für celtische Philologie* 17 (1928), p. 142.

263 Texte : K. Meyer, « Baile in Scáil », *Zeitschrift für celtische Philologie* 3 (1901), p. 457-66 ; traduction de M. Herbert, « Society and myth, c. 700-1300 », dans A. Bourke et al. (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (2002), p. 260.

Noígíallach (Niall aux Neuf Otages), le fondateur de la grande dynastie des Uí Néill, accède au trône de Tara.²⁶⁴ Niall et ses frères, guidés par la soif, trouvent chacun à leur tour une source gardée par une vieille femme : elle ne leur accorde l'accès à l'eau qu'à la condition qu'ils consentent à l'embrasser. Les frères de Niall s'y refusent tous, sauf un, qui accepte de lui donner un baiser. Quant à Niall, non seulement il embrasse la vieille, mais il s'accouple avec elle :

Niall partit à la recherche d'eau et arriva au même puits. « Donne-moi de l'eau, ô femme », dit-il. « Je t'en donnerai, mais donne-moi d'abord un baiser », répondit-elle. « En plus de vous embrasser, je coucherai avec vous », dit-il. Puis il se jeta sur elle et l'embrassa. Mais, tandis qu'il la regardait, il vit soudain qu'il n'y avait au monde demoiselle plus gracieuse ni plus aimable

« Qui êtes vous ? » demanda le garçon.

« Je suis la Souveraineté », répondit-elle.

Voici l'exemple d'un mythe utilisé pour justifier la prétention d'un clan (les Uí Néill) au trône d'Irlande aux temps primordiaux.²⁶⁵ La métamorphose de femme laide, lorsqu'elle conquiert l'homme idéal, en belle jeune femme, est une métaphore des avantages qu'apporte à une terre vieillissante un roi juste et légitime.

Il ne fait aucun doute que des récits médiévaux comme ceux-ci recèlent des allusions à certains pratiques plus anciennes dans lesquelles les cérémonies royales comportaient un mariage sacré avec une déesse. Ce thème a été relevé en Mésopotamie et ailleurs à travers la déification des rois, où la déesse, sous l'apparence d'une prêtresse, choisit un souverain comme époux.²⁶⁶ Les scènes d'accouplement dépeintes dans l'art rupestre scandinave²⁶⁷ pourraient représenter ce rituel, qui est cependant communément attribué, tout comme celui du sacrifice équin connu en Irlande et en Inde, à l'héritage indo-européen commun.

Comme c'est le cas en ce qui concerne les rituels équins, peu de traces subsistent de mariages sacrés ou de « déesses de la souveraineté » dans le reste de l'Europe. Le nom du célèbre peuple celte des Brigantes pourrait néanmoins receler un indice précieux. Il se retrouve en effet en Irlande et au nord de la Grande-Bretagne, ainsi que dans divers toponymes continentaux. La déesse de la tribu était dénommée **Brigantī* ou « l'Exaltée », nom qui correspondrait à celui de la déesse Brigitte (qui devient par la suite Sainte Brigitte), et les chefs de la tribu se sont peut-être appelés le « conjoint de la déesse ». D.A. Binchy a pour sa part affirmé que le terme gallois désignant le roi, « *brenin* » serait dérivé du titre royal **Brigantīnos*, qui signifie « l'époux de l'Exaltée ».²⁶⁸

264 Texte : Wh. Stokes, « Echtra mac Echach Muigmedóin », *Revue celtique* 24 (1903), p. 190-203 ; traduction de M. Herbert, « Society and myth, c. 700-1300 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (2002), p. 261.

265 M. Herbert, « Goddess and king », *Cosmos* 7 (1992), p. 270.

266 E.O. James, « The sacred kingship and the priesthood », dans *La regalità sacra* (1959), p. 66.

267 K. Kristiansen & T.B. Larsson, *The rise of Bronze Age society* (2005), p. 344.

268 D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship* (1970), p. 12.

L'Échansonne

On peut trouver une autre allusion fait au rite du mariage dans une version du mythe fondateur de la colonie grecque de Massalia (Marseille). Plusieurs auteurs ont ainsi cité l'histoire racontée par Aristote des noces de Petta, la fille du roi de la région. Dans un épisode de ce récit, Euxène le Phocéén est l'hôte du roi. Petta, la fille de celui-ci, offre à Euxène une coupe de vin, au lieu de la tendre à son futur époux. Son père en conclut que ce don est conforme à la volonté divine, et Euxène accepte ainsi Petta pour femme (Fig. 6.2).

Il fonde sa colonie à Massalia et sa descendance y demeure dès lors. Certes, chaque échansonne n'était pas déesse de la souveraineté, mais le nom celtique de l'épouse Petta est probablement significatif dans ces circonstances, puisque « *pett* » ou « *pitt* » désignait une parcelle ou terre (laquelle était associée à la souveraineté).²⁶⁹ En enregistrant cette histoire, Aristote a peut-être également, de manière involontaire, conservé un élément des mythes celtiques ancestraux.²⁷⁰

Ian Armit, dans ses remarquables recherches sur les têtes coupées et des motifs de têtes en Europe de l'Âge du Fer, a attiré l'attention sur l'histoire des femmes d'Entremont, négligée par les auteurs modernes. Ce célèbre sanctuaire situé près d'Aix-en-Provence, qui date du III^e siècle av. J.-C., est connu pour ses deux statues représentant des guerriers accroupis, ainsi que pour ses sculptures de têtes coupées. Toutes sont fragmentaires, ayant été délibérément détruites. Il subsiste des parties de torsos et des têtes détachées de guerriers. Ces torsos sont tous uniques, représentant des individus distincts, portant une cotte de mailles, une cuirasse de cuir ou des vêtements qui leur sont propres. Comme l'a suggéré Ian Armit, ces vestiges pourraient avoir représenté l'élite de la tribu locale des Saluvii, une lignée héroïque présumée de chefs de guerre ou de rois.

On a également retrouvé sur le site des fragments de statues de femmes assises. Au moins trois têtes féminines aux cheveux voilés ont été identifiées. Ces statues ont pu être placées face à celles des guerriers ou bien à côté, dans une représentation familiale : or la présence à proximité d'un certain nombre de bas-reliefs représentant des récipients en métal est un indice porteur de sens. Tout comme les têtes coupées étaient des emblèmes de l'héroïsme masculin, les récipients étaient peut-être des attributs féminins, symbolisant le rôle des femmes dans les rituels de service et de consommation de vin.²⁷¹ Certes le symbolisme de ces objets pourrait avoir une signification plus profonde. D'après ce que nous savons de la déesse de la souveraineté irlandaise et du mythe fondateur de Massalia, il est tout à fait envisageable que l'oppidum d'Entremont accueillit en son temps une impressionnante collection de représentations sculptées de la royauté sacrée.

Des siècles plus tard, une référence à la déesse de la souveraineté apparut dans la légende bretonne de Saint Judicaël. Bien qu'il ne subsiste aucune trace de la littérature vernaculaire en Bretagne, les récits des vies latines des quelques saints contiennent des éléments tirés de sources antérieures. Judicaël, guerrier et saint, était un roi breton du VII^e siècle. Dans un récit de sa vie rédigé au XI^e siècle, on raconte une vision qu'aurait eue son père Judhaël quand il était jeune. L'histoire commence ainsi :

269 Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 32 ; B. Jaski, *Early Irish kingship and succession* (2000), p. 66.

270 P. Freeman, *The philosopher and the druids* (2006), p. 84. Quelques variantes de ce type de contes de mariage sont présentées dans l'ouvrage de D. Pralon, « La légende de la fondation de Marseille », *Études Massaliètes* 3 (1992), p. 51-6.

271 I. Armit, *Headhunting and the body* (2012), p. 173-87. Illustrations issues de l'ouvrage de M. Py, *La sculpture gauloise méridionale* (2011), p. 119-68.



Fig. 6.2. L'échansonne : gravure du xix^e siècle par Alphonse de Neuville illustrant le mythe l'origine de la fondation de Massalia (Marseille) dans lequel Petta, la fille du roi local, tend une coupe de vin au Phocéén Euxenus. Illustration extraite de *L'histoire de France* (F. Guizot, 1872).

Une nuit donc, tandis que le noble roi Judhaël, encore dans ses jeunes années, fatigué après la chasse, dormait chez son vassal Ausoc'h, dans la trêve de Trefflez, située à l'extrémité d'une longue côte marine dans les terres de l'ouest, Bra Léon et Kemenet Ily. Judhaël vit dans son rêve un mont très élevé au centre même de son royaume, tel un ombilic. Ce lieu était difficile d'accès, au bout d'un long chemin caillouteux. Il se vit au sommet de ce mont, assis sur un siège d'ivoire, faisant face à un pilier d'une hauteur prodigieuse : il s'agissait d'une colonne ronde ancrée en terre par des racines et fixée au ciel par de vastes ramures, de sorte que son tronc montait tout droit de la terre jusqu'au ciel... À ce moment-là, il vit, juste à côté de lui, la fille de son vassal Ausoc'h. Elle s'appelait Pritell, c'était une ravissante vierge qu'il avait vue la veille qui avait éveillé en lui une attirance secrète. Elle le salua tout de suite, à la façon d'une subordonnée : « Je vous salue, mon Seigneur Judhaël ! » dit-elle. Il se tourna vers elle et répondit : « Ma fille, que faites-vous ici ? » Elle lui répondit : « Mon Roi Judhaël, pour une raison quelconque notre Créateur a ordonné d'avance que nous nous retrouvions ici, et que la garde de ce pilier orné soit accordée pendant un temps par aucun autre homme au monde que vous à aucune autre femme que moi, et qu'ensuite il soit confié seulement de ma part à vous seul » ...²⁷²

Judhaël fait donc un rêve dans lequel il s'assied sur un siège d'ivoire trônant au sommet d'une montagne au milieu de son royaume, au nord-ouest de la Bretagne. Tout près de lui, un grand arbre richement décoré d'armes, d'or et de chandelles, se dresse de la terre jusqu'au ciel. Une belle vierge lui apparaît : c'est Pritell, qui portera son enfant, lequel apportera la prospérité à tous dans le royaume, et deviendra un Saint. Mac Cana a souligné l'importance du lien entre ces deux thèmes : l'*axis mundi* et la figure de souveraineté. L'union des deux protagonistes rappelle le mariage entre un roi et une déesse : dans ce récit, cette union se tient au centre sacré du royaume.²⁷³

Jan de Vries a supposé que la légende d'Amleth, prince du Danemark, telle que rapportée dans *l'Histoire des Danois* de Saxo Grammaticus pouvait comporter une référence à cette forme d'union royale. Dans cette histoire, Hermuntrude, une reine écossaise, accepte le chanceux Amleth comme roi, car, précise-t-on : « tout homme qu'elle jugeait digne de partager sa couche devenait aussitôt roi et en même temps qu'elle-même, elle lui donnait la royauté ».²⁷⁴ C'est également une histoire comparable qu'on trouve dans le récit de la fondation du château de Cawdor (évoqué au chapitre 5) : par une coïncidence étrange, ces deux légendes liées à l'Écosse véhiculent peut-être des souvenirs très altérés d'anciens rites royaux.

Dans la poésie de cour en vieux norvégien, on dépeint la terre de Norvège comme une femme qui attend son conjoint, c'est-à-dire le roi Hákon, qui a « pris possession de la fille unique d'Ónarr, couverte d'arbres ». Dans le poème eddique *Skírnismál*, le cœur d'une

272 Pour lire la traduction du récit « De Sancto Iudicaelo Rege Historia », consulter l'ouvrage de Koch et Carey, *The Celtic heroic age*, p. 387.

273 P. Mac Cana, *The cult of the sacred centre* (2011), p. 161. Il a été suggéré que les éléments d'une figure de souveraineté sont présents dans une histoire recueillie par Hérodote dans laquelle les frères Pigres et Mantyes de Péonie, dans le nord de la Grèce, présentent leur sœur à Darius I^{er} le Grand lors d'une cérémonie fortement ritualisée : Y. de Pontfarcy, « The sovereignty of Paeonia », dans M. Richter & J.-M. Picard (dir.), *Ogma* (2002), p. 145-50.

274 J. de Vries, *La religion des Celtes* (1963), p. 251 ; Davidson & Fisher, *Saxo Grammaticus*, p. 98.

filles de ce monde, représentant « la terre protégée et fermée », est conquis par l'épée du dieu Freyr.²⁷⁵ Par ailleurs, certains émettent l'hypothèse que la relation entre Freyr et sa sœur Freyja, ou celle entre Odin et sa maîtresse Jord décrites dans la mythologie évoquent le souvenir de mariages sacrés, mais cette question est débattue.²⁷⁶ D'autre part, certaines femmes hideuses, qui se révèlent être des déesses de la souveraineté et s'adonnent à la sorcellerie ont été comparées aux divinités de la fertilité associées à la sorcellerie dans la littérature norroise.²⁷⁷

On trouve d'autres variantes de la figure hideuse de la souveraineté dans la littérature médiévale, trouvant peut-être leur inspiration dans la tradition irlandaise. Chez Geoffrey Chaucer, dans l'histoire racontée par la femme de Bath, l'autorité domestique vient se substituer à l'autorité royale : un chevalier y est sommé, sous peine de mort, de répondre à la question de savoir ce que désirent réellement les femmes. Une vieille femme laide lui révèle ce qu'une femme désire par-dessus tout, c'est la souveraineté et le pouvoir sur son mari. En fournissant la bonne réponse, le chevalier évite la mort. Pour lui avoir sauvé la vie, la vieille femme exige qu'il l'épouse. Elle donne toutefois au chevalier malheureux le choix entre une femme laide mais fidèle ou une belle femme infidèle. Le chevalier répond qu'il se soumettra à sa décision : c'est la réponse attendue par la vieille, qui aussitôt se transforme en femme belle et fidèle.²⁷⁸

Si les références aux rites de boisson font légion dans la Préhistoire d'Europe, il reste difficile d'établir un lien clair entre l'archéologie de l'ivresse et les figures de déesses. Selon Miranda Green, un bas-relief représentant un couple divin retrouvé à Pagny-la-Ville, près de Beaune (Bourgogne), décrit peut-être l'offrande cérémoniale d'une boisson par une déesse à un roi. On y voit une jeune femme tendre une assiette et une corne d'abondance pleine de fruits à un homme plus âgé et barbu qui tient un maillet dans la main gauche et un grand récipient dans la main droite. Il est possible qu'un acte similaire soit représenté sur un bas-relief fragmentaire retrouvé dans un sanctuaire romain à Nettleton (Wiltshire), représentant une femme offrant un récipient à son conjoint.²⁷⁹

De telles représentations iconographiques, qu'on peut comparer à celle d'Entremont, posent de réelles difficultés d'interprétation. Cependant les données cumulatives confirment que les rites royaux sont une possible explication. Souvenons-nous que Dumézil a comparé Medb à Mādhavī, frappé par les analogies découvertes entre l'Inde ancienne et l'Irlande et par la perspective inattendue qu'elles offrent sur la royauté indo-européenne. Nous avons ici l'aperçu d'un rite préhistorique répandu, à travers lequel l'autorité de la royauté sacrée se trouvait confirmée, et qui consistait en l'offrande d'une boisson par une femme au statut particulier.

275 R. Frank, *Old Norse court poetry* (1978), p. 64.

276 J.P. Schjødt, « Ideology of the ruler in pre-Christian Scandinavia », *Viking and Medieval Scandinavia* 6 (2010), p. 183. O. Sundqvist, « Religious ruler ideology », dans C. Raudvere & J.P. Schjødt (dir.), *More than mythology* (2012), p. 225-61.

277 M. Bhreathnach, « The sovereignty goddess as goddess of death? », *Zeitschrift für celtische Philologie* 39 (1982), p. 248. Le thème de la femme détestable est sans doute universel : A.K. Coomaraswamy, « On the loathly bride », *Speculum* 20 (1945), p. 391-404.

278 M. Aguirre, « The riddle of sovereignty », *The Modern Language Review* 88 (1993), p. 273-82. R. McTurk, *Chaucer and the Norse and Celtic worlds* (2005), p. 106.

279 M. Green, *Symbol and image in Celtic religious art* (1989), p. 51 ; « Pagan Celtic iconography and the concept of sacral kingship », *Zeitschrift für celtische Philologie* 52 (2000), p. 105.

L'historien Michael Enright a abordé ce thème dans un ouvrage très original qui porte sur « la femme à la coupe d'hydromel ». Il y examine, dans la littérature du monde germanique du I^{er} au IX^e siècle après J.-C., le rôle des femmes dans le cérémonial du service des boissons. Il met notamment en exergue un rite archaïque de reconnaissance de la souveraineté, dans lequel les femmes avaient une fonction centrale : ces cérémonies visaient à asseoir la position d'un homme en tant que chef de guerre ou de chef de famille. Enright s'appuie sur l'exemple d'une riche sépulture de femme découverte à Juellinge, sur l'île danoise de Lolland, et qu'on estime dater de l'an 100 après J.-C. Cette femme de haut rang est morte autour de l'âge de trente ans. Son mobilier funéraire consiste en de nombreuses importations du monde romain et en des parures personnelles. Le service à boisson, qui de toute évidence était un élément important de ce mobilier, comprenait un chaudron de bronze, une louche, une passoire à vin (dans la main droite), deux béciers en verre et deux cornes à boire. Enright en conclut que cette femme avait une fonction sociale très respectée, liée au service de la boisson.²⁸⁰

D'autres femmes ont sans doute eu ces responsabilités dans les anciens temps. On a par exemple retrouvé, dans la riche sépulture à Reinheim mentionnée précédemment, les garnitures cylindriques en feuilles d'or d'une paire de cornes à boire. Si le squelette n'a pas survécu, il est désormais admis, au vu de la quantité et de la qualité exceptionnelles des bijoux et articles de luxe présents, notamment un miroir, qu'il s'agit de la sépulture d'une femme importante. Parmi les bijoux, un torque et un bracelet sont ornés de têtes humaines (probablement de femmes) coiffées d'un protomé d'oiseau.²⁸¹ La présence des deux cornes à boire à monture dorée et d'une remarquable cruche à vin en bronze doré suggèrent que cette femme a pu tenir un rôle semblable dans les cérémonies liées à la boisson. Il s'agissait sans doute, ici encore, d'une femme de rang supérieur qui jouait un rôle sacré.²⁸²

La dame de Vix

Un tel appareil dans les ustensiles de boisson rappelle inévitablement la sépulture de la célèbre « princesse de Vix ». Cette tombe située près de Châtillon-sur-Seine (Bourgogne), découverte dans les années 1950, a révélé des vestiges d'une richesse exceptionnelle. Sa chambre de bois renfermait tous les symboles de haut rang typiques du V^e siècle av. J.-C., notamment un char à quatre roues et de nombreux bijoux, dont un gros torque d'or orné d'une paire de chevaux ailés, ainsi qu'un service à boisson. La défunte était étendue sur la caisse du véhicule, dont les roues avaient été démontées et placées le long d'une paroi de la chambre. Le service à boisson comprenait un immense récipient de bronze d'une contenance de près de 1 100 litres provenant d'une colonie grecque du sud de l'Italie, une cruche étrusque de bronze, une phiale d'argent, une paire de coupes attiques (l'une ornée à figures noires, l'autre sans ornement : les deux coupes étaient placées au bord de l'ouverture de la grande cuve), deux bassines en bronze à anses et une grande bassine sans anses (Fig. 6.3).

280 M.J. Enright, *Lady with a mead cup* (1996), p. 100. Le thème de la femme servant l'hydromel est récurrent dans l'Edda poétique, un ensemble de poèmes en vieux norrois, cf. M. Kvilhaug, *The maiden with the mead* (2009).

281 J.V.S. Megaw, *Art of the European Iron Age* (1970), p. 80.

282 R. Eicht, *Das Fürstinnengrab von Reinheim* (1999), p. 222, compare son statut aristocratique et son rôle sacré à ceux d'une vestale romaine.



Fig. 6.3. Une reconstitution simplifiée de la sépulture de Vix telle que présentée au Musée du Pays Châtillonnais, Châtillon-sur-Seine. La dame de Vix git sur la grande structure d'un char à quatre roues, dont les roues sont détachées et placées le long du mur de bois de la chambre. L'une des deux coupes de céramique grecques est montrée placée au bord de l'ouverture de la grande cuve de bronze. Le pichet de vin, au sol, était lui aussi, selon l'excavateur, positionné au bord de l'ouverture de la grande cuve.

La connotation féminine du programme iconographique de ces objets est remarquable. Des Amazones sont dépeintes sur la coupe ornée, et des gorgones grotesques forment les deux grandes anses de la cuve. Une petite figurine de femme voilée se tient droite au centre du couvercle de la cuve. Pour certains, elle évoque des divinités féminines grecques. Pour d'autres, elle fait écho aux images de femmes présentes sur une situle de Vače (Slovénie). Selon Christopher Knüsel, ces femmes ont été les participantes de rituels comportant une libation, et pourraient ainsi être comparées à des « servantes, au même titre qu'un prêtre chrétien qui tient la messe devient au sens figuré un serviteur de Dieu ».²⁸³

Les archives funéraires de l'Europe de l'Âge du Fer confirment le fait que de nombreuses femmes jouissaient d'une position élevée dans leur société. Des dizaines de sépultures de femmes riches sont en effet représentées dans la documentation archéologique, et leur signification a fait l'objet de nombreux débats.²⁸⁴ Il a notamment beaucoup été question, dans les études, du rôle et du statut de la dame de Vix qui fut honorée d'un tel mobilier

283 C.J. Knüsel, « More Circe than Cassandra », *European Journal of Archaeology* 5 (2002), p. 285.

284 C. Metzner-Nebelsick, « Wagen- und Prunkbestattungen von Frauen der Hallstatt- und frühen Latènezeit », dans J.M. Bagley et al. (dir.), *Alpen, Kult und Eisenzeit* (2009), p. 237-70.

funéraire. Cependant, les historiens s'accordent sur l'idée que son pouvoir était de nature religieuse, et tendent donc à abandonner le titre profane de « princesse ».²⁸⁵

Il convient ici de mentionner une sépulture plus ancienne de la période hallstattienne, datant du VII^e siècle avant J.-C., qui comportait également une paire distinctive de récipients à boisson. Une fouille de sauvetage menée dans les années 1980 à Mitterkirchen (Haute-Autriche) sur un site de tumulus en grande partie détruits a révélé une chambre de bois, logée dans un tumulus. Elle renfermait le corps d'une femme d'une trentaine d'années allongée sur la caisse d'un char. Si peu de traces des quatre roues ont subsisté, il est apparu que ces roues furent démontées et placées le long d'une paroi de la chambre, tout comme ce fut le cas à Vix. Parmi les parures se trouvaient collier d'ambre, deux fibules de bronze, un anneau de cheville et une ceinture en cuir décorée. Les pièces métalliques d'un char et des harnachements de chevaux furent également déposés dans la tombe. Une grande quantité d'ossements d'animaux fut également retrouvée dans un quadrant, avec une paire de couteaux de fer et une petite poterie formée de trois coupes conjointes.

Au total, plus de vingt poteries étaient réparties dans toute la sépulture, dont plusieurs plats sous le char, un grand chaudron en poterie dans le coin nord-est de la chambre, ainsi qu'une paire de vases à anses en céramique disposée au sol à côté du char. Ces vases ornés sont très semblables, mais pas identiques. Bien que ces poteries soient pour la plupart typiques des traditions de l'époque dans ces régions de la Haute-Autriche et du sud de la Bavière, les vases à anse (et la triple coupe miniature) sont d'une autre origine, reflétant davantage les traditions de l'est du monde hallstattien.²⁸⁶

On ne peut manquer de citer également la riche sépulture de Kleinaspergle, près de Ludwigsburg (Baden Württemberg).²⁸⁷ La première exploration, partielle, de ce grand tumulus, effectuée par voie de galeries en 1879, révéla deux chambres en bois. La chambre centrale, vraisemblablement pillée, était presque vide, mais on a retrouvé quelques restes humains et, fait intéressant, des ossements de cheval. Une chambre latérale, également en bois, à quelques mètres à l'ouest, a été retrouvée intacte avec un riche mobilier comprenant un grand bassin de bronze, un petit seau à cordons, un récipient étrusque, une cruche à vin, deux coupes attiques en céramique et deux garnitures de cornes à boire en feuille d'or.

Les deux coupes grecques sont de toute évidence des objets de grande valeur et d'une importance particulière. L'une est ornée de figures rouges et comporte à l'intérieur l'image d'une prêtresse devant un autel. L'autre, noire et simplement émaillée, présente un motif de branche de myrte peint en blanc autour du bord, en hommage à la déesse Aphrodite. Les deux coupes ont été brisées et soigneusement réparées : les fissures ont en effet été recouvertes de fines feuilles d'or collées, portant les motifs de La Tène. Ceci témoigne sans aucun doute de leur caractère exceptionnel et leur importance cérémonielle.

285 C. Rolley, *La tombe princière de Vix* (2003). S. Verger, « Qui était la Dame de Vix? », dans M. Cébeillac-Gervasoni & L. Lamoine (dir.), *Les élites et leurs facettes* (2003), p. 583-625 ; « La Dame de Vix », dans J. Guilaine (dir.), *Sépultures et sociétés* (2009), p. 285-309 ; « Archéologie du couchant d'été », dans J.-P. Le Bihan & J.-P. Guillaumet (dir.), *Routes du monde et passages obligés de la Protohistoire au haut Moyen Âge* (2010), p. 293-337.

286 M. Pertlwieser, « Frühhallstattzeitliche Wagenbestattungen in Mitterkirchen », dans *Prunkwagen und Hügelgrab* (1987), p. 55-65.

287 W. Kimmig, *Das Kleinaspergle* (1988).

Vincent Megaw fit ainsi observer, non sans une grande perspicacité, qu'un « tel niveau de décoration d'objets exotiques constitue presque une forme de consécration cultique ».

Les garnitures des cornes à boire sont distinctes l'une de l'autre en matière de décoration et de qualité, mais chacun de ces objets comporte un bélier sculpté en sa pointe. Megaw interpréta cette combinaison comme l'indice que l'une des cornes était destinée à l'individu dans la tombe et l'autre à la personne qui l'accompagnerait dans l'Autre Monde.²⁸⁸ Des ossements humains incinérés auraient été déposés dans la tombe, mais n'ont pas subsisté : par conséquent le sexe du/de la défunt.e est inconnu, quoique l'absence d'armes pourrait inciter à postuler qu'il s'agissait une femme.

Il est évident que la présence de paires de récipients dans une riche sépulture peut donner lieu à moult interprétations. Mais la récurrence de telles paires de récipients spéciaux ou exceptionnels dans des sépultures de femmes semble indiquer une certaine pratique culturelle commune. Selon Pierre-Yves Milcent, les données de Vix sont d'une importance significative : la paire de coupes attiques et la cruche à vin ont été posées sur la partie haute de la cuve, tandis que la paire de bassins à ablutions a été disposée au sol. Pour Milcent, ces détails supposent la participation de deux personnes, la défunte et un proche ou un égal.²⁸⁹ Ainsi le partage une boisson avec un autre participant, probablement un homme, a pu faire partie d'une cérémonie formelle.

La « dame de Vix » était de petite taille (moins de 160 cm) et d'âge moyen (entre 30 et 55 ans) au moment de sa mort. Knüsel a suggéré que son physique était peu impressionnant, et qu'elle présentait divers défauts physiques, notamment une asymétrie faciale et une claudication causée par une dysplasie de la hanche. Selon lui, cette apparence et sa capacité à surmonter son handicap ont pu contribuer à lui conférer son statut de « ritualiste ». ²⁹⁰ Il ne s'agit peut-être que d'une coïncidence, mais la femme de Juellinge souffrait elle aussi d'une claudication liée à une malformation de sa jambe droite causée par une ostéochondrome, une grande tumeur bénigne du fémur.²⁹¹ Notons au passage que les irrégularités physiques (femmes borgnes ou boiteuses) ou les asymétries de posture (femmes se tenant sur une jambe, levant une main) figurent parmi les caractéristiques de certaines femmes ritualistes dans la littérature de l'Irlande ancienne.²⁹²

Comme Medb et Mádhavī, les femmes de Juellinge, de Reinheim, de Vix, de Mitterkirchen, et peut-être de Kleinaspergle, ont pu appartenir à une minorité privilégiée au sein de l'élite féminine de leurs époques respectives. Elles détenaient peut-être un don exceptionnel dans leur capacité de valider l'autorité d'un souverain. Ni déesses ni conjointes, mais investies d'un pouvoir surnaturel faisant écho délibérément ou dérivé d'une figure de la souveraineté, ces ritualistes avaient pour principale fonction de légitimer la domination et le pouvoir masculins. Leur rôle (parfaitement défini par Michael Enright

288 J.V.S. Megaw, *Art of the European Iron Age* (1970), p. 20, 61-2.

289 P.-Y. Milcent, « Statut et fonctions d'un personnage féminin hors norme », dans C. Rolley (dir.), *La tombe princière de Vix* (2003), p. 316.

290 G. Depierre & H. Duday, dans C. Rolley (2003), p. 346, débattent des conclusions avancées par Knüsel sur l'assymétrie faciale, tout en s'accordant sur les preuves d'une déformation de la hanche, mais restent dubitatifs quant à ses effets sur la démarche ou la posture du sujet.

291 P. Bennike, *Palaeopathology of Danish skeletons* (1985), p. 205 ; D. Brothwell & A.T. Sandison, *Diseases in antiquity* (1967), p. 323. L'argument selon lequel la femme de haut rang retrouvée dans le char-sépulture de Wetwang Slack en Yorkshire a été défigurée fait l'objet d'un débat : M. Giles, *A forged glamour* (2012), p. 248.

292 J. Borsje, *The Celtic evil eye* (2012), p. 101.

dans l'expression « la femme à la coupe d'hydromel ») était ainsi d'une telle importance qu'il méritait d'être commémoré après leur mort.

Pour en revenir à la tradition irlandaise, nous découvrons dans *Baile in Scáil* (La Vision du Spectre), une femme surnaturelle présentant une coupe d'or au roi de Tara, Conn aux cent batailles. Étaíne, la déesse de la souveraineté, tenait un rôle semblable. Dans *Tochmarc Étaíne* (La Courtise d'Étaín) récit du IX^e siècle, le service de la boisson est présenté comme son don particulier. Lorsque Eochaidh, roi de Tara, doit prendre femme, il choisit Étaín parmi cinquante femmes de l'Autre Monde ayant la même apparence physique et les mêmes vêtements, déclarant : « Ma femme est la meilleure d'Irlande pour servir à boire. Je la reconnaitrai à sa façon de servir ».²⁹³

Terre et souveraineté

La déesse prend également une autre dimension. Le lien entre une figure de femme et la terre et sa souveraineté est l'un des thèmes récurrents de la tradition irlandaise. Dans le *Lebor Gabála Éirenn* (Le Livre des Conquêtes de l'Irlande, XII^e siècle), on raconte que les fils de Míl, ancêtres des irlandais gaéliques, après avoir subjugué les Tuatha Dé Danann, rencontrèrent les déesses Banba, Fótla, et Ériu. Cette dernière, qui leur apparaît à Uisneach, en plein centre de l'Irlande, donne son nom à l'île entière.

Si d'autres déesses comme Macha ou Medb ont donné lieu à une toponymie plus provinciale, elles personnifient également le lien unissant la terre à la souveraineté en apparaissant comme des divinités féminines étroitement liées à l'institution de la royauté sacrée. Cet ancien concept, et le principe fondateur de l'union d'un roi vertueux à son royaume survivent sous des métaphores bien connues dans la littérature ultérieure, jusqu'à la chute de l'ordre gaélique au XVII^e siècle. On retrouve ces notions au siècle suivant dans la littérature jacobite, dont l'un des poètes définira l'Irlande « la fille de Conn et l'épouse des Stuart ». T. F. O'Rahilly publia une liste des références poétiques ultérieures à l'Irlande : le pays est notamment nommé « l'épouse » de certains rois des légendes ou des premiers temps historiques. Une référence comparable, au début du XVII^e siècle, décrit Crúachain comme « l'ancienne épouse des rois de Connacht ». Dans un texte du Moyen Âge, un roi de Tara est défini comme le « mari » (*fer, nuachar*) de Tara (*Temair*) et de l'Irlande (*Banba, Inis Fáil*). En 1736, des siècles plus tard, un poème au sujet de la mort de Manus O'Donnell, un grand seigneur du Donegal au XVII^e siècle, commence ainsi : « Éire n'avait jusqu'à présent jamais été veuve ».²⁹⁴

Si cette imagerie féminine conserva sa signification pendant plus d'un millénaire à l'époque historique, on pourrait s'attendre à ce qu'elle ait perduré plus longtemps encore dans les mentalités de certains peuples de l'Europe préhistorique, à travers des traditions animistes. Évidemment, il est difficile d'obtenir des preuves archéologiques pour étayer cette hypothèse. Toutefois, il est probable que les peuples préhistoriques aient conçu la terre comme une entité féminine, et qu'ils considéraient parfois certaines interactions avec cette figure féminine comme un échange sensuel entre un homme et une femme. Le défrichement du terrain comme une prise de possession, le labour du sillon, la pénétration de la terre ou l'insertion d'un menhir ne sont que quelques exemples d'actes renvoyant

293 O. Bergin & R.I. Best, « Tochmarc Étaíne », *Ériu* 12 (1938), p. 186-7.

294 B. Ó Buachalla, « Irish Jacobite poetry », *The Irish Review* 12 (1992), p. 44. T.F. O'Rahilly, « On the origin of the names *Erainn* and *Ériu* », *Ériu* 14 (1946), p. 19.

à cette analogie. Cette conception, tout à fait étrangère à l'esprit moderne, présente une approche du monde naturel fondamentalement différente, où certaines particularités topographiques pouvaient être envisagées sous un angle animiste. Les situations où la topographie se trouvait anthropomorphisée font légion : ceci nous rappelle à des temps où nature et culture étaient inextricablement liées, et où des paysages animés influençaient sur les croyances et les pratiques culturelles.

Citons ici un exemple se rapportant à la déesse Medb. La montagne Sawel, dans la région frontalière de comtés Tyrone et Derry, tient son nom actuel de l'appellation du XVII^e siècle « *Mullanesawla* », qui provient du gaélique « *Mullach na Samhla* », se traduisant par « la colline de la similitude ». Une particularité de relief sur le flanc fut brièvement relevée par l'Ordnance Survey, donnant ainsi le nom « *Samhail Phite Meidhbhe* » (qui apparaît en anglais sous l'appellation « *Sawell pit a Mew* » sur une carte du XVII^e siècle). Il s'agirait d'une référence à la vulve de Medb, quoiqu'une explication de cette ressemblance fasse défaut : selon Kay Muhr il pourrait s'agir d'une référence à un ruisseau de montagne qui aurait pris sa source entre le sommet de Sawel et une montagne voisine, serpentant à travers un plateau herbeux à Oughtmame, un nom qui pourrait provenir de « *Ucht Meidhbhe* », signifiant « la poitrine de Medb ». Kay Muhr souligne également que le toponyme Ballypitmave, près de Glenavy dans le comté d'Antrim, pouvait être une évocation anatomique semblable, même si le référent, peut-être une tombe mégalithique, a depuis disparu.²⁹⁵

Si Macha demeure l'exemple idéal d'une figure souveraine associée aux chevaux, Medb de Crúachain a elle aussi des associations équine. Son amant Fergus, qui était connu sous le nom de Ro-ech ou « Grand cheval », et le nom de l'un de ses nombreux maris, Eochaid, pourrait dériver du mot *ech*, qui signifie « cheval » en vieil-irlandais.²⁹⁶ Le rôle de chevaux sauvages dans les rituels royaux de Tara (cf. chapitre 7), et les nombreuses références toponymiques relevées dans ce lieu sacré à une déesse de la souveraineté se présentant sous la forme d'une jument blanche (animal si important dans les rites sacrificiels des Cenél Conaill) ont conduit Newman à supputer que cette figure était également une garante de l'institution royale à Tara.

Le nom complet de la déesse de Tara, Medb Lethderg, est lié à Rath Maeve, une grande enceinte située à 1,5 km environ au sud de la colline. Il n'existe qu'une seule et brève mention de ce monument, qu'on trouve dans un poème intitulé *Cnucha cnoc os cionn Life* (Cnucha, une colline au-dessus la rivière Liffey) : « Les hommes du Leinster construisirent Raith Meadhbha sur la pente pour Meadhbh Lethderg, et dès lors, Raith Meadhbha fut le nom donné à ce côté de Temhair. »²⁹⁷

Selon Newman, la rivière Níth, qui s'écoulait de la source de Nemnach, sur la colline de Tara, était un élément prépondérant du paysage sacré : les eaux de la rivière, qui sortaient de Tara, provenaient de la déesse elle-même, émanant littéralement de son corps divin. Près de Rath Lugh, la rivière Níth rejoint la rivière Gabhra, et leur confluence est le site de monuments importants. La nature équine de la déesse se reflète dans le nom même de la Gabhra, qui signifie « la rivière de la jument blanche ». Cette rivière, qui s'écoule entre les

295 K. Muhr, « Place-names and the understanding of monuments », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 247.

296 J. Puhvel, « Aspects of equine functionality » (1970), p. 167.

297 M. Power, « Cnucha cnoc os cionn Life », *Zeitschrift für celtische Philologie* 11 (1917), p. 48.

collines de Tara et de Skreen, était un élément central de cette terre sacrée. La colline de Skreen (cf. chapitre 7), où fut exilé un roi déshonoré, était l'homologue cosmologique de Tara. Ces deux points de repère étaient unis par les eaux de la déesse de la souveraineté qui s'écoulaient entre eux.

L'appellation *gabor* (signifiant « cheval » ou « jument blanche » en vieil-irlandais) figure parmi les autres toponymes liés à des sites royaux : citons ainsi le site de Sgiath Gabhra (signifiant « le bouclier » ou « la défense de la jument blanche »), constitué d'une enceinte et d'un tumulus qui étaient de hauts lieux d'investiture seigneuriale de la dynastie Maguire dans le comté du Fermanagh à l'époque médiévale. Ce site a fait l'objet des recherches d'Elizabeth FitzPatrick. Le site de Lagore est un autre exemple remarquable : ce site lacustre fut la résidence royale des rois médiévaux de Brega est un crannog. Situé à environ sept kilomètres de Tara, le lac est connue en gaélique sous le nom de Loch nGabor (« le Lac de la jument blanche ») ou Loch Da Gabor (« le Lac des deux juments blanches »).²⁹⁸

Le symbolisme des juments blanches n'est pas un phénomène exclusif à l'Irlande, comme en témoigne le Cheval blanc d'Uffington, une silhouette chevaline creusée sur les flancs supérieurs d'une colline de craie qui fait partie de l'escarpement des Berkshire Downs, au Sud de l'Angleterre. Cette représentation monumentale d'une longueur de 100 mètres fut creusée pour la première fois au temps protohistoriques (probablement entre 1380 et 550 avant J.-C., selon une datation par luminescence optique appliquée aux échantillons de feldspath et de quartz provenant du monument). Vraisemblablement, le site fut entretenu régulièrement au cours des millénaires.²⁹⁹ Il est situé à 160 mètres de la colline fortifiée d'Uffington Castle, où des fouilles archéologiques limitées ont été menées, révélant peu de traces d'occupation. Ce manque d'éléments étayant la possibilité d'une occupation indique que les activités menées sur ce site étaient peut-être davantage de nature rituelle, et qu'il s'agissait d'un lieu privilégié visité à intervalles périodiques.

Les remparts de ce monument, érigés au VIII^e ou VII^e siècle avant J.-C., furent modifiés au fil des siècles. Deux entrées se trouvent de part et d'autre de l'enceinte, la première à l'ouest et la seconde à l'est. Cette dernière était imposante et encadrée de poteaux de bois. Elle fut remblayée autour du IV^e siècle avant J.-C. Ensuite, peu de traces d'activité furent relevées, jusqu'aux III^e et IV^e siècles après J.-C. où l'on retrouve des traces sporadiques d'activité sans preuves tangibles d'une occupation. Ces conclusions contrastent avec celles issues de Segsbury Camp, une fortification voisine située à 8 km à l'est, dont les vestiges ont indiqué un fort niveau d'utilisation.³⁰⁰ Il semblerait que les visites d'Uffington Castle coïncidaient avec l'entretien périodique du grand cheval. À une époque, les deux monuments étaient peut-être les symboles tribaux des Atrébates de la région, mais il est également possible que cheval blanc d'Uffington ait autrefois joué un rôle central dans certains rites royaux, à l'instar de la jument blanche de Tara, des sacrifices des Cenél Conaill, des sacrifices équins en Inde ou des motifs des chevaux à tête humaine retrouvé sur l'ensemble du continent (Fig. 5.6).

298 E. FitzPatrick *et al.*, « Evoking the white mare », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 163-91. C. Newman, « The sacral landscape of Tara », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship*, p. 22-43.

299 D. Miles *et al.*, *Uffington White Horse and its landscape* (2003).

300 A. Payne *et al.*, *The Wessex hillforts project* (2006), p. 89.

Une croyance en l'existence d'une divinité féminine associée à la terre, dont on retrouve les traces dans plusieurs mythes indo-européens, a pu prescrire certaines actions dans le passé. Il convient donc d'être attentif, dans les études archéologiques, à cette possibilité. Par exemple, si effectivement l'on croyait, à l'Âge du Bronze, que les terres de Downpatrick étaient une sorte d'entité féminine, alors l'inhumation soigneuse des deux dépôts de bijoux d'or qui y furent retrouvés n'a pas représenté un « don aux dieux » au sens où on l'entend, mais une offrande précisément dédiée à une divinité féminine. Si ces objets étaient effectivement des parures féminines, ils ont ainsi pu constituer une offrande particulièrement appropriée dans les circonstances.

Deux torques d'or de taille exceptionnelle furent retrouvés à proximité de l'Enceinte des Synodes à Tara (Rath of the Synods) au début du XIX^e siècle : il s'agissait peut-être d'offrandes de nature similaire. On présume généralement que ces objets décoratifs étaient faits pour être portés autour du cou, mais la paire retrouvée à Tara et d'autres exemplaires sont assez larges pour être portés à la ceinture, si là était bien leur usage. Bien que les circonstances de leur découverte soient inconnues, le fait que ces torques furent déposées dans un lieu associé à Medb Lethderg, déesse de la souveraineté et de la terre de Tara, est particulièrement significatif.

Les magnifiques ouvrages d'or de Downpatrick et de Tara ne sont que des exemples parmi tant d'autres de bijoux caractéristiques d'une certaine période de l'Âge du Bronze irlandais (c.1400-1200 av. J.-C.). Torques, bracelets, boucles d'oreilles et barrettes à cheveux furent pour la plupart trouvés dans la terre sèche, et non enfouis en milieux humides. Certes, la coutume d'inhumer des dépôts d'objets en métal dans la terre plutôt que dans un lac ou une tourbière n'est pas inédite (on a privilégié des haches en bronze et des hallebardes à une époque antérieure), cependant la découverte d'une telle gamme d'ornements personnels, de surcroît ouvragés en or, fut tout à fait inhabituelle.

L'hypothèse qu'il s'agissait d'objets de valeur enterrés en sûreté durant une période de danger est une croyance ancienne, mais si tel était le cas, on peut se demander pourquoi ont été cachés seulement quelques d'objets d'or et non pas également d'autres artefacts précieux en bronze. Le nombre limité de ces bijoux et la rareté de ces combinaisons d'or et de bronzes suggèrent que d'autres raisons ont pu motiver ces dépôts : il est désormais communément admis qu'il existe une explication liée à des pratiques rituelles.

Des objets de ce type ne sont jamais retrouvés dans les sépultures, et leur diversité est si limitée qu'il n'est pas possible de déterminer si ces artefacts d'or étaient des possessions masculines ou féminines. Or on trouve cependant une comparaison significative, peut-être, dans la rapière. Cette arme répandue à l'époque de l'Âge du Bronze était un poignard de bronze à la lame longue et effilée, idéal pour taillader ou poignarder un ennemi. Les circonstances de découverte des nombreux exemplaires relevés restent floues, mais ceux dont la provenance est connue ont été retrouvés dans une rivière, un lac, ou une tourbière. Ces armes étaient des objets de valeur qui n'ont pu être jetés volontairement ou abandonnés avec désinvolture : leur dépôt formel reflète une activité d'élite. En tant qu'arme de guerre masculine (qui fut ensuite remplacée par l'épée de bronze), cette rapière déposée en milieu humide contraste ainsi fortement avec les dépôts terrestres de parures d'or effectués à la même époque.

Ces dépôts sélectifs d'objets métalliques spécifiques inspirent moult déductions interprétatives. L'un est associé dans une large mesure aux contextes humides et liminaux, l'autre à la terre et peut-être aux habitations. Les motivations religieuses étaient peut-être

différentes dans chaque cas : il serait donc peu judicieux de spéculer librement sur de tels sujets sans éléments de preuve. David Fontijn rejette pour sa part l'hypothèse selon laquelle que les dépôts en milieux humides de l'Âge du Bronze auraient été des « offrandes aux dieux » : il s'agit selon lui d'une interprétation d'universitaires visant à pallier le caractère irrationnel des dépôts de métaux.³⁰¹ Ceci dit, si l'on tient compte de l'évolution des pratiques au fil des époques, il reste tout à fait possible que certains dépôts étaient associés à des rites d'offrandes aux dieux, ou aux déesses dans un paysage féminisé.

Soulignons enfin que certaines des nombreuses armes de bronze retrouvées dans des rivières comme le Shannon sont issues de contextes riches en connotations féminines. Sinann était la déesse tutélaire du Shannon, et son histoire est semblable en bien des points à celle de Bóand, déesse de la rivière Boyne. Si la mythologie des déesses de rivière est particulièrement répandue, elle reste difficile à dater. On ne saura peut-être jamais si la déesse Sinann fit effectivement l'objet d'offrandes d'artefacts de métal à l'époque préhistorique. Cette possibilité soulève toutefois une réflexion intéressante sur la symbolique de l'eau. En effet, ces articles ont été trouvés en grandes quantités dans des lacs ou tourbières, à l'instar du fameux dépôt de Dowris. Comme l'ont souligné certains auteurs, il existe des différences significatives entre les divers types d'eaux et de milieux aqueux.³⁰² On attribuait peut-être des qualités surnaturelles distinctes à l'eau courante et fraîche des sources ou rivières et à l'eau calme et stagnante des lacs ou des tourbières. Comme nous l'avons évoqué précédemment, l'eau calme était perçue dans la tradition irlandaise comme un miroir, une entrée vers cet Autre Monde dont la déesse de la terre était la figure médiatrice.

301 D.R. Fontijn, *Sacrificial landscapes* (2002), p. 18, 267

302 D. Yates & R. Bradley, « Still water, hidden depths », *Antiquity* 84 (2010), p. 405-15.

La royauté sacrée

Tara et son paysage sont, dans l'histoire et la mythologie, étroitement associés à la royauté sacrée. Au Moyen Âge, ces terres étaient situées dans le royaume des Uí Néill de Brega, qui s'étend de la rivière Dee, dans le comté de Louth, vers la rivière Liffey, au Sud. Elles incluent aussi les rivières Boyne et Blackwater, à l'ouest. Depuis le ^v^e siècle au moins, la royauté de Tara a été convoitée par les groupes dynastiques rivaux du Leinster, de l'Ulster (les Ulaid), du nord-ouest (les Uí Néill du nord) et du centre (les Uí Néill du sud). C'est au cours du ^{ix}^e siècle que Máelsechlainn mac Maíle Ruanaid, décédé en 862, parvient à étendre le pouvoir et le contrôle des Uí Néill du sud pour permettre aux rois de Tara de s'affirmer durablement comme la principale lignée des rois d'Irlande. Son fils Flann Sinna a ainsi été dénommé « *Rí Érenn* », ou « le roi d'Irlande » dans une inscription trouvée sur la Croix des Écritures à Clonmacnoise.

Cette célèbre colline est située à mi-chemin entre les villes de Dunshaughlin et de Navan, dans le centre-sud du comté de Meath. On trouve l'ensemble de ses monuments archéologiques sur une crête basse d'une longueur de 2 km à près de 155 mètres au-dessus du niveau de la mer. En forte pente à l'ouest, la crête offre des vues remarquables sur la plaine centrale d'Irlande.³⁰³

La plus ancienne description des monuments du sommet de la colline se trouve dans le *dindshenchas* : elle fut écrite à des fins politiques, au bénéfice de Uí Néill du sud, et en particulier de Máelsechlainn mac Domhnaill (roi de Tara décédé en 1022). Il s'agissait de défendre leurs prétentions au trône d'Irlande pour contrecarrer celles de leur rival Brian Bóru de Munster. Ces textes toponymiques sont attribués à Cúan úa Lothcháin, le poète de la cour des Uí Néill. Il y souligne l'importance symbolique de Tara, en associant ses monuments à des figures mythiques ancestrales, à des héros ou des rois comme Cormac mac Airt ou Lóegaire, fils de Níall Noígíallach (Niall aux neuf otages).

Ce récit, intitulé *Dindgnai Temrach* (Les Lieux remarquables de Tara) et rédigé en moyen-irlandais autour de l'an 1 000, offre une description extraordinairement détaillée des monuments juchés sur la crête. Près de huit siècles plus tard, en 1836, George Petrie et John O'Donovan tentèrent, lors de leurs travaux pour l'Ordnance Survey, de mettre en

303 À propos de Tara : C. Newman, *Tara, an archaeological survey* (1997) ; « Re-composing the archaeological landscape of Tara », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005), p. 361-409 ; « The sacral landscape of Tara », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 22-43. E. Bhreathnach, *Tara. A select bibliography* (1995) ; E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005) ; M. O'Sullivan et al. (dir.), *Tara from the past to the future* (2013).

corrélation ces descriptions avec les vestiges archéologiques apparents du site. *Dindgnai Temrach* consiste en effet en un levé médiéval de la colline, manifestement fondé sur une étude topographique détaillée des monuments visibles à l'époque, selon un parcours allant du sud au nord. Y sont énumérés certaines particularités naturelles comme les sources et les ruisseaux, ainsi que diverses constructions telles que des *duma* ou tumulus, des remparts et enceintes en terre appelées *ráith*, et divers autres éléments. Le texte qui suit appartient à la traduction de Petrie publiée en 1839 :

À propos des remarquables vestiges de Temur ...

Le *Rath de Laoghaire, fils de Niall*, est situé au nord de [la maison de Mairiseo]. Il comporte quatre portes principales faisant face aux quatre points cardinaux. Laoghaire est enterré avec son bouclier de vaillance dans le rempart extérieur, au sud-est de son *Rath* royal à Temur. Son corps est face au sud, comme lorsqu'il affronta les Lagenians ...

Rath Righ est à côté de *Rath Laoghaire* au nord. On y trouve trois *deccra*, à savoir les ruines de *La Maison de Cormac* dans la partie sud-est du *Rath*, face au *Rath Laoghaire* vers le sud. Les ruines du *Forradh* sont à côté des ruines de *La Maison de Cormac* à l'est ...

Dumha na n-giall (Le Tumulus des Otages) est situé au nord-est des ruines du *Forradh*.

Le *Fal* est située tout près de *Dumha na n-giall* : c'est une célèbre pierre qui criait sous le pied de chaque roi qui a prenait possession de la royauté d'Irlande. *Fal* signifie « fo ail », la sous pierre, c'est à dire la pierre sous les pieds du roi ...

Rath ne Seanadh (l'enceinte des synodes) fait face au *Dumha na n-giall* et au nord de la *Fal*.

Le site de *Pupall Adumnain* (le pavillon ou la tente d'Adamnan) est dans ce *Rath*, et la croix d'Adamnan fait face à l'enceinte à l'est, et son Siège et son Tumulus sont au sud de la croix ...

L'édifice *Long na m-ban*, à savoir *Teach Midhchuarta*, est située au nord-ouest du tumulus est. Les ruines de cette maison sont ainsi disposées : la partie inférieure est au nord, et la partie supérieure au sud ; les murs sont élevés à l'est et à l'ouest. Son côté nord est clos et d'importance modeste. Elle est orientée nord-sud. Elle a la forme d'une maison longue avec douze portes, ou quatorze, sept à l'ouest, et sept à l'est. On dit que le *Fes Teamhrach* se déroulait ici, et cela semble vrai, parce que cette maison pouvait accueillir un grand nombre d'hommes, qui étaient les meilleurs hommes d'Irlande. Et c'était la grande maison d'un millier de guerriers ...

Rath Grainne (l'enceinte de Grania) est située à l'est du *Sheskin* au sommet de la colline ...

Les deux *Claenfearts* sont à l'ouest de *Rath Grainne*. Ce fut dans le *Claenfeart* du sud que les Lagenians massacrèrent les vierges la fête de Samhain (le 1er novembre). Ce fut dans le *Claenfeart* du nord que Lughaidh mac Con prononça son jugement erroné au sujet du champ d'herbe brouté par les moutons ...³⁰⁴

Le monument le plus au sud du complexe cité dans ce texte est une enceinte en partie détruite dénommée *Ráth Laoghaire* en irlandais contemporain (Fig. 7.1). *Lóegaire* fut un

304 G. Petrie, « On the history and antiquities of Tara Hill », *Transactions of the Royal Irish Academy* 18 (1839), p. 25-232.

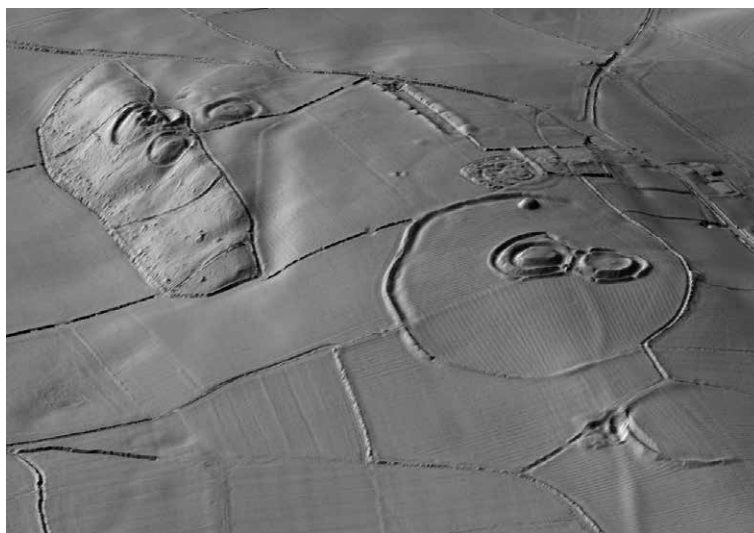


Fig. 7.1. Image LiDAR de la colline de Tara. Cette modélisation numérique haute résolution du sommet de la colline a été obtenue via le *Discovery Programme* programme de découverte. Le fossé interne de la grande enceinte de Ráth na Rí est clairement visible au centre-droite de l'image, contenant le Tumulus des Otages et le groupe formé par le Forrad et la maison de Cormac. Les tumulus annulaires connus sous les noms de Ráth Ghráinne et Claoinfhearta (les « tranchées en pentes » dénudées de végétation sont visibles en haut à gauche). Les talus parallèles de la « Salle des Banquets » sont visibles juste derrière le Rath des Synodes. Ráth Laoghair se trouve en bas, à droite.

roi des premiers temps médiévaux qui figure également dans les légendes associées à Saint Patrice. Certains des histoires qui se rapportent à lui n'ont pas de fondement historique attesté et sont manifestement fictionnelles. Il était, selon la tradition généalogique, le fils de Níall Noígíallach (Níall aux neuf otages). Ce dernier est connu pour s'être accouplé avec une déesse de la souveraineté qui lui apparut sous la forme d'une vieille femme hideuse. La légende *Echtra mac nEchach Muigmedóin* (L'Aventure des fils d'Eochaid Muigmedón) veut qu'elle se soit par cette action transformée en belle femme, car Níall était le prétendant légitime à la royauté de Tara.

L'enceinte la plus grande de la colline est Ráth na Rí (le fort des rois). Son enceinte, à plan légèrement ovale, mesure environ 310 mètres du nord au sud et 210 mètres de l'est à l'ouest. Ce monument est un exemple rare d'enceinte cerclée d'un rempart de terre, comportant un fossé sur sa périphérie interne, et positionnée au sommet d'une colline, comme à Navan. On y trouve à l'intérieur diverses constructions, notamment le Dumha na nGiall (le Tumulus des Otages), le Forrad (An Forrad : le siège du roi ou le mont d'investiture), et le Teach Cormaic (la Maison de Cormac) en référence à Cormac mac Airt, l'un des rois les plus célèbres de Tara, souvent présenté comme le roi idéal.

En certains endroits, le rempart dévie de sa course en courbe régulière : il semblerait qu'il s'agissait de déviations délibérées pour contourner certains monuments plus anciens, par exemple le Tumulus des Otages. Ces réajustements semblent à première vue témoigner d'une planification déficiente, or il est davantage probable qu'ils visaient à montrer l'inclusion de ces monuments, leur effet sur le rempart ultérieur ayant même

été exagéré. Cette décision délibérée faisait ainsi référence à des événements ancestraux réels ou imaginaires. En outre, les monuments anciens étaient manifestement maintenus en état et réemployés.

Au cours des années 1950, la fouille du fossé interne révéla une profonde cavité en V, creusée jusqu'à 3 m de profondeur dans la roche. À plusieurs mètres du bord interne du fossé, on découvrit une profonde tranchée aux parois verticales, destinée à recevoir les poteaux d'une palissade. Une fouille limitée plus récente a révélé des vestiges de métallurgie en fer et bronze sous le rempart datant du II^e siècle avant J.-C. Cette activité était également présente dans le secteur où, plus tard, fut creusé le fossé. Peu d'artefacts ont été retrouvés dans le remblai du fossé, en revanche des ossements d'animaux étaient présents à presque tous les niveaux, témoignant d'une succession de dépôts sur plusieurs siècles. Il s'agissait en grande partie d'ossements de bétail adulte, notamment des porcs, ovins ou caprins, et de chevaux et chiens. Les traces de fractures sur les os portaient à croire que tous ces animaux étaient consommés : on en a déduit que les ossements étaient des débris alimentaires, restes de festins cérémoniaux.³⁰⁵ Des os humains ont également été retrouvés, notamment des fragments provenant du crâne et du squelette d'un enfant.

Il se peut toutefois que l'explication des festins cérémoniaux, relativement fonctionnelle, sous-estime la portée significative de ces trouvailles et de leur contexte. Il est possible en effet qu'un certain nombre de ces animaux, notamment les chevaux, aient été tués et consommés dans le cadre de rituels d'investiture royale.³⁰⁶ Notons ici que l'ancien toponyme de Tara, *Temair*, est apparenté au mot grec « *temenos* », soit « l'enclos sacré », et en latin, « *templum* », « l'enceinte sacrée », dont la racine indo-européenne **tem-*, signifie « creuser une tranchée ».³⁰⁷ On ne saurait ainsi exclure l'hypothèse que la création du grand fossé de l'enceinte principale sur la colline au I^{er} siècle avant J.-C., fut un acte d'une profonde importance. Ce fossé constituait non seulement une démarcation du sanctuaire au sommet, mais sans doute aussi une zone liminale connectée au monde surnaturel, riche de significations magico-religieuses.³⁰⁸

Deux terrassements joints sont parmi les structures les mieux visibles de Ráth na Rí. L'une, dénommée Teach Cormaic, est un fort circulaire cerclé d'un double talus. L'intérieur est nivelé et comporte au centre un monticule de forme rectangulaire : il pourrait s'agir de vestiges d'habitation. La seconde, dénommée le Forrad, était le mont d'investiture : il s'agit d'un tumulus élevé entouré d'un fossé et, sur la plus grande partie de la circonférence, de deux talus séparés par un fossé. La présence de fossés internes indique qu'il s'agissait d'un grand tumulus annulaire, et que le gros talus intérieur incorporait très clairement trois petits tumulus préhistoriques. Le talus extérieur, manifestement plus étroit, est peut-être une addition tardive, car il est de la même taille que le talus extérieur du fort circulaire. Il pourrait témoigner d'une tentative de relier l'habitation ultérieure au tumulus funéraire.

Sur la surface plane du Forrad se dresse un monolithe taillé (granite de la région de Newry). Il aurait été auparavant situé près du Tumulus des Otages, au nord. C'est la raison pour laquelle certains pensent qu'il s'agit de la légendaire Lia Fáil ou pierre du destin, qui

305 H. Roche, « Excavations at Ráith na Ríg, Tara, Co. Meath », *Discovery Programme Reports* 6 (2002), p. 19-82.

306 F. McCormick, « The horse in early Ireland », *Anthropozoologica* 42 (2007), p. 91.

307 D. Mac Giolla Easpaig, « The significance and etymology of the placename *Temair* », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005), p. 423-49.

308 G. Dowling, « The liminal boundary », *The Journal of Irish Archaeology* 15 (2006), p. 15-37.

émettait un cri à l'investiture d'un roi légitime de Tara. Il est possible toutefois que ce ne soit pas le cas et que la pierre originale ait été une dalle, et non ce monolithe.³⁰⁹

Le Dumha na nGiall est un grand tumulus situé dans la partie nord de Ráth na Rí, et, comme nous l'avons vu, il porte le nom médiéval de Tumulus des Otages. Les fouilles de Seán P. Ó Riordáin, dans les années 1950, ont révélé qu'il s'agissait d'un tumulus préhistorique. Une petite tombe à couloir, construite autour de 3 000 av. J.-C., a été renfermée dans un cairn, puis couverte d'une couche d'argile qui contenait de nombreuses sépultures datant de la fin du troisième millénaire et du début du deuxième millénaire avant notre ère. Un segment courbé de tranchée, retrouvé sous ce monument, est le vestige archéologique le plus ancien sur la colline : la datation au radiocarbone a permis de conclure qu'il faisait partie d'un grand enclos de la fin du quatrième millénaire avant J.-C.

Le Tumulus des Otages est également situé dans un grand enclos ovale dont la construction est ultérieure. Identifié par un levé géophysique, il mesure 210 m de long sur l'axe nord-sud et 175 m sur l'axe est-ouest. Le levé a mis en évidence une forte signature magnétique courbée d'environ 5 m de large, représentant un large fossé encadré, de part et d'autre, de plusieurs paires de larges trous placés à 8 m de distance l'un de l'autre dans chaque paire.³¹⁰ Il s'agit vraisemblablement de trous qui accueilleraient de grands poteaux. Si c'était bien le cas, l'enceinte a dû être une structure de bois d'envergure monumentale, comparable à quelques très grands enclos palissadés de la fin du Néolithique en Grande-Bretagne. Un grand nombre de chênes a probablement été abattu pour la construction de cet édifice d'une taille maintes fois supérieure à celui de Stonehenge. Situé vers le versant oriental de la colline, il était visible depuis l'est, ce qui souligne l'importance de la vallée de la rivière Gabhra, entre Tara et Skreen, à cette époque.

Ráth na Seanaid ou Rath of the Synods (l'enceinte des synodes) doit son nom aux synodes ecclésiastiques qui se seraient déroulées à Tara à l'époque médiévale. Le monument fut gravement endommagé entre 1899 et 1902 par les fouilles d'un groupe d'illuminés (dénommé « British Israelites »), qui était convaincu que la race anglo-saxonne était l'une des dix tribus perdues d'Israël, et espérait retrouver l'Arche d'Alliance.³¹¹

Ce monument présentait ainsi l'apparence d'un fort circulaire à multiples retranchements très perturbé, jusqu'à ce qu'une fouille menée par Ó Riordáin en 1952 démontre qu'il présentait une histoire complexe : on y découvrit un enclos entouré d'un fossé, une série de segments d'enclos palissadés, ainsi qu'une phase à usage funéraire. La dernière phase fut celle de l'édification du fort circulaire, dont les vestiges sont toujours visibles aujourd'hui. Cette construction aurait eu lieu entre la fin du II^e siècle et le début du IV^e siècle de notre ère. Le fort circulaire a été décrit comme le site d'une ancienne résidence. Il comporte de nombreux trous de poteaux, ce qui témoigne peut-être d'une petite habitation de forme sous-rectangulaire. D'autres éléments retrouvés - restes de foyers, fosses, ossements d'animaux, traces de métallurgie et du travail d'autres matières - ont tous été interprétés comme des vestiges d'habitation.³¹²

309 T. Ó Broin, « Lia Fáil : fact and fiction in the tradition », *Celtica* 21 (1990), p. 393-401. J. Carey, « Ferp Cluche », *Ériu* 50 (1999), p. 165-8.

310 J. Fenwick & C. Newman, « Geomagnetic survey on the Hill of Tara, Co. Meath, 1998-9 », *Discovery Programme Reports* 6 (2002), p. 1-17.

311 M. Carew, *Tara and the Ark of the Covenant* (2003).

312 E. Grogan, *The Rath of the Synods, Tara, Co. Meath* (2008), p. 97, 108.

Ces trouvailles étaient insolites, consistant pour la plupart en des fragments d'importations du monde romain ou des copies d'objets romains fabriqués localement. Parmi ceux-ci figurait un sceau de plomb, un assortiment de perles de verre, des tessons de récipients de verre et de céramique, et un cadenas de fer. Les poteries comportaient des fragments de sigillée et il semblerait qu'un grand nombre de tessons, notamment dans la verrerie, provenait de beaux vases à boire. Les ossements d'animaux, en particulier de bovins et de porcs, provenant pour certains de grands mammifères, étaient nombreux, mais n'ont malheureusement pas été conservés et n'ont donc fait l'objet d'aucune analyse moderne. Étant donnée la complexité de l'histoire rituelle du monument, et le caractère inhabituel d'un grand nombre des vestiges, on peut supposer que le fort à multiples retranchements avait également une fonction rituelle.

Ráth Ghráinne porte le nom de Gráinne, la fille de Cormac mac Airt. Elle fut l'amante légendaire de Diarmaid dans un fameux récit de fugue amoureuse raconté dans le Cycle de Finn, qui s'articule autour de la figure de Finn mac Cumaill. Ráth Ghráinne est un grand tumulus annulaire comportant un tertre central entouré d'un fossé et d'un talus extérieur. Les levés aériens et géophysiques ont révélé une séquence remarquable des tumulus annulaires dans cette zone. Toute une série de tumulus s'y chevauchent, attestant d'une continuité rituelle soigneusement préparée et exécutée. Plusieurs autres sites, pratiquement invisibles au niveau du sol, sont présents au nord et nord-ouest.

Plus d'une douzaine de petits tumulus et deux grands tumulus annulaires se trouvent à courte distance vers l'ouest, et cette partie du nord de la colline était manifestement une nécropole très importante. Les tumulus annulaires sont appelés *Claoínfhearta* ou « tranchées en pente » en raison de leurs structures terroyées situées sur le versant occidental de la colline, en pente abrupte (Fig. 7.1). Le tumulus à l'extrême nord était la demeure supposée du roi Lugaid mac Con, qui se serait effondrée le jour où celui-ci prononça un jugement défaillant.

Les personnages à l'historicité contestable tels que les rois Lóegaire, Cormac mac Airt ou Lugaid mac Con, ont été mentionnés parce que leurs noms sont associés à des monuments spécifiques du sommet de la colline. Parmi les nombreux autres figures liées à Tara, on pourrait citer Conaire Mór, personnage de nature davantage mythique, souvent cité comme exemple du bon roi primordial, qui brisa involontairement ses tabous et fut en conséquence poursuivi jusqu'à sa mort. Citons également Conn aux cent batailles, à qui dans *Baile in Scáil* (La Vision du Spectre), apparût en rêve, à Tara, le dieu Lug et la jeune femme décrite comme « l'éternelle Souveraineté de l'Irlande » (chapitre 6).³¹³ Lug lui-même est évidemment associé par son nom-même au grand fort circulaire de Rath Lugh, à 2,5 km au nord-est de Tara, dans la vallée de la rivière Gabhra. Cette enceinte, aujourd'hui encerclée par une autoroute qui traverse le paysage de Tara, entretient également un lien évident avec la mythologie de Tara.

Certaines des histoires attachées à Lug et d'autres personnages illustrent, chacune à leur manière, une ou plusieurs aspects de la tradition de la royauté sacrée. La figure du roi sacré est omniprésente dans les cultures du monde entier, et a fait l'objet d'un corpus d'études considérable depuis l'époque de parution de la célèbre étude comparative

313 À propos de la royauté : D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship* (1970) ; F.J. Byrne, *Irish kings and high-kings* (1973) ; B. Jaski, *Early Irish kingship and succession* (2000) ; C. Doherty, « Kingship in early Ireland », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005), p. 3-31.

de James Frazer, *Le Rameau d'Or*, au début du xx^e siècle. Comme l'a souligné Frazer, un grand nombre de données ethnographiques et historiques montrent qu'il s'agit d'une institution royale qui n'est pas essentiellement de nature politique, et que le pouvoir de régner n'est pas synonyme de capacité à régir mais plutôt de garantir l'ordre du monde et de la société.³¹⁴

La profusion de modèles enregistrés dans les nombreuses études littéraires et anthropologiques nous rappelle qu'il est nécessaire de faire la distinction entre le roi qui est considéré comme un dieu, et une autre figure royale, présente dans la tradition irlandaise : un personnage sacré, soumis à des coutumes et rituels, et doté de qualités quasi divines à travers le mariage sacré.

La royauté médiévale

Les traités de droit du Moyen Âge tels que le *Críth Gablach* (« l'achat fourchu ») ne fournissent aucune information sur la nature de la royauté sacrée irlandaise à la période historique. En revanche, le principe du mariage sacré entre un roi et une déesse est un important indice du statut sacré attribué à l'origine à la figure du roi. Ce n'est là qu'un thème parmi tant d'autres nous donnant un aperçu des croyances ancestrales, dont certaines remontent à l'antiquité indo-européenne.

On connaît assez bien, grâce principalement aux textes légaux, entre autres sources, les institutions sociales et politiques des premiers temps médiévaux en Irlande. Il est évident, par ailleurs, que la nature de la royauté a fortement évolué au cours de l'histoire. On ne saurait s'essayer à la résumer sans s'exposer au risque d'une simplification excessive : les débats constants entre spécialistes sur nombre d'aspects ne surprendront donc guère. On admettra général que l'île était divisée, à l'époque médiévale, en groupes tribaux ou petits royaumes appelés *túath*, chacun comprenant sans doute plusieurs milliers de personnes.

Il existait peut-être simultanément une centaine de ces *túath*. Le terme désignait un peuple ou un territoire (le terme indo-européen **teutā* possède des homologues dans presque toutes les langues indo-européennes centrales et occidentales). Le *túath* était gouverné par un roi et son peuple était composé, selon D.A. Binchy, d'un « groupe de familles cohabitant dans un domaine particulier, unis dans une soumission collective au *rí* (roi), et non par filiation à un ancêtre commun (réel ou fictif), et moins encore par la propriété collective des terres. »³¹⁵

Quelle que soit la réalité de la situation juridique, des affirmations de filiation à des divinités mythiques sont explicites dans les déclarations des lignées royales et dans le vaste corpus de généalogies. Ainsi les termes de « descendance » et de « parenté » au sens où ils s'entendaient autrefois ont pu, selon Ó Corráin, être des métaphores d'autres processus de succession, signifiant par exemple le remplacement d'une dynastie par une autre, la proximité géographique, ou l'instauration d'une hiérarchie.³¹⁶ Le groupe de base de la parenté dans le *túath* était le « *fine* » : au sens le plus large, ce groupe pourrait comprendre les descendants d'un arrière-arrière-arrière grand-père commun. La société était hiérarchisée, et on dit souvent qu'elle était divisée en trois classes : rois,

314 L. Scubla, « Sacred king, sacrificial victim, surrogate victim », dans D. Quigley (dir.), *The character of kingship* (2005), p. 39.

315 D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship* (1970), p. 7.

316 D. Ó Corráin, « Creating the past. The early Irish genealogical tradition », *Peritia* 12 (1998), p. 534.

seigneurs et roturiers. Ce tableau tripartite résumant l'ordre social est toutefois d'une simplification excessive.

Une importante population d'esclaves formait le socle inférieur d'une hiérarchie complexe. Le terme *cumal* (« femme esclave ») est parfois usité comme la valeur d'une unité dans les premiers textes légaux, indiquant qu'il existait un commerce des esclaves. Les roturiers étaient les hommes libres, parmi lesquels les fermiers prospères et certains artisans. Au niveau supérieur, on trouvait les nobles, les savants, les poètes et les ecclésiastiques. Ceux-ci (et certains artisans) étaient considérés comme des *nemed* ou des personnes privilégiées (*nemed* est l'homologue du *nemeton* gaulois, désignant un lieu sacré). Les droits et responsabilités de l'individu étaient variables et fonction de leur statut. L'institution de la relation contractuelle du clientélisme, un système de devoirs et d'obligations réciproques, créa des relations solides entre ces niveaux de la société. Un seigneur, par exemple, recevait certains services et fournissait en échange sa protection à ses clients.

Le roi n'était pas considéré comme un monarque absolu : il entretenait lui aussi une relation contractuelle avec le peuple. Le roi, ou « *rí* » (homologue de *rīx* en gaulois et de *rēx* en latin), était le chef suprême de son *túath* et considérait les chefs des grandes familles comme ses clients. Ces derniers, à leur tour, avaient pour clientèle les petits seigneurs et les roturiers. Il existait en outre plusieurs niveaux de royauté : au-dessus du roi (*rí tuaithe*), régnaient deux types de grands rois : le *ruairi* (roi supérieur) et, au-dessus de lui, le *rí ruireach*, le roi de rois supérieurs.

Comme l'a expliqué D. A. Binchy, le *rí tuaithe* était un roi reconnu comme un suzerain au moins par les rois de deux autres tribus : il s'agissait seulement d'une relation personnelle, d'un lien de fidélité, et le *rí tuaithe* n'avait de fait aucune souveraineté sur les membres de leur tribu. Le *rí ruireach* avait une relation du même ordre avec un certain nombre de rois supérieurs. Ces relations impliquaient des tributs, des otages ou encore une aide militaire.

Binchy remarqua non sans ironie qu'une grande partie des guerres enregistrées dans les annales n'étaient sans doute que des expéditions punitives menées contre quelque subordonné récalcitrant.³¹⁷ Il y avait « peu de guerres mais beaucoup de violence en Irlande au premiers temps médiévaux ». Ainsi un client libre et laïc était dans l'obligation de prendre les armes et de participer au service militaire si cela lui était demandé. Les rois, qui pouvaient être eux-mêmes chefs de guerre, disposaient d'une suite de guerriers ou de gardes du corps.³¹⁸

Il convient de mentionner le *fian*, une troupe d'hommes vivant de chasse et de guerre, recrutés principalement parmi les jeunes hommes célibataires, sans terres ou en situation instable, qui n'avaient pas encore le statut de propriétaires membres du *túath*. La chasse et les raids étaient leur préoccupation principale : cette tendance se traduit dans les textes par de nombreuses allusions métaphoriques au comportement des meutes de loups, ou à des noms souvent associés à cet animal. En fournissant à ces jeunes délinquants un rôle social, l'institution du *fian* remplissait une fonction semblable au *Männerbund*, un type de collectivité fondé sur des liens masculins qu'on retrouvait dans de nombreuses sociétés

317 D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship* (1970), p. 32.

318 T.M. Charles-Edwards, « Irish warfare before 1100 », dans T. Bartlett & K. Jeffery (dir.), *A military history of Ireland* (1996), p. 26. F. Kelly, *A guide to early Irish law* (1988), p. 66, 97.

indo-européennes.³¹⁹ Les actions du *fián* furent rapportées de manière romancée dans les histoires du Fianna et de Finn mac Cumhaill, dans la littérature ultérieure.

Barry Cunliffe, qui dirigeait une campagne de fouilles sur la colline fortifiée de Danebury il y a quelques années, conclut de ces recherches que l'organisation sociale de ce site à l'Âge du Fer était tout à fait comparable au modèle prévalent en l'Irlande ancienne : à savoir celui d'une société hiérarchisée composée d'un roi, d'une classe noble de guerriers et d'artisans, et d'une classe d'hommes libres. Reconnaisant que la structure sociétale celtique a pu être fort différente selon les régions et les époques, il estimait à juste titre que ce modèle historique s'appliquait de façon pertinente à la fin de la Préhistoire, davantage que certains modèles africains ou asiatiques.³²⁰

Le fait est que la société celtique était loin d'être uniforme, et qu'elle a beaucoup évolué. Ce fut le cas dans la Gaule de l'époque de Jules César, au cours du 1^{er} siècle avant J.-C. En Irlande, le développement des grandes dynasties royales était déjà à un stade avancé au VIII^e siècle, et accélérât le processus de détribalisation et de désacralisation de la royauté sacrée. Ces évolutions entraînèrent également la disparition progressive du *túath*. L'interprétation par Marion Deane du récit *Compert Conculainn* (La Conception de Cú Chulainn), évoquée plus haut, reflète ainsi la nature évolutive du concept de royauté : dans ce récit, on attribue au roi Conchobar l'introduction du clientélisme en tant qu'institution royale.

De nombreux auteurs ont rejeté l'image hiérarchisée d'une société irlandaise des premiers temps médiévaux invoquée par Cunliffe pour expliquer l'ordre social de Danebury : ils ont fait valoir l'écart de mille ans séparant les deux mondes. Cependant tous s'accordent à penser que l'archéologie de l'Âge du Fer, au sud de l'Angleterre comme dans d'autres régions du monde celtique, fournit des preuves convaincantes de l'existence d'une classe dominante, une caste de guerriers, d'artisans qualifiés et de fermiers prospères. En ce qui concerne le sommet hiérarchique, on peut tout à fait avancer que la royauté sacrée fut une caractéristique de la structure sociétale dans diverses régions de l'Irlande protohistorique, mais aussi de la Grande-Bretagne et l'Europe continentale.

Caractère et rituels de la royauté sacrée

Nous avons déjà mentionné certains aspects essentiels de la royauté sacrée, présents dans quelques thèmes mythiques associés à divers rois de Tara. Ces notions récurrentes peuvent se résumer comme suit :

– Le roi était l'époux d'une femme qui personnifiait ou incarnait son royaume, comme l'illustrent les récits évoqués précédemment de rencontres entre un roi (comme Niall et Conn) et la déesse de la souveraineté. Nous avons décrit certains des rites d'investiture relevant de ces mariages sacrés.

– Le roi s'identifie avec la terre et le cosmos, c'est un médiateur entre ce monde et l'Autre Monde. Tara, indissociable de la royauté d'Irlande, était d'ailleurs l'objet d'un niveau particulier de menaces surnaturelles.

319 K. McCone, « Werewolves, cyclopes, *díberga*, and *fianna* », *Cambridge Medieval Celtic Studies* 12 (1986), p. 1-22 ; « The Celtic and Indo-European origins of the *fián* », dans S.J. Arbuthnot & G. Parsons (dir.), *The Gaelic Finn tradition* (2012), p. 14-30 ; J.F. Nagy, *The wisdom of the outlaw* (1985).

320 B. Cunliffe, *Danebury*, vol. 1 (1984), p. 560

– Le maintien de l'ordre cosmique et la prospérité du pays dépendent d'un souverain juste qui s'attache à respecter son pacte avec l'Autre Monde. C'était un individu sans défaut physique, qui obéissait à chaque *geis* ou tabou qui lui était imposé par l'Autre Monde.

La conception de Conaire Mór fut la conséquence de l'imprégnation de sa mère divine par un personnage de l'Autre Monde déguisé en oiseau (cf. chapitre 4), et son règne sur Tara avait été prophétisé dans une vision. Cette prémonition, relatée dans le récit *Togail Bruidne Dá Derga* (La Destruction de l'auberge de Dá Derga), se déroule au cours d'une cérémonie marquée par le sacrifice d'un taureau :

Alors le roi, Eterscé, mourut. Un festin de taureau (*tairbfheis*) fut tenu par les hommes d'Irlande : ils tuèrent un taureau et un seul homme en mangea la viande et en but le bouillon, puis un charme de vérité lui fut chanté lorsqu'il fut couché. L'homme qu'il vit dans son sommeil était le futur roi, et le dormeur mourrait s'il proférait le moindre mensonge.³²¹

Il existe également un autre récit de festin de taureau dans *Serglige Con Culainn* (La Maladie de Cú Chulainn) : le festin est organisé par Ailill et Medb afin de prédire qui sera le roi de Tara. S'il fut souvent considéré comme un emprunt au récit de la prophétie de Conaire, *Serglige Con Culainn* comporte aussi quelques détails supplémentaires, et il y est question spécifiquement d'un taureau blanc et de quatre druides qui chantent au-dessus du protagoniste. Mac Cana a déclaré qu'il préférerait voir les deux légendes, ainsi que la référence au sacrifice des taureaux blancs par les druides dans *Historia Naturalis* de Pline l'Ancien, regroupées dans l'héritage commun des peuples de la Gaule et de l'Irlande.³²²

Ce festin du taureau a pu être une pratique très répandue, même en Irlande. Un petit cairn circulaire, aujourd'hui dénommé Carnfree et situé près de 6 km au sud-sud-est de Rathcroghan serait, selon certains, la sépulture traditionnelle du guerrier légendaire Fraoch. Comme nous l'avons évoqué au chapitre 4, ce héros du *Táin Bó Fraích* (La Razzia des vaches de Fraoch) était probablement associé à Oweynagat.

Ce cairn est l'un des sites d'investiture de la dynastie des O'Conor, anciens rois du Connacht, à l'époque médiévale. On trouve ainsi dans les *Annales de Connacht* une célèbre, quoique brève, description de l'investiture du roi Feidhlim Ó Conchobhair sur ce cairn en 1310. Cette cérémonie médiévale y est présentée comme un *banais rígi* (mariage royal), dans une tentative surprenante de reconstituer ce rite archaïque :

Maelruanaid Mac Diarmata, voyant qu'on refusait à son fils adoptif d'accéder à son patrimoine royal, décida, en vaillant guerrier qu'il était, de l'imposer en tant que roi par la force. Il l'emmena donc à Carnfree et l'installa sur le cairn, selon la pratique des saints, et de Da Conna d'Assylin en particulier ; ainsi son fils Fedlimid mac Aeda meic Eogain fut proclamé en grande pompe, avec le même appareil public que tout autre dignitaire de son sang, de Brian, fils de Eochu Muigmedoin, jusqu'à ce jour-là. Et lorsque Fedlimid mac Aeda meic Eogain fut uni à la province du Connacht, son père

321 Traduction extraite de l'ouvrage de Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 158.

322 P. Mac Cana, « Conservation and innovation in early Irish literature », *Études celtiques* 13 (1973), p. 92.

l'accompagna pendant la nuit, de la manière décrite par les vieux hommes et inscrite dans les livres anciens. Et ce fut le mariage royal le plus splendide jamais célébré en Connacht jusqu'à ce jour-là.³²³

F.J. Byrne a relevé un détail intéressant dans la *Táin Bó Fraích* : le héros éponyme de Carnfree y est plongé, sur les ordres d'Ailill et Medb, dans un bouillon au lard frais et à la viande de vache, hachées à l'herminette et à la hache. Il s'agit selon lui, de l'exemple le plus ancien identifié du motif récurrent du héros baigné dans un bouillon curatif : or de par son association à un site d'investiture, il pourrait être le souvenir déformé et confus d'un rite ancien comme le festin du taureau à Tara.³²⁴ Ce *tairbfheis* était peut-être un élément du *feis Temro* (le *feis* ou festin de Tara), tenu une fois durant le règne de chaque roi. L'histoire nous apprend qu'un certain nombre des rois de Tara organisèrent le *feis*, le dernier s'étant tenu en l'an 560 pour le roi Diarmait Mac Cerbaill.

Binchy a souligné que le *feis* de Tara marquait l'apothéose d'un roi sacré et était organisé pour célébrer la culmination de son règne, peut-être après avoir prouvé sa vaillance au combat ou imposé son pouvoir sur toutes les tribus assujetties à son royaume.³²⁵

Un autre rituel d'investiture à Tara était de nature équine. Certaines des épreuves auxquelles était confronté le prétendant au trône sont décrites dans le récit *De Shíl Chonairi Móir* (Sur la Postérité de Conaire Mór).³²⁶ Conaire Mór y relève avec succès plusieurs défis :

Il y avait un char royal à Tara, auquel étaient attelés deux chevaux de même couleur qui n'avaient jamais été attelés à un char. Mené par un prétendant qui n'était pas destiné à la souveraineté, le char basculait à la verticale pour l'empêcher de le contrôler, et les chevaux sautaient follement devant lui. Et il y avait un manteau de roi dans le char : pour celui qui n'était pas destiné à la souveraineté, le manteau était trop grand. Il y avait deux pierres à Tara : à savoir Blocc et Bluigne. Celui qu'elles acceptaient, elles s'écartaient de son passage, et le char passait simplement entre elles. Et à la fin de la course en char se tenait la pierre de Fál, le *ferp cluche*. Face à celui qui était destiné à la souveraineté de Tara, la pierre de Fál criait devant l'essieu de son char, si bien que chacun l'entendait. Face à un prétendant qui n'était pas destiné à la souveraineté de Tara, les deux pierres Blocc et Bluigne, bloquaient son passage, restant serrées, de sorte qu'on ne pouvait passer entre elles le plat de la main, tandis que la pierre de Fál ne criait pas devant son essieu.

Selon Heinrich Wagner, un char tiré par deux chevaux (blancs)³²⁷ était le symbole de la royauté dans la tradition iranienne, thrace et peut-être romaine. La présence de chevaux sauvages est significative, et renvoie notamment au récit de Tacite déjà mentionné, dans

323 A.M. Freeman, *Annala Connacht* (1944), p. 223

324 F.J. Byrne, *Irish kings and high-kings* (1973), p. 19.

325 D.A. Binchy, « The fair of Tailtiu and the feast of Tara », *Ériu* 18 (1958), p. 113-138.

326 Texte et traduction : L. Gwynn, « De Shíl Chonairi Móir », *Ériu* 6 (1912), p. 130-43, qui traduit *ferp cluche* par « pénis de pierre », mais J. Carey dans « Ferp Cluche », *Ériu* 50 (1999), p. 165-8, stipule que la pierre d'oracle Fál, était une dalle sur laquelle crissait la jante de la roue et non pas son essieu. Pour lire d'autres commentaires sur la traduction de Gwynn, consulter l'ouvrage de J. Carey, « Tara and the supernatural », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (2005), p. 32-48.

327 H. Wagner, *Studies in the origins of the Celts* (1971), p. 17.

lequel les hennissements et ébrouements de chevaux sauvages, parfois attelés à une charrette ou à un char sacré, étaient interprétés par les prêtres et les rois comme des augures divines (cf. chapitre 5). Conor Newman a ainsi souligné que les chevaux sauvages à la liberté non ternie par le labour ou l'esclavage, jouent souvent un rôle fondamental dans la sélection d'un prétendant à la royauté de Tara : la récurrence de ce motif pourrait signifier qu'une déesse de la souveraineté aux caractéristiques équines était la garante de cette institution.

Conaire Mór réussit l'épreuve et entre à Tara à bord du « char de la souveraineté », où il est salué par la pierre de Fál, surnommée « pierre du destin » :

Son char l'attendait, contenant le manteau royal. Les chevaux y attendaient Conaire ... Il se tint debout dans le char qui se mit en mouvement. Il se dirigea vers les deux pierres, qui s'écartèrent de son passage. Il alla vers la pierre de Fál, entouré des armées, sa mère devant lui. La Fál crie. « La Fál l'a accepté ! » crient les armées. Elles décident alors de cesser le combat. Rendant hommage à Conaire, elles lui octroient le patrimoine de son père. Elles le reconnaissent comme le fils d'Éterscél Mór et lui donnent la souveraineté et les terres de son père. Conaire saisit des terres pour les armées et pourvoit à leurs besoins pendant neuf jours. Elles prononcent un commandement : il ne doit pas être présent à Tara au coucher du soleil ni au lever du soleil.³²⁸

Il est manifeste dans ce récit que les armées viennent de l'Autre Monde. Leur intimation à Conaire d'éviter le coucher ou lever du soleil à Tara, n'est autre que l'un des *geissi* ou tabous qu'elles placent sur sa royauté. Ces tabous sont des contrats passés avec l'Autre Monde : on en trouve une description dans *Togail Bruidne Dá Derga* (La Destruction de l'auberge de Dá Derga), qui présente version alternative de son accession au trône, qui en outre ne mentionne pas le commandement relatif au coucher et au lever du soleil. Cette allusion à la nature solaire des rois de Tara, a peut-être été considérée comme inappropriée dans l'histoire d'un roi condamné.

L'approbation de l'Autre Monde pour le règne de Conaire, signifiée par le festin du taureau et les cris de la pierre de Fál, se manifeste également dans la présence de Némglan de l'Autre Monde (cf. chapitre 3) qui énonce la série de tabous censés garantir le succès de son règne :

Jamais vous ne contournerez Tara par la droite, ni Brega par la gauche. Vous ne devez pas chasser les mauvaises bêtes de Cerna. Vous ne devez pas passer neuf nuits de suite hors de Tara. Vous ne devez pas passer non plus la nuit dans une maison dont la lumière du feu est visible après le coucher du soleil, depuis l'extérieur. Et quand vous entrerez dans le domicile d'un homme rouge, vous ne devrez pas être précédé de trois hommes rouges. Et aucun raid ne doit se produire dans votre royaume. Et après le coucher du soleil, aucune visite de femme seule ou d'homme seul ne sera permise à votre domicile. Et jamais vous ne devez intervenir dans une querelle entre deux de vos serviteurs.³²⁹

328 L. Gwynn, « De Síl Chonairi Móir », *Ériu* 6 (1912), p. 139. À propos des tabous de Conaire Mór : T. Sjöblom, *Early Irish taboos* (2000), p. 152.

329 Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 159.

Le règne de Conaire fut marqué par la prospérité, et connu « une telle abondance de biens que personne ne tua personne dans toute l'Irlande ». Ainsi les rivières Bush et Boyne débordaient de poissons, et ce règne fut sans tonnerre ni tempête : « Du milieu du printemps au milieu de l'automne, le vent ne fit bouger pas même la queue d'une vache ». Toutefois, les frères adoptifs de Conaire et leurs compagnons se corrompirent dans le vol et le pillage, et il ne parvint pas à les stopper, violant l'un de ses tabous, à savoir l'interdiction de tout vol durant son règne. Il intervint finalement, épargnant ses frères bien-aimés, mais condamnant à mort leurs compagnons. Enfin, reconnaissant le caractère injuste de sa décision, il la révoqua, et ordonna leur expulsion vers la Grande-Bretagne. En commettant cette injustice, il viola « la vérité du prince » (*fír flathemon*).

La double faute qu'il commit de briser un tabou et de prononcer un jugement injuste, est, selon Ó Cathasaigh, l'exemple irlandais d'un thème indo-européen récurrent que Georges Dumézil a appelé « le péché unique du roi » : un acte irréparable, qui détruit la raison d'être de la souveraineté.³³⁰ Le respect des tabous équivaut pour le roi au respect de ses obligations. Or Conaire le condamné viole ses tabous les uns après les autres. Il ne se montre pas non plus capable d'empêcher trois cavaliers en manteaux rouges, portant des armes rouges, et montés sur des chevaux rouges, de passer la porte de l'Auberge de Dá Derga avant lui. La catastrophe s'ensuit et le roi et sa troupe périssent tous dans la violente destruction du lieu.

La notion de *fír flathemon* ou « la vérité du prince » fait partie intégrante de l'idéologie de la royauté sacrée. Myles Dillon a comparé ce concept à « l'Acte de Vérité » présent dans la tradition de l'Inde ancienne (en sanskrit : **satyā -kriyā*). En effet, dans certaines histoires des traditions indienne et irlandaise, la déclaration formelle de la vérité est considérée comme un acte magique. La coïncidence de l'idiome et de cet épisode implique un héritage commun.³³¹

La conviction du principe sacré de vérité est exprimée dans le texte *Audacht Morainn* (Le Témoignage de Morainn), qui constitue selon Binchy le plus ancien *speculum principis* ou « miroir des princes » d'Europe occidentale. Un juge mythique s'y adresse longuement à un roi mythique et lui rappelle des conséquences bénéfiques d'une souveraineté juste.

Binchy définit la vérité du prince ou *fír flathemon* comme suit :

Fír flathemon apporte la prospérité et la fécondité aux hommes, aux bêtes et aux récoltes ; les saisons sont tempérées, le maïs est grand et robuste, les arbres portent en quantité des fruits, baies et noix, les vaches donnent une abondance de lait, les rivières et les estuaires regorgent de poissons, les hommes sont épargnés des pestes, des famines et des catastrophes naturelles, la paix interne et la victoire sur les ennemis extérieurs sont assurées. L'opposé de la *fír flathemon* est *gáu flathemon*, « l'injustice du prince » (littéralement « la fausseté du prince »), qui provoque tous les désavantages correspondants pour son *túath*.³³²

330 T. Ó Cathasaigh, « *Gat and Díberg in Togail Bruidne Da Derga* », dans A. Ahlqvist et al. (dir.), *Celtica Helsingiensia* (1996), p. 203-13.

331 M. Dillon, « The Hindu Act of Truth in Celtic tradition », *Modern Philology* 44 (1947), p. 137-40 ; « The archaism of Irish tradition », *Proceedings of the British Academy* 33 (1947), p. 245-64.

332 D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship* (1970), p. 10. Traduction dans Koch & Carey, *The Celtic heroic age*, p. 178. C. Watkins, « *Audacht Morainn* », *Ériu* 30 (1979), p. 181-98.

Le roi juste garantissait l'ordre du cosmos dans le monde indo-européen. À cet égard, Calvert Watkins cite plusieurs exemples, dont un tiré d'*Audacht Morainn* : « la paix se réalise par la vérité du roi ... », un autre extrait de *Rig-Véda* : « Par la vérité, Mitra et Varuna, propagateurs et amoureux de la vérité, vous avez acquis des connaissances précieuses » et un exemple issu d'un hymne védique : « Par la vérité, la terre est soutenue, (et) le ciel est soutenu, ainsi que le soleil. »³³³

Lugaid mac Con était le prédécesseur (et père adoptif) de Cormac mac Airt au trône de Tara. Un jour, le jeune et précoce Cormac assista au jugement rendu par son père adoptif dans une affaire d'importance mineure liée à une intrusion de moutons. L'histoire est contée dans *Cath Maige Mucrama* (La Bataille de Mag Mucrama), récit du IX^e siècle :

Un jour, des moutons broutèrent la guède de la reine, épouse de Lugaid. La question fut soumise au jugement du roi Mac Con. « Je décide que les moutons seront confisqués ». Le jeune Cormac était assis à côté de lui sur le canapé. « Non, mon père, dit-il, la tonte des moutons pour le broutage de la guède serait plus juste, car la guède repoussera et la laine repoussera sur les moutons ». « C'est là le vrai jugement », s'écria tout le monde. « De plus, c'est le fils d'un véritable prince qui l'a prononcé ». C'est alors que le côté de la maison où avait été rendu le mauvais jugement s'écroula aux pieds de la falaise. Et il y resta pour toujours, connu comme le Clóenferta de Tara.³³⁴

Comme nous l'avons auparavant souligné, les Claoínfhearta sont deux grands tertres funéraires situées sur la pente escarpée du versant ouest de la colline, emplacement sans doute d'une certaine importance, puisqu'on sait que d'autres tumulus ont également cette orientation (Fig. 7.1). Leur nature funéraire aurait été évidente même pour un antiquaire médiéval, de surcroît leur positionnement inhabituel sur une pente raide se prête à merveille au mythe de la maison effondrée qui leur est associé. En outre, ce site offre un parfait exemple de la malléabilité des mythes : dans un texte en particulier, l'effondrement de ces « tranchées en pente » fut présenté par l'Église comme la conséquence d'une malédiction prononcée par Saint Patrice lorsqu'on assassina son aurige, et qui provoqua un tremblement de terre.³³⁵

L'effondrement de cette maison n'est pas l'unique conséquence du mauvais jugement de Lugaid mac Con, cependant, et le récit se poursuit ainsi :

Après cela, il ne resta roi de Tara qu'une année de plus, durant laquelle l'herbe refusa de pousser sur la terre, les feuilles cessèrent d'apparaître sur les arbres, et les graines sur les épis de froment. En conséquence, il fut expulsé du trône par les hommes d'Irlande, parce qu'il était devenu un souverain illégitime.

Comme nous l'avons vu dans le récit *Compert Conculainn* (La Conception de Cú Chulainn), lorsque les oiseaux dévastent le territoire de Conchobar à Emain Macha (chapitre 1), l'image d'un pays sinistré indiquait avec éloquence que la déesse de la souveraineté avait

333 C. Watkins, « *Audacht Morainn* », p. 183, 184, 186.

334 M. O Daly, *Cath Maige Mucrama* (1975), p. 59 comportant quelques modifications.

335 J. Carey, « The two laws in Dubthach's judgement », *Cambridge Medieval Celtic Studies* 19 (1990), p. 2.

retiré son soutien. De toute évidence, une série de mauvaises récoltes, une famine ou la peste pouvaient avoir des conséquences désastreuses sur le règne d'un roi sacré.

Lorsque Cormac mac Airt succède à Lugaid mac Con, l'équilibre cosmique et la fertilité de la terre sont rétablis. Cette forme de prospérité renouvelée a sans doute impressionné l'historien Tite-Live. Dans son *Histoire de Rome*, il rapporta l'histoire du roi quasi-légendaire des Bituriges, Ambigatus, qui aurait gouverné il y a plusieurs siècles une partie de la Gaule. Le pays était alors remarquable, « *si riche en grain et si peuplé* ». ³³⁶

Plus d'un millénaire plus tard, les récoltes du règne du roi Macbeth (si souvent calomnié) furent si abondantes qu'elles méritèrent une mention (« *fertile tempus erat* ») : ceci était peut-être une affirmation du peuple écossais des caractéristiques d'un roi juste. ³³⁷ Si l'extraordinaire capacité de stockage des collines fortifiées telles que Danebury pourrait fort bien prouver leur rôle central dans la redistribution des biens dans la communauté, peut-on également supposer qu'une abondance si visible de grain et de bétail servit également de démonstration publique d'un règne fructueux ?

La perfection physique était un autre attribut essentiel du roi sacré. Citons l'exemple le plus connu du mythique Nuadu, des Tuatha Dé Danann, qui après avoir perdu un bras fut équipé d'une prothèse d'argent, qui lui valut le nom d'*Argatlám* ou « main d'argent ». Atteint dans son intégrité physique, il n'était plus en droit de régner. Le seul roi mentionné dans les textes légaux qui perdit la royauté de Tara d'une façon semblable fut Congal Cáech, au VII^e siècle, qui fut aveuglé d'un œil par une abeille. ³³⁸ Cormac mac Airt est quant à lui présenté comme le roi idéal dans la littérature de l'Irlande ancienne. Renommé pour sa sagesse et son esprit de justice, il permet à son pays de devenir une véritable « terre de promesse » sous son règne. Cependant, un an avant sa mort, il connut l'exil à Achaill, la colline de Skreen, à l'est de Tara, après avoir perdu un œil dans une confrontation. ³³⁹

Un souvenir de mutilation royale survit dans la légende bretonne de Méloir de Cornouailles. Le père du héros, le roi, qui avait apporté une grande prospérité au royaume, fut un jour tué par son frère Rivod. Suite à ce fratricide, Rivod coupa la main droite et le pied gauche de Méloir pour le disqualifier à la royauté et s'emparer du trône. Le règne de l'usurpateur fut désastreux. Un jour, par miracle, un ange donna à Méloir une main d'argent et un pied de bronze. Ceci n'empêcha pas Méloir d'être finalement décapité, cependant il devint, à titre posthume, un saint bien connu faiseur de miracles. ³⁴⁰

Monuments royaux

La grande difficulté d'identifier des preuves matérielles de royauté sacrée ne surprendra guère. Il est possible que la Salle des Banquets de Tara ait joué un rôle dans des rites d'investiture. Ce terrassement linéaire aménagé à 70 mètres au nord de l'enceinte des synodes (Rath of the Synods), se compose de deux talus parallèles. Les savants médiévaux le dénommèrent « Teach Miodchuarta » ou « hall à hydromel » : il a fait l'objet de moult spéculations, portant même sur la disposition des sièges.

336 Livy, *Ab Urbe Condita*, 5.34 ; voir M. Peacock, *The early history of Rome* (2005), p. 388.

337 Verset dans le *Chronicle of Melrose* cité par E.J. Cowan, « The historical MacBeth », dans W.D.H. Sellar (dir.), *Moray : province and people* (1993), p. 123.

338 F. Kelly, *A guide to early Irish law* (1988), p. 19.

339 T. Ó Cathasaigh, *The heroic biography of Cormac Mac Airt* (1977), p. 69.

340 G. Hily, *Le dieu celtique Lugus* (2012), p. 245 ; A.Y. Bourguès, « Melor », dans J.T. Koch (dir.), *Celtic culture*, vol. 4 (2006), p. 1288.

La Salle des Banquets est ainsi constituée de deux talus parallèles, distants d'environ 25 mètres et d'une longueur de 203 mètres : ils sont légèrement courbés et descendent en pente douce du sud au nord. Ces talus ont vraisemblablement été élevés avec le contenu excavé de la zone intermédiaire, laquelle se trouve maintenant au-dessous du niveau du sol. Le talus situé à l'ouest comporte au moins de cinq ouvertures, et on en compte cinq ou six dans celui de l'est. Pour Conor Newman, la Salle des Banquets (Fig. 7.1) est l'un des monuments les plus tardifs de la célèbre colline, et a pu être bâtie entre le ^ve et le ^{viii}e siècle après J.-C. Il a proposé une interprétation originale du paysage, imaginant qu'il accueillait une voie processionnelle conçue pour réunir les ruines de Tara en une même arène religieuse formelle, et pour transformer la colline et ses monuments en un théâtre du sacré.³⁴¹

Parce que l'espace entre les talus est semi-souterrain, la Salle des Banquets est le seul monument de la colline n'offrant aucune vue sur le monde extérieur. En partant du nord de Tara, qui est l'extrémité la plus basse du site, le visiteur peut suivre une voie cérémonielle qui conduit jusqu'au sanctuaire de Ráth na Rí, au sommet, et ainsi pénétrer littéralement dans les terres de Tara. Suivant cette grande allée, il peut entrevoir les sépultures des rois et des reines ancestrales de Tara à travers les ouvertures qui se présentent du côté droit. Nul doute que lors des cérémonies d'inauguration, cet agencement constituait un rappel constant, pour le groupe royal, aux vies de ses ancêtres et aux lourdes responsabilités associées à la royauté du monde, et au fait qu'à travers cette cérémonie d'investiture, il était sur le point de prendre sa place dans l'histoire. La colline de Skreen est visible à l'est : c'était le lieu d'exil pour les rois qui enfrenaient les tabous ou ne se montraient pas à la hauteur de leur rôle de souverain juste et irréprochable. Cormac mac Airt fut ainsi banni à Skreen après avoir été physiquement amoindri au combat.

Les Claoinfhearta, à l'ouest, sont associés au malheureux Lugaid mac Con mentionné précédemment. Il y a dix siècles, le groupe royal sortaient de la voie cérémonielle pour circuler autour des remparts de Ráth na Rí, et pénétraient dans le sanctuaire intérieur par l'entrée de l'est. L'apogée de la cérémonie d'investiture était le moment où le roi plaçait le pied sur le Lia Fáil, à côté du Tumulus des Otages, proclamant ainsi son règne légitime. Quoique cette voie ne soit actuellement toujours pas datée, il serait possible, en principe, de tester cette hypothèse enthousiasmante par une fouille archéologique. En outre, il s'agit d'une théorie qui nous rappelle la possible importance des voies processionnelles menant aux enclos circulaires.

L'architecture de certains *ringforts*, ces forts circulaires du Moyen Âge, pourraient témoigner du rôle que ces monuments jouaient dans les cérémonies royales : il semblerait en effet qu'ils avaient une fonction particulière ou une forme d'occupation inhabituelle. Warner a ainsi suggéré que le fort de Sessiamagroll, non loin de Benburb dans le comté de Tyrone, était un site royal. Sa grande envergure, sa position dominante au sommet d'une colline, et son profond fossé, sont des indications de l'importance qu'il avait jadis. On y trouve également un grand tumulus contigu au rempart, à l'intérieur, qui selon Warner a pu être un site d'investiture.³⁴²

341 C. Newman, « Procession and symbolism at Tara : analysis of Tech Midhchúarta (the 'Banqueting Hall') in the context of the sacral campus », *Oxford Journal of Archaeology* 26 (2007), p. 415-38.

342 R.B. Warner, « The fort of Sessiamagroll, Co. Tyrone », *Dúiche Néill* 14 (1983), p. 9-23.

Cette juxtaposition d'un tumulus et d'un fort circulaire se retrouve ailleurs en Irlande. C'est le cas notamment dans l'un des forts circulaires conjoints de Rathbrennan, à l'est de Roscommon, qui surplombe le site ecclésiastique de Saint Commán, bâti au VI^e siècle, et aujourd'hui situé en plein centre ville, à seulement trois kilomètres de Rathbrennan. Ces deux forts imposants sont situés près d'un sommet de colline : l'un d'eux, à l'est, contient en son sein un tumulus contigu au rempart. Au sommet du tumulus, une dépression pénannulaire comportant une ouverture vers l'est indique que le monument a été modifié pour quelque autre usage.

Il semblerait que le fort et le tumulus mentionnés dans l'*Acallam na Senórach* (Les Récits des aînés d'Irlande), écrits au XII^e ou au XIII^e siècle, soient ceux de Rathbrennan. Dans ce récit, Saint Patrice et Caílte se seraient assis ensemble au sommet du tumulus, lors d'un voyage à travers le comté de Roscommon. Dans cet extrait, on trouve une explication sur l'origine du nom de Rathbrennan :

... Ils reprirent leur route vers le sud de la Forêt du Meurtre des Proches, qui s'appelle maintenant la Forêt de Commán [Roscommon], où les neuf fils de Úar, le fils d'Indast, s'étaient entretenus, et c'est la raison pour laquelle on l'appelle la Forêt du Meurtre des Proches. Puis ils continuèrent leur route vers le Fort de Glas, qui s'appelle maintenant le Fort de Brénainn [Rathbrennan]. Une tente fut érigée là pour le Roi de Connacht, et Patrice et Caílte allèrent s'asseoir sur un tertre au bord du fort.³⁴³

Cette histoire présente peut-être un souvenir médiéval de l'usage ancien de ce tumulus, et l'inclusion de la figure de Saint Patrice pourrait être une tentative de lui conférer une perspective chrétienne. Le jumelage d'un fort et d'un tumulus se retrouve également à Rathra, près de Castlerea (Roscommon). On trouve deux tumulus à l'intérieur de cette grande enceinte à multiples retranchements, dont le plus large comporte une petite dépression pénannulaire ouverte à l'est-sud-est.³⁴⁴ Il est fort probable que des monuments comme ceux-ci étaient des lieux de cérémonies royales dans les premiers temps médiévaux.

Les vestiges archéologiques de rites royaux ayant eu lieu dans l'Irlande préhistorique sont sans doute représentées à Navan Fort (cf. chapitre 5), où certains rituels importants tels que le sacrifice de chevaux furent pratiqués. Des rites semblables eurent également lieu à Rathcroghan, comme l'indique les éléments d'architecture monumentale révélés par le levé géophysique. La construction répétitive de structures circulaires en un seul et même endroit, leur enfouissement sous un grand tertre, et les lignes radiales tracées au sommet (qui nous rappellent celles du cairn de Navan) sont autant d'éléments nous suggérant que certains événements organisés à Rathcroghan et à Navan furent à peu près contemporains.

Les voies palissadées de forme trapézoïdale, menant par l'est au tumulus de Rathcroghan et à l'enceinte toute proche au nord, sont particulièrement intéressantes. Ce sont des versions plus grandes des voies retrouvées à Navan et Knockaulin, qui furent peut-être des chemins de procession. Newman, dans ses recherches sur le rôle de la Salle des Banquets de Tara, fit d'ailleurs remarquer que celle-ci constituait aussi une voie

343 A. Dooley & H. Roe, *Tales of the Elders of Ireland* (1999), p. 38-41.

344 J. Waddell, « Continuity, cult and contest », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 206.

d'accès à une enceinte circulaire, à savoir Ráth na Rí. Il fut noté que dans cet exemple, tout comme dans les sites de Rathcroghan, Navan, Knockaulin et Glauberg, près de Frankfort (ci-dessous), le plan présente un degré d'asymétrie assez intrigant.

Nous avons déjà évoqué l'hypothèse selon laquelle le fort circulaire du Rath des Synodes était un habitat entre la fin du II^e siècle et début du IV^e siècle après J.-C. On pensa ainsi que les trous de poteaux étaient les vestiges d'une petite maison rectangulaire, et que les trouvailles associées étaient des débris d'habitation. Des avis divergents ont été émis, comparant le corpus d'artefacts retrouvés aux objets semblables provenant des sanctuaires de l'Âge du Fer et de l'époque romano-britannique en Angleterre, à l'instar des sanctuaires d'Uley dans le Gloucestershire, ou de la structure rectangulaire d'Heathrow. À Uley, beaucoup d'objets étaient banaux, voire d'usage domestique, mais on leur imputa une importance rituelle en raison du contexte.³⁴⁵

Cette idée fut soulignée par Newman à propos de Tara :

Les éléments essentiels de la mythologie et les rituels de la royauté sacrée sont, du fait de leur nature même, indétectables, car situés au-delà du champ d'intervention de la recherche scientifique. Il reste que les archéologues rester conscients du fait que, dans contextes religieux ainsi chargés de sens, des détails paraissant insignifiants revêtaient peut-être la plus haute importance magico-religieuse. En effet comment a-t-on pu autrement conférer aux tâches les plus triviales et aux objets les plus ordinaires une telle portée religieuse ?³⁴⁶

Cette remarque s'applique sans doute également au site de Rathgall, dans le comté de Wicklow, qui a été décrit comme un habitat important de la fin de l'Âge du Bronze. Il s'agit d'une colline fortifiée entourée de plusieurs remparts, qui a fait l'objet des fouilles limitées menées par Barry Raftery, en attente de publication complète.³⁴⁷ Selon le rapport préliminaire, le site comporte quatre remparts plus ou moins concentriques délimitant une zone d'environ 7,3 hectares. Une fouille dans l'enclos central (bâti en pierres et datant possiblement du Moyen Âge) a révélé un fossé circulaire préhistorique. Ce fossé renfermait une structure circulaire de bois, qu'on pense être une grande habitation, car elle présentait également des vestiges d'occupation et de travail du bronze.

Les nombreux artefacts découverts incluent de preuves de fabrication d'armes, d'objets d'or, de perles exotiques en verre, des restes de crémation, et un dépôt de bronzes. Cet abondant mobilier démarque Rathgall de ses contemporains. Ces éléments, combinés à l'envergure inhabituelle de la maison (s'il s'agissait effectivement d'une habitation), à son emplacement distinct au sommet d'une colline, et aux preuves inhabituelles de rituels, sont les caractéristiques d'un site d'une stature considérable. Mais cette explication purement fonctionnelle ne saurait suffire. Le terme même d'*hillfort* (colline fortifiée) peut induire en erreur. Si les remparts datent de la fin de l'Âge du Bronze, ils pourraient avoir

345 E. Bhreathnach, « Transforming kingship and cult : the provincial ceremonial capitals in early medieval Ireland », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 127 ; G. Dowling, « The architecture of power : an exploration of the origins of closely spaced multivallate monuments in Ireland », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 229.

346 C. Newman, « Procession and symbolism at Tara », *Oxford Journal of Archaeology* 26 (2007), p. 430.

347 Brève description dans J. Waddell, *Prehistoric archaeology of Ireland* (2010), p. 285.

servi à délimiter - plutôt qu'à défendre, au sens militaire du terme - une grande enceinte cérémoniale comportant un centre sacré en son sein.

Il ne fait guère de doute que la royauté sacrée représentait, dans l'Irlande préchrétienne, une puissante institution. Il est probable également qu'elle était présente ailleurs en Europe en tant que tradition préhistorique, dans des sociétés rurales et tribales fondées autour d'entités politiques similaires. Dans les études archéologiques, les élites politiques sont souvent définies par leur désir d'ériger des structures monumentales, par leurs sépultures somptueuses, ou par leur capacité à acquérir des objets exotiques ou de luxe. Certains faits historiques indiquent qu'il s'agit souvent d'une hypothèse réaliste, même si le terme « élite » renvoie plutôt à un concept vague, quoiqu'utile, dans le grand corpus littéraire d'études archéologiques sur les sociétés hiérarchisées.

La recherche de davantage de précision pour définir le concept d'élite reste un défi dans ce contexte. Différents types d'élites sociales en Europe préhistorique ont été définis par les chercheurs. Le concept de la chefferie, inspiré par des analogies ethnographiques et par l'anthropologie sociale, a gagné une certaine popularité dans les années 1970 en fournissant des explications à la complexité des archives archéologiques de l'âge du Bronze, et plus particulièrement du début de l'âge du Fer. Le concept de la chefferie s'est avéré durable mais controversé.

Preuves funéraires

L'étude de la culture matérielle, notamment celle des armes et des armures, a encouragé l'identification des aristocraties guerrières. On trouve dans les études archéologiques un usage en filigrane de l'adjectif « royal », se rapportant souvent aux enterrements protohistoriques. On fait référence à une « tombe royale » dans le cas, par exemple, quelques tombes à char trouvées dans le Yorkshire, comportant des mobiliers funéraires de dignitaires de haut rang, et considérées comme des sépultures royales.³⁴⁸ Sur le continent, les termes de « tombe princière » ou de « Fürstengrab » sont souvent utilisés pour définir de riches sépultures. Ces dernières, notamment les « résidences princières » ou « Fürstensitzen », sont des vestiges bien connus du monde celtique de la période de Hallstatt et de La Tène. On a beaucoup écrit au sujet de ces élites celtes et de leur contrôle du territoire, de leur montée en puissance et de leur déclin, et de leur relation économique avec la région méditerranéenne.

Dans les différentes formes de chefferies proposées par les historiens pour expliquer des sociétés complexes, l'existence des rois est rarement évoquée. Peut-être est-ce dû à la compréhensible association entre la royauté et la formation des états, et avec la monarchie absolue, représentée par un souverain béni de Dieu et régnant par sa grâce. Cependant, certaines preuves linguistiques suggèrent que tous les peuples indo-européens ont, à une époque ou à une autre, été régis par des rois tribaux, comme semblent l'indiquer les différentes origines du mot « roi » dans les langues indo-européennes : ainsi **rēg-s* est l'ancêtre linguistique de *rāj-* en sanskrit, *rēx* en latin, *rí* en gaélique, *rhi* en gallois, et *-rīx* en gaulois.³⁴⁹

348 M. Parker Pearson, « Food, sex and death », *Cambridge Archaeological Journal* 9 (1999), p. 56.

349 D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon kingship* (1970), p. 3. Pour lire une opinion sceptique, consulter l'ouvrage de K. McCone, *Pagan past and Christian present* (1990), p. 14.

La structure irlandaise des *túath*, qui, comme nous l'avons évoqué, consistait en groupes tribaux ou en petits royaumes composés de milliers de personnes gouvernées par un *rí tuaithe*, permettent de mieux comprendre le fonctionnement général des *polities* (administrations politiques) ou des chefferies. L'organisation politique irlandaise reposait ainsi sur deux structures de base : celle de petites entités politiques gouvernées par des rois, et celle de groupes plus larges dirigé par des rois supérieurs, qui font écho aux chefferies simples et complexes évoquées dans la littérature anthropologique.

Ce modèle hiérarchique irlandais pourrait être appliqué à la fois à certains groupes politiques plus modestes de la protohistoire en Grande-Bretagne et en Irlande, et aux groupes plus grands et plus complexes identifiés dans certaines régions continentales. De manière plus significative, ce modèle nous permet d'envisager l'existence de rois sacrés parmi les élites de ces chefferies. Si les rois sont parfois mentionnés dans la littérature ancienne, les sources classiques plus tardives sont pour la plupart muettes à leur sujet. Le mythe de la fondation de la colonie grecque de Massalia, rapporté par Aristote, fait peut-être référence à ce type de modèle hiérarchique, et comme nous l'avons signalé, le souvenir de la grande prospérité d'une partie de la Gaule sous le règne d'Ambigatus, a pu être perçu comme la marque d'un roi sacré.

Dans ses mémoires, Jules César ne confie guère d'informations sur la nature de la royauté, et les historiens s'accordent généralement à penser que la puissance de la royauté traditionnelle accusa un déclin à cette époque. Toutefois, un siècle plus tard, lorsque Tite-Live se moque, dans ses écrits de Marice, de la tribu celte des Boïens, qui prétendait être divin et affirmait être un dieu, il se peut qu'il ait documenté un détail important :

Au moment où s'agitait le sort des plus illustres têtes, un certain Marice, Boïen, de la lie du peuple, osa (j'ai honte de le dire) se mêler aux jeux de la fortune, et provoquer au nom du ciel les armes romaines. Déjà ce libérateur des Gaules, ce prétendu dieu (c'est le nom qu'il s'arrogeait), avait rassemblé huit mille hommes, et entraînait les cantons des Éduens le plus à sa portée, lorsque ce peuple fidèle, avec une force choisie et les cohortes qu'ajouta Vitellius, dispersa cette multitude fanatique. Pris dans le combat, Marice fut exposé aux bêtes. Comme elles tardaient à le dévorer, le stupide vulgaire le croyait invulnérable : Vitellius le fit tuer sous ses yeux.³⁵⁰

Il semblerait que la révolte qui eut lieu sur le territoire des Boïens en Gaule occidentale en l'an 69 après J.-C., ne fut pas une simple rébellion de paysans ou une manifestation messianique.³⁵¹ En dépit du mépris de Tite-Live pour Marice et ses partisans, il est fort possible que le malheureux Boïen, par temps de grave crise, ait délibérément invoqué l'ordre ancien pour encourager ses partisans à relever ce défi. Des restes évanescents de la royauté sacrée peuvent ainsi avoir survécu à la conquête romaine.

On pourrait toutefois, semble-t-il, trouver des indices antérieurs. Comme nous l'avons déjà mentionné, les images des chevaux à têtes humaines pourraient renvoyer aux invocations équines pratiquées lors des rites de royauté (Fig. 5.6). John Creighton a

350 Tacite, *Histoires* livre II, 61 ; cf. W.H. Fyfe & D.S. Levene, *Tacitus* (1997), p. 93.

351 Ce passage a fait l'objet d'une recherche par M. Gwyn Morgan dans « The three minor pretenders in Tacitus », *Latomus* 52 (1993), p. 770. En référence à la suggestion d'une manifestation messianique : J. Webster, « Druidic and other revitalization movements », *Britannia* 30 (1999), p. 15.

proposé une hypothèse intéressante selon laquelle cette imagerie persistante de chevaux et têtes masculines omniprésents sur les monnaies de l'âge du Fer en Grande-Bretagne et sur le continent, pourrait véhiculer un symbolisme du mariage sacré, fondamental au pouvoir sacré.³⁵² Cette hypothèse s'applique également aux bas-reliefs représentant des chevaux et des guerriers qu'on trouve sur les sites de Roquepertuse ou d'Entremont, dans le sud de la France.³⁵³ Il est possible que d'autres exemples de vestiges archéologiques de ces personnages fugaces de rois ou de chefs sacrés se trouvent dans des contextes plus anciens comportant un caractère sacré.

Glauberg

La résidence princière de Glauberg, qui date de l'époque de Hallstatt et de La Tène ancienne, est située en bordure des terres fertiles du Wetterau, au nord de Frankfort. Une colline fortifiée y surplombe un complexe cérémoniel logé sur les pentes basses du sud, et qui comprend au moins de deux tumulus associés à une voie processionnelle.³⁵⁴ En 2007, Newman compara cet ensemble composé d'un monument circulaire, d'une allée d'accès, et de tumulus tout proches à l'enceinte et à la voie d'accès qu'on trouve à Tara et à Rathcroghan. L'un des tumulus de Glauberg était un grand tertre d'un diamètre d'environ 50 mètres entouré d'un fossé profond, jouté à l'est par une paire parallèle de fossés de 10 mètres de largeur chacun, formant un chemin d'environ 400 mètres de long. Newman a mis en avant un détail commun à tous ces monuments : l'orientation de la voie d'accès et la réduction en largeur au niveau de l'entrée de l'enceinte, semblent être des choix délibérés, visant à dissimuler l'entrée ou à en détourner l'accès, afin de manipuler l'expérience des personnes qui y accédaient.

Fut découverte dans le grand tumulus une chambre en bois contenant le corps d'un homme adulte, entouré d'un riche mobilier. Celui-ci comportait, entre autres, une cruche à vin ornée en bronze ayant contenu de l'hydromel, une épée de fer et trois lances, un arc, un carquois et des flèches, un bouclier en bois, cuir et fer, ainsi que des parures d'or, notamment des boucles d'oreilles, un bracelet, une bague et un torque.

La découverte la plus spectaculaire sans doute fut une grande statue de grès représentant un homme debout, grandeur nature, retrouvée juste à côté du tumulus, au nord-ouest (Fig. 7.2).

Ce personnage est vraisemblablement revêtu d'une cuirasse de cuir et armé d'un bouclier. Il porte également plusieurs bracelets, une bague et un torque qui ressemble beaucoup celui retrouvé dans la sépulture à côté. Il est donc possible que cette statue soit une représentation de la personne qui y est inhumée. Si c'est effectivement le cas, ce mobilier funéraire exceptionnel peut fournir des renseignements pertinents sur des personnes de statut sacré à cette époque. Interprétée comme la représentation d'un

352 J. Creighton, *Coins and power* (2000), p. 22 ; « Gold, ritual and kingship », dans C. Haselgrove & D. Wigg-Wolf (dir.), *Iron Age coinage and ritual practices* (2005), p. 69-84. Comme le constate Creighton (*Coins and power*, p. 24) le nom personnel « Epomeduos » se trouve sur un certain nombre de pièces de monnaie gauloises et se composerait du mot « cheval » (Epona) et du mot « hydromel » (*mead*). Il s'agirait d'une référence continentale à la pratique du sacrifice équin dans les rites royaux. Dans ce contexte, toutefois, selon G-J. Pinault dans « Gaulois *Epomeduos* » (2007), p. 301, il semblerait que « -meduos » soit dérivé de **med-wo-* (singifiant « régner ») et que ce terme renvoie au sens de « maître des chevaux ».

353 Consulter à ce sujet I. Armit, *Headhunting and the body* (2012), p. 143.

354 F-R. Hermann, « Der Glauberg, Fürstensitz, Fürstengräber und Heiligtum », dans H. Baitinger & B. Pinsker (dir.), *Das Ratsel der Kelten von Glauberg* (2002), p. 90-111.



Fig. 7.2. Illustration de gauche : le guerrier de Glaubeberg, statue à échelle humaine en pierre calcaire. Illustration de droite : le guerrier d'Hirschlanden, statue de pierre découverte à Ditzingen (Hirschlanden) en 1963.

guerrier, d'un chevalier, d'un héros, d'un mortel ou encore d'un dieu, cette sculpture est chargée de symbolisme.

La couronne de feuilles portée par ce personnage est un détail frappant : diverses explications ont été proposées pour en expliquer le motif à double feuille, bien connu dans le monde celtique. Il a notamment été suggéré que ce motif représente les cornes de déesses de la région méditerranéenne telles que Hathor et Astarté, ou la lumière du héros émanant de la tête de Cú Chulainn, ou encore des feuilles de gui, plante sacrée des druides. Quelle qu'en soit la source d'inspiration, les chercheurs s'accordent sur le fait qu'il s'agit d'un symbole de divinité.

Un déséquilibre apparent dans les proportions de cette représentation anthropomorphe du Glaubeberg a fait l'objet de nombreux commentaires : les bras, stylisés, paraissent ainsi presque atrophiés, leur posture suggérant un geste rituel. Par contraste, les jambes longues aux lignes nettes, arborant des muscles saillants, rappellent le *kouros* de la

statuaire naturaliste de l'art grec antique. En gardant à l'esprit les qualités d'un roi sacré, on peut supposer que ces bras stylisés et les armes qu'ils portent représentent la puissance mesurée d'un roi juste, tandis que les cuisses et mollets très dessinés pourraient évoquer la fécondité et la force physique.

Ces suppositions pourraient s'appliquer à une autre stèle anthropomorphe célèbre, trouvée au pied d'un tumulus à Hirschlanden (Baden Württemberg). Il s'agit d'une statue d'homme nu, coiffé d'un chapeau conique et portant un large collier, un poignard et une ceinture (Fig. 7.2). Ses membres sont sculptés d'une manière semblable à ceux de la statue de Glauberg, avec un même contraste frappant entre les parties supérieure et inférieure du corps. De toute évidence ithyphallique, cette figure masculine évoque incontestablement la notion de fécondité. Il ne fait aucun doute également qu'elle revêt une importance sacrale.³⁵⁵

La forme stylisée de la statue de Glauberg contraste avec la représentation plus naturaliste d'homme assis qui figure sur le rebord de la cruche à vin trouvée dans la sépulture toute proche. Ce grand récipient faisait certainement partie d'un service à boisson cérémoniel, et cette statuette de bronze était un objet symbolique fondamental, quelles que soient les pratiques culturelles auxquelles elle était associée. L'homme représenté a les cheveux bouclés, porte des vêtements et une cuirasse, et est assis en tailleur. Il est placé entre deux statuettes de sphinx qui ont la tête tournée vers lui. Son style et sa posture évoquent les sculptures de guerriers assis découvertes dans le sud de la France, en particulièrement celles de Roquepertuse. Ce personnage fait aussi écho à une exceptionnelle série de sculptures de guerriers assis, de femmes et de récipients retrouvés à Entremont, non loin de Roquepertuse, qui rappellent également certains aspects des rites de la royauté sacrée (chapitre 6).

Les statues de Glauberg et d'Hirschlanden sont presque entièrement intactes, à ceci près qu'elles n'ont plus leurs pieds. L'explication est simple et prosaïque : les extrémités inférieures ont sans doute été brisées au niveau du socle où elles étaient insérées. Selon Vincent Megaw ce type de casse était une mise à mort délibérée d'une représentation de héros, phénomène qu'on retrouve dans la destruction d'autres sculptures aux attributs guerriers, ou dans destruction intentionnelle d'armes fréquemment observée dans des sépultures ou dépôts votifs.³⁵⁶

L'absence commune de pieds est certes une curieuse coïncidence. Elle pourrait avoir une signification importante, notamment si l'on admet que ces figures de jadis portaient des chaussures, dont le port revêtait un sens particulier. On sait en effet que les chaussures dorées étaient l'attribut de la royauté dans les traditions littéraires irlandaise et galloise (chapitre 4). Divers personnages de l'Autre Monde, comme nous l'avons souligné, portaient une sandale d'or sur le pied qu'ils posaient au sol, ou portaient un soulier d'or et l'autre d'argent. Enfin, rappelons le tabou indien auquel ce motif peut être lié, selon lequel il était interdit pour un roi de marcher pieds nus, car il risquait de perdre sa puissance dans le sol.

Megaw avait peut-être en partie raison, mais en limitant les dégâts iconoclastes aux pieds, nous tenons peut-être dans ces vestiges un exemple non pas du déclassement d'un guerrier héroïque, mais de l'affirmation très visible de la neutralisation du pouvoir d'un

355 I. Armit & P. Grant, « Gesture politics and the art of ambiguity : the Iron Age statue from Hirschlanden », *Antiquity* 82 (2008), p. 409-22.

356 J.V.S. Megaw, « Celtic foot(less) soldiers? An iconographic note », *Gladius* 23 (2003), p. 61-70.

roi sacré, un certain temps après sa mort et son enterrement, à travers l'élimination de la protection que lui confèrent ses chaussures exceptionnelles. Comme nous l'avons évoqué précédemment avec l'exemple du dépôt en position inversé des chaussures du défunt dans la sépulture d'Hochdorf, de tels objets personnels sont parfois chargés de significations et de symbolisme.

Il est possible que les statues de Glauberg et Hirschlanden soient des représentations de rois sacrés. Cette hypothèse a le mérite de proposer une explication à divers symboles qui englobent une grande variété de concepts tels que le statut exalté ou divin, les compétences martiales ou la fécondité. En direction de sud, non loin de Stuttgart, le tumulus de Hirschlanden était situé à près de 10 kilomètres de la « résidence princière » de Hohenasperg. C'était l'un des nombreux tumulus associés à cette habitation, qui étaient dans certains cas des « tombes princières » renfermant chacun une sépulture d'homme et son riche mobilier funéraire. Dans certains cas, il est possible que le terme de « prince » ne soit pas pertinent. Les souverains de Hohenasperg ont toutefois pu être considérés comme les personnages sacrés, jouissant du même statut et de l'importance rituelle, et soumis aux obligations et contraintes imposées par la tradition irlandaise.

Hochdorf

Le grand tumulus d'Hochdorf est situé à 10 kilomètres environ du lieu-dit de Hohenasperg, un sommet de colline occupé depuis le Moyen Âge. L'habitat domine la plaine fertile du nord de Stuttgart, et la partie nord-ouest de Ludwigsburg. Le tumulus fut entièrement fouillé dans les années 1970 et révéla des restes abondants de rites funéraires. Le grand tertre avait à l'origine une hauteur de six mètres et un diamètre de soixante mètres : il contenait la sépulture remarquablement protégée et conservée d'un homme adulte de grande taille (Fig. 7.3).

Le corps avait été enterré dans une grande chambre funéraire de bois et de pierre, qui constituait un dispositif de protection très efficace contre les pillleurs. La cérémonie funèbre dura, selon les données recueillies, plusieurs semaines. On estime par ailleurs que la construction du tumulus dura au moins cinq ans. Ce processus long et public fut lancé au milieu du VI^e siècle avant J.-C. Les rituels, prolongés sur plusieurs années, ont sans doute été suivis d'actions commémoratives. Tous ces éléments invitent à supposer que certains événements de la plus haute importance, comme le décès de cet homme, ont pu représenter des occasions de redéfinir ou reformer l'ordre social.

Le mort était allongé sur une banquette de bronze décorée reposant sur huit statuettes féminines montées sur de petites roulettes. Ce meuble unique s'inspirait de modes venues de l'Italie du Nord. Le défunt était entouré d'un mobilier funéraire incluant tous les symboles aristocratiques de l'époque : un service à boisson et des ustensiles de festin, un char à quatre roues et des bijoux d'or. Le char en bois, entièrement recouvert de tôle de fer, était un véhicule cérémoniel, sur lequel étaient disposés des accessoires pour l'harnachement de deux chevaux, neufs plats et trois bassines de bronze (tous affichant des signes d'usure), une grande hache, un long couteau, et une pointe à douille en fer. Outre le matériel d'harnachement de chevaux, on relève un symbolisme équin dans la décoration présente sur le dossier de la banquette, montrant des paires d'étalons tirant un char.

Neuf cornes à boire étaient suspendues à la paroi de la chambre : huit étaient des cornes de bovidés, et la plus grande, suspendue derrière la tête du défunt, était entièrement

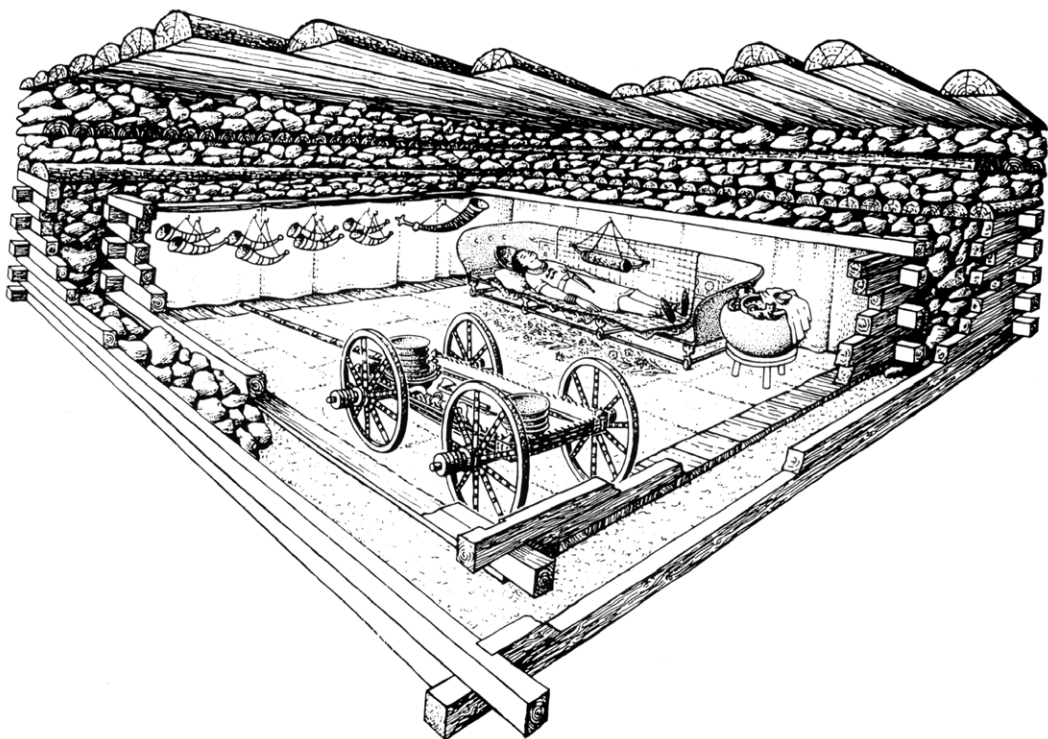


Fig. 7.3. Reconstitution de la sépulture de Hochdorf, placée dans un grand coffre de bois et pierre. Le corps était allongé sur un divan de bronze soutenu par huit pieds à roulettes en forme de figurines féminines, et accompagné de symboles aristocratiques qu'on retrouve dans les tombes de ce type : un service de boisson et vaisselles de festins, un char à quatre roues et des ornements personnels.

ouvragée en tôle de fer. Le corps était vêtu de tissages de laine, et un chapeau conique en écorce de bouleau était placé juste derrière sa tête (de forme semblable à la coiffe du guerrier de Hirschlanden).

Dans l'équipement personnel du mort, signalons la présence d'un grand collier en feuille d'or (similaire également à celui porté par le guerrier de Hirschlanden), deux fibules d'or, un bracelet d'or, un plaque de ceinture en or, et bien sûr, les bandes d'or déjà mentionnées (Fig. 4.6) qui ornaient les chaussures du défunt. Le fourreau d'un poignard de fer était lui aussi recouvert de feuilles d'or. Furent également découverts un grand chaudron en bronze de style grec importé d'Italie du sud et une coupe en or placée aux pieds du défunt. Ce chaudron contenait les traces d'une boisson au miel de grande qualité.

La sépulture d'Hochdorf contient moins d'importations exotiques que d'autres sépultures, ce qui conduit certains à conclure que l'homme qui y est inhumé n'était pas du rang social le plus élevé. Certes, cette déduction se base sur le présupposé qu'il existe une corrélation étroite entre le statut social d'une personne et le prestige de son mobilier funéraire, or on admet désormais que ces mobiliers ne reflètent pas forcément le rang social ou la richesse du défunt ou de ses proches. Ainsi, comme l'a noté un archéologue, les tombes et leur contenu ne sont pas le miroir fidèle de la vie des hommes, mais

d'avantage une « galerie des glaces de la vie ».³⁵⁷ Bien que le sexe ou le statut de la personne inhumée puisse déterminer les pratiques funéraires, ce n'est pas toujours le cas. On reconnaît désormais le fait que les concepts religieux et sociaux sont reflétés dans ces rituels funéraires et dans le processus de sélection des mobiliers funéraires. Ces objets au symbolisme inhérent confrontent ainsi les chercheurs à un véritable défi d'interprétation archéologique.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, Calvert Watkins, spécialiste de la linguistique et de la société indo-européenne, a souligné, il y a plus de trente ans, que les chaussures en or étaient un attribut symbolique de la royauté, selon la tradition irlandaise. Au sujet de la sépulture de Hochdorf récemment mise au jour, il a fait le commentaire suivant :

Nous pouvons contempler, aux pieds d'un chef hallstattien du VI^e siècle avant J.-C., un objet dont l'Irlande se souviendra encore en 1300 ans plus tard, nommé dans le folklore *da assa co foruib óir impu*, ou les « deux chaussures couvertes d'or ». Ces chaussures en or que cet homme emporta dans sa tombe étaient les insignes de son autorité, tout comme son collier en or, un symbole mieux connu, qu'il portait au cou.³⁵⁸

Le collier en or d'Hochdorf était manifestement un objet important, car on le retrouva délibérément sectionné par un objet tranchant, probablement dans un acte de déconsécration. Un autre détail significatif réside dans ses ornements équinés. On y observe une frise continue de chevaux : elle est formée de quatre étroites bandes estampées, disposées en deux paires de zones parallèles de part et d'autre d'une ligne médiane du collier, les deux frises supérieures étant inversées au dessus des deux frises inférieures. Ces paires sont des représentation inversées et parallèles bordées de bandes de motifs géométriques (Fig. 7.4).³⁵⁹

Notons que ce collier est le seul objet d'or décoré de motifs figuratifs, et qu'il est peu probable, en outre, que la miniaturisation de ces illustrations soit un détail dénué d'importance. S'il s'agit bien, comme cela a été suggéré, d'images de petits chevaux et de leurs cavaliers, cette décoration commémorait peut-être un événement équestre important.

Cependant une autre interprétation est possible : cette frise pourrait représenter des chevaux ailés plutôt que des chevaux et leurs cavaliers. Un petit cheval ailé se distingue très clairement à chaque extrémité du gros torque en or retrouvé à Vix.³⁶⁰ Comme l'a souligné Green, l'image d'un cheval ailé (récurrente sur certaines pièces de monnaies de Bretagne (Fig. 5.6, 2) pourrait renvoyer au statut surnaturel de l'animal. En effet, dans de nombreuses sociétés traditionnelles, les chamanes ou ritualistes voyage dans l'Au-delà sur le dos d'un cheval volant.³⁶¹ Ainsi, le collier de Hochdorf n'était pas seulement un insigne de haut rang, mais pourrait aussi faire référence des pouvoirs surnaturels qu'on attribuait à cet homme.

357 H. Härke, « The nature of burial data », dans C.K. Jensen & K.H. Nielsen (dir.), *Burial and society* (1997), p. 27.

358 C. Watkins, « Language, culture, or history? », dans C.S. Masek et al. (dir.), *Papers from the parasession on language and behavior* (1981), p. 246.

359 L. Hansen, *Hochdorf VIII* (2010), p. 36, Taf. 1.

360 S. Verger, « L'utilisation du répertoire figuratif dans l'art celtique ancien », *Histoire de l'Art* 16 (1991), p. 7.

361 M. Green, *An archaeology of images* (2004), p. 163.

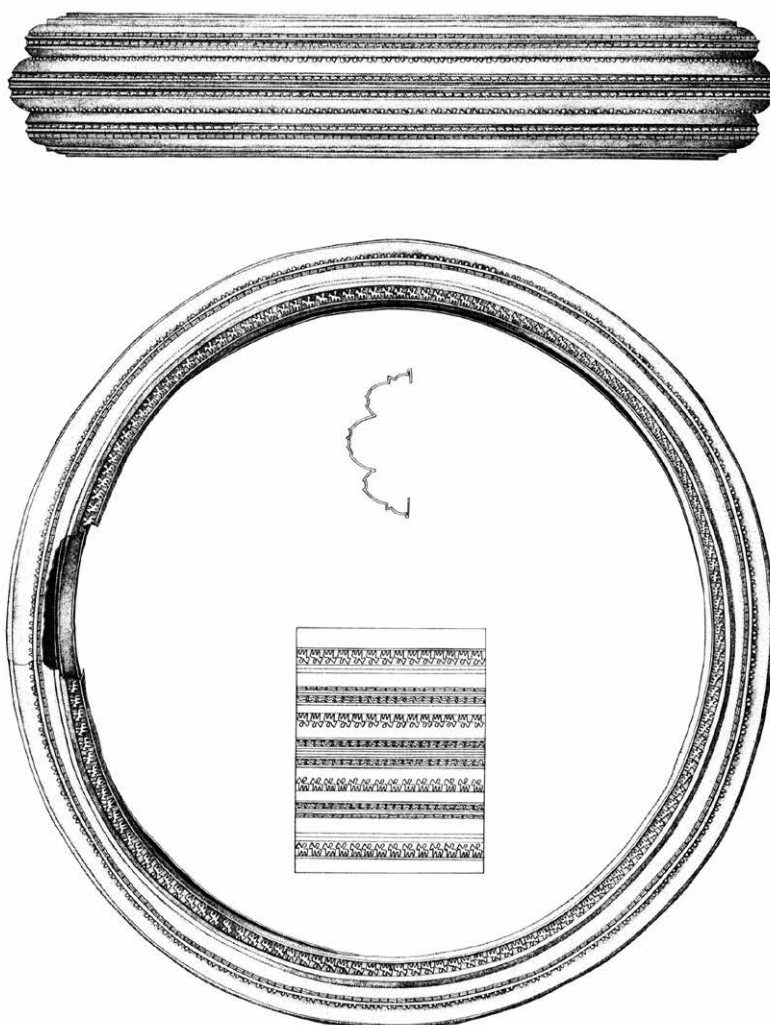


Fig. 7.4. Le collier d'Hochdorf, en plaque d'or gravée à l'aide d'un instrument très aiguisé. La décoration comporte quatre zones très étroites d'images ajourées représentant des chevaux ailés formant une frise continue disposée en deux bandes, l'une au-dessus, l'autre au-dessous de l'axe central du collier.

Naturellement, la question du statut du « prince » de Hochdorf a fait l'objet de nombreux débats : plusieurs auteurs ont fait allusion au caractère sacré de tels personnages princiers. Dirk Krausse, par exemple, soutient que la hache, le couteau, et la pointe trouvés sur le char de Hochdorf à côté des plats et des bassines étaient des outils dont l'usage était lié à ces récipients de cuisine. En effet, des haches de fer ont été retrouvées dans d'autres tombes riches, ce qui implique, selon lui, que la hache, le couteau et la pointe n'étaient pas des outils servant uniquement à l'abattage d'animaux, mais des instruments de mise à mort sacrificielle d'animaux, et donc des indices du statut religieux du défunt.³⁶²

362 D. Krausse, « Der 'Keltenfürst' von Hochdorf », *Archäologisches Korrespondenzblatt* 29 (1999), p. 339-58.

Stéphane Verger, dans son étude ambitieuse et complexe sur la signification symbolique des différents éléments de la sépulture de Hochdorf, avance l'hypothèse que le statut exalté de l'homme inhumé reflète l'aboutissement des événements socio-politiques régionaux de l'époque.³⁶³ Selon Verger, les objets trouvés dans la tombe, notamment les ustensiles du festin et les huit statuettes féminines soutenant la banquette, reflèteraient l'existence de huit groupes tribaux dans la région de Hohenasperg : ainsi les figurines représentaient peut-être les ancêtres mythiques de chacun d'eux. Ce même mythe serait représenté, toujours selon Verger, par une curieuse paire de pendentifs attachée à la pointe de la corne à boire en fer : ces pendentifs sont des copies d'ornements portés par les femmes riches du monde hallstattien. D'après lui, le service à boisson et les ustensiles de repas déposés dans la tombe avaient diverses fins et significations symboliques.

Verger observe également certaines différences de style et de formes dans les neuf plats et trois bassines de bronze : il en déduit que celles-ci reflètent des écarts entre les niveaux hiérarchiques, correspondant à un système de préséance selon lequel chaque membre de la suite de Hochdorf se voyait attribuer un certain morceau de viande selon son rang. Cette suggestion s'inspire de descriptions de la Salle des Banquets, à Tara, qui inclut un passage portant sur la consommation des différents morceaux de viande et leur répartition entre les personnes, avec les égards dus à leur grade et à leur statut. Ces descriptions sont extraites d'un récit médiéval irlandais préservé dans le *Livre de Leinster* (XII^e siècle), et d'une histoire ultérieure du *Livre Jaune de Lecan*, qui détaille la manière de répartir les morceaux de viande : le roi et les hommes de lettres auraient eu droit aux meilleurs morceaux, tels que le filet mignon, tandis qu'on servait aux portiers les parties moins nobles comme le coccyx. De telles coutumes de festins sont sans aucun doute très anciennes, et furent pratiquées en Irlande et en Écosse jusqu'au XVII^e siècle.³⁶⁴

Selon Verger, les repas des trois convives du rang le plus élevé étaient servis dans les trois bassines, et chacun avait son assiette ornée au rebord d'une frise à motifs géométriques. Cinq autres nobles de haut rang étaient servis dans des assiettes décorées en relief. Un neuvième convive, servi dans une assiette simple et sans ornement, était peut-être un personnage de statut particulier, une figure savante ou religieuse. Ces ustensiles de festin semblent se distinguer les uns des autres à travers leur disposition et leur ordre de dépôt sur la caisse du char. Les rites de consommation de la boisson, toutefois, répondaient à d'autres critères, selon Verger, le service à boisson étant moins complexe, constitué de deux types de récipients : les cornes organiques et celle de métal, unique et de grande taille. Ces huit petites cornes de bovidés témoignent du caractère égalitaire de la distribution de la boisson entre ces convives, qui étaient des chefs de tribus de la région de Hohenasperg. La grande corne de fer était un vase à boire d'usage collectif dans les assemblées. La banquette en bronze était quant à elle un trône multiple où s'asseyaient trois personnes de haut rang, dans la position traditionnelle, jambes croisées.

Verger envisage, dans son étude, que l'importante quantité d'artefacts en or et d'insignes d'autorité associées au défunt témoignaient d'un statut de sacralité caractéristique de la fonction royale. Les objets en or étaient, de toute évidence, personnels, voire intimes,

363 S. Verger, « La grande tombe de Hochdorf », *Siris* 7 (2006), p. 5-44 ; « Partager la viande, distribuer l'hydromel. Consommation collective et pratique du pouvoir dans la tombe de Hochdorf », dans S. Krausz et al. (dir.), *L'âge du fer en Europe* (2013), p. 495-504.

364 F. McCormick, « The distribution of meat in a hierarchical society », dans P. Miracle & N. Milner (dir.), *Consuming passions and patterns of consumption* (2002), p. 27.

comme la coupe en or retrouvée près du chaudron de bronze, qui aurait touché ses lèvres. Ces objets étaient ainsi les témoins de son accession finale au pouvoir royal consacrée par une déesse de la souveraineté (à l'image de la jeune femme qui confère le pouvoir royal à Conn aux cent batailles dans *Baile in Scáil*). D'autres éléments féminins comme les pendentifs sur la corne ou les statuettes soutenant la banquette évoquent également l'incarnation de la souveraineté en la personne de cet individu singulier, qui régnait ainsi après sa mort avec l'approbation divine.

Quelle que soit la vraisemblance de son interprétation du rôle des récipients et ustensiles, de la nature des rituels de boisson et de l'utilisation de la grande corne, Verger a raison lorsqu'il souligne le caractère sacré du défunt de Hochdorf. Comme dans le mythe fondateur de Massalia où la déesse de la souveraineté servait une coupe à celui qu'elle désignait comme roi, il se peut que chaque coupe d'hydromel servie à cet homme durant sa vie ait été une reconstitution cérémonielle de son investiture, symbolisant la reconnaissance de son statut. Quelle que soit leur signification, il est admis que les cornes et les assiettes de cette tombe étaient les éléments d'un service de festin, toutefois le statut très particulier de ce défunt pourrait être reflété dans la présence de neuf objets.

Ce chiffre précis, été observé ailleurs, pourrait ainsi avoir une signification particulière. Un tumulus découvert à Kappel am Rhein, au nord de Freiburg (Baden Württemberg), a été fouillé en 1976 : on y a retrouvé une chambre funéraire en bois renfermant l'inhumation d'un homme accompagné d'un riche mobilier, l'ensemble datant du VII^e siècle avant J.-C. Si le corps n'avait pas été conservé, des objets intéressants furent découverts, notamment un char démantelé à quatre roues, un poignard de fer, deux lances de fer, et deux grands récipients de céramique. Un énorme seau en bronze, de plus d'un mètre de hauteur, fut trouvé dans un chaudron de bronze : il contenait quatorze petits vases de bronze et les garnitures d'une grande corne à boire. Huit de ces vases étaient des petits seaux cylindriques à cordons presque identiques : avec la corne à boire, ils constituaient peut-être une série notable de neuf objets (Fig. 7.5).³⁶⁵

Dans la tradition irlandaise, le chiffre neuf semble revêtir une importance particulière. La question du sens des chiffres a été étudiée par les frères Rees, qui ont souligné l'existence, dans la littérature ancienne d'Irlande, de nombreuses références à des « compagnies de neuf » comprenant parfois un chef et huit compagnons. Dans *Fled Bricrenn* (Le Festin de Bricriu), récit d'une compétition pour la « part du champion », Bricriu sur son chemin vers le festin, est protégé par huit bretteurs, et dans la *Táin*, le char de Medb est accompagné de huit autres chars.

Avant de partir défier Saint Patrice, Lóegaire, roi de Tara, donne l'ordre d'atteler neuf chars « selon la tradition des dieux » (*Iunctis ergo nouem curribus secundum deorum traditionem*).³⁶⁶ On trouve ce récit dans la vie du saint, rédigée par Muirchú au VII^e siècle, dans lequel Lóegaire est comparé, de manière peu flatteuse, à Nabuchodonosor de Babylone. Si cette confrontation avec Patrice n'est sans doute qu'une légende, la référence faite par Muirchú à une croyance païenne dans l'importance symbolique d'un groupe de neuf guerriers est très révélatrice.³⁶⁷

365 R. Dehn et al., *Das Hallstattzeitliche Fürstengrab im Hügel 3 von Kappel am Rhein in Baden* (2005).

366 A. & B. Rees, *Celtic heritage* (1961), p. 193.

367 D. Howlett, *Muirchú Moccu Macthéni's « Vita Sancti Patricii » Life of Saint Patrick* (2006), p. 73. Cet épisode présente la légende associée à l'allumage du feu de Pâques par Patrice, remise en question par D.A. Binchy, « The fair of Tailtiu and the feast of Tara », *Ériu* 18 (1958), p. 130.

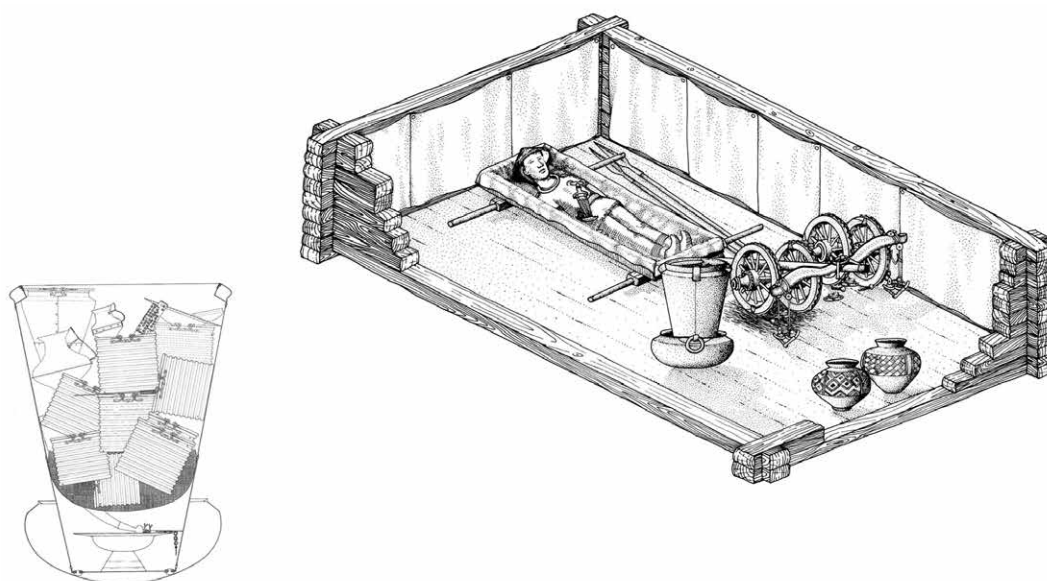


Fig. 7.5. Reconstitution illustrée d'une riche sépulture à Kappel-am-Rhein, qui consiste en une chambre contenant une inhumation accompagnée de mobilier funéraire incluant un char à quatre roues démantelé, une dague de fer, deux lances de fer et deux grandes urnes de céramique. On y voit également un chaudron de bronze sur lequel était posé un seau d'un mètre de haut, en position verticale, qui contenait (image de gauche) quatorze récipients en bronze et le revêtement d'une grande corne à boisson.

La littérature fournit d'autres références brèves à ce concept. Il est probable que le roi Conchobar et son aurige se trouvaient dans l'un des neufs chars attelés pour chasser les oiseaux dans le récit *Compert Conculainn* (La Conception de Cú Chulainn), et lorsque les auriges qui accompagnaient Lug dans l'épique bataille *Cath Maige Tuired* (La Deuxième bataille de Moytura) sont nommés, ils sont au nombre de huit.³⁶⁸ On trouve également ce scénario dans l'Iliade, lorsque Ménésthee et Hector, se rendent chacun au combat entourés de huit compagnons.³⁶⁹ On ignore si les huit statuettes féminines qui soutenaient le corps de la sépulture de Hochdorf renvoient à ce même symbolisme. Les preuves archéologiques indiquent néanmoins que cette configuration de « huit et un » n'est pas uniquement un concept littéraire, mais un élément ancien fondamental de l'idéologie des guerriers.

A quelques exceptions près, notamment dans les études de Stéphane Verger, l'idée que le personnage de Hochdorf était un roi sacré ne fait guère l'unanimité parmi les archéologues. A ce propos les analogies ethnographiques et les données indo-européennes ont été à peine examinées.³⁷⁰ Étant donnée cette réticence méthodologique des recherches archéologiques françaises et allemandes, il n'est guère surprenant que l'on ait attaché peu d'importance à la contribution de la tradition irlandaise ancienne dans ce débat.

368 E.A. Gray, *Cath Maige Tuired* (1982), p. 65.

369 *Iliad* XIII : 689-700 et 790-802 ; H.W. Singor, « Nine against Troy », *Mnemosyne* 44 (1991), p. 43.

370 M.K.H. Eggert, « Der Tote von Hochdorf », *Archäologisches Korrespondenzblatt* 29 (1999), p. 211-22 ; U. Veit, « König und Hohepriester? », *Archäologisches Korrespondenzblatt* 30 (2000), p. 549-68.

Reconnaissons cependant, comme nous l'avons mentionné, que ceci peut être dû au fait que ces données restent relativement inaccessibles dans les textes médiévaux.

Toute tentative de reconstitution des institutions sociales de peuples préhistoriques doit être considérée comme un exercice principalement spéculatif, toutefois le concept de royauté sacrée mérite d'être examiné dans le cadre de la discussion en cours sur le rang et le rôle de personnages exceptionnels tels que l'homme de Hochdorf.

Il a été question plus haut des difficultés que posent les questions du statut ou du genre dans la recherche en archéologie funéraire. Bien qu'un lien entre les armes et les sépultures masculines semble apparaître de façon récurrente, on constate souvent que le sexe du ou de la défunt.e n'est pas explicite à travers d'autres artefacts du mobilier comme par exemple les parures. Ces dernières années, on s'est intéressé davantage à la question du statut genré des individus dans diverses communautés, et la tendance désormais est à dissocier la question de la distinction binaire biologique entre hommes et femmes, de celle des différences de genre ancrées dans la culture : deux conceptions distinctes et variables selon les lieux et les époques.

La présence des parures ostensiblement féminines dans des sépultures masculines pose la question de la possible pratique d'un « travestissement rituel », ou de l'existence de chefs subvertissant les normes à l'Âge du Fer en Europe.³⁷¹ Certains objets trouvés dans la tombe de Hochdorf pourraient être considérés comme plus appropriés aux sépultures féminines : par exemple des plaques de ceinture ornées et des perles d'ambre sont des éléments fréquents dans les tombes de femmes.

Cependant, rappelons ici encore que la littérature ancienne d'Irlande nous indique d'autres possibilités d'interprétation. Plutôt qu'une référence au sexe du défunt, la présence d'éléments de parures féminines visait peut-être à exprimer la beauté idéale qu'on attribuait à un seigneur. De nombreux faits archéologiques attestent en effet de l'existence d'idéaux de beauté masculine chez les guerriers de l'Âge du Bronze, comme en témoignent par exemple les articles de toilette retrouvés dans certaines sépultures masculines.³⁷²

La tradition irlandaise se prêtant à une multiplicité de lectures, il convient de considérer avec prudence les thèses d'ambiguïté sexuelle dans une société masculine de guerriers. Il est vrai que le célèbre combat entre Cú Chulainn et Fer Diad dans la *Táin* inspire évidemment une lecture homoérotique, en partie fondée sur l'amour que porte de Cú Chulainn à son frère par adoption, et sur l'épisode de la violation brutale du corps de Fer Diad.³⁷³ Une coutume particulière, voulant qu'un homme embrasse ou suce le sein d'un autre homme en signe d'allégeance, est mentionnée dans la *Confession* de Saint Patrice et dans le récit *Echtra Fergusa meic Léti* (L'Aventure de Fergus mac Léti). Cette pratique a conduit certains historiens à supposer que, dans une communauté d'hommes, une réalité rituelle était créée dans laquelle le chef était symboliquement considéré une figure maternelle et les femmes étaient rendues obsolètes.³⁷⁴

Une autre relation nous intéresse également, celle du poète médiéval et de son mécène, qui a fait l'objet de lectures similaires. Lorsqu'un poète s'adressait au roi ou au seigneur par un discours lyrique, il plaçait souvent l'accent sur la beauté et le charme de son maître

371 Résumé par L. Hansen, *Hochdorf VIII* (2010), p. 97.

372 P. Treherne, « The warrior's beauty », *Journal of European Archaeology* 3 (1995), p. 124.

373 S. Sheehan, « Fer Diad De-flowered : homoerotics and masculinity in *Comrac Fir Diad* », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia* 2 (2009), p. 54-65.

374 J. Carey, « The encounter at the ford : warriors, water and women », *Éigse* 34 (2004), p. 23.

aux yeux des hommes, et sur son envie d'être à ses côtés. Máirín Ní Dhonnchadha a ainsi soutenu, de façon convaincante, que la fétichisation de la beauté d'un chef était un mode de rapprochement homosocial masculin. Cette fétichisation avait cependant une autre dimension : la beauté du roi et plus tard du seigneur, est une attente collective envers le souverain, censé être l'époux sans imperfection de la déesse de la souveraineté. Si le rituel du mariage sacré était une forme de légitimation fondée sur un symbolisme hétérosexuel, une autre forme de légitimation était associée au corps parfait du souverain, qui incarnait toutes les qualités réunies des hommes comme des femmes.³⁷⁵

Il convient d'ajouter que cette relation particulière entre poètes et mécènes ne fut pas seulement un phénomène médiéval, mais une norme très ancienne, comme l'a souligné Mac Cana :

Le panégyrique cérémoniel était un élément central de la relation entre le poète ou prêtre-poète et le mécène royal. Ce phénomène est fort évident dans les sources celtiques comme dans les traditions de l'Inde et d'autres pays indo-européens. Compte tenu des commentaires interprétatifs des spécialistes indo-européens actuels, on pourrait dire que le panégyrique cérémoniel était l'élément vital de la royauté sacrée dans l'antiquité.³⁷⁶

Les sépultures extravagantes comme celle d'Hochdorf offrent des pistes de recherche prometteuses sur les élites et rois sacrés, car des sépultures si riches et soigneusement excavées, sont particulièrement rares quelque soit l'époque. Si plusieurs exemples de tombes de statut exceptionnel et datant de la fin de l'Âge du Bronze ont été découverts (certains en Europe centrale ont été même décrits comme des sépultures royales), les pratiques d'incinération et une tendance à jeter les mobiliers sur un bûcher funéraire, sont d'importants obstacles à l'analyse.³⁷⁷

La sépulture de Deal

De manière générale, il est correct d'affirmer que les vestiges d'enterrements préhistoriques tardifs constituent un patrimoine relativement appauvri dans nombreuses régions d'Europe, y compris l'Irlande et la Grande-Bretagne. On ne saurait exclure toutefois la possibilité que certains objets aristocratiques véhiculant un symbolisme solaire comme la couronne Petrie ou le bouclier de Battersea ont pu relever d'un attirail royal. En ce sens, la couronne de bronze retrouvée sur le crâne d'un homme adulte à Mill Hill, non loin de Deal, dans le Kent, mérite un examen plus approfondi (Fig. 7.6).

Le récit *Audacht Morainn* (Le Témoignage de Morainn), fait mention du « *mind suíthi* », qui est un diadème ou une couronne de la sagesse. Selon *Airne Fíngéin* (La Veillée de Fíngéin), parmi les merveilles qui marquent la naissance du roi Conn Céthcathach (Conn aux cent batailles) se trouve un casque, la « couronne de Bríon », caché dans un puits de l'Autre Monde, ainsi que le diadème de Laegaire mac Luchta (cf. chapitre 3). Ainsi le motif

375 M. Ní Dhonnchadha, « Courts and coteries I, 900-1600 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (2002), p. 296.

376 P. Mac Cana, *The cult of the sacred centre* (2011), p. 327.

377 M. Gimbutas, *Bronze Age cultures* (1965), p. 311 ; A.F. Harding, *European societies in the Bronze Age* (2000), p. 100, 169.

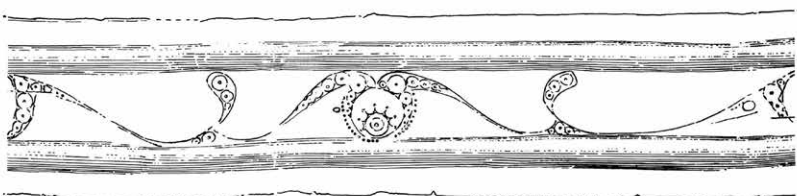


Fig. 7.6. Crâne d'homme inhumé à Mill Hill, Deal, comté du Kent : le défunt a été enterré avec une épée de fer, un bouclier et une broche de bronze. Il était coiffé d'une couronne de bronze gravée d'un motif de vagues, encadrant un motif central de rosette ou de roue, un possible symbole solaire.

de la couronne ou du diadème se retrouve dans la mythologie, renvoyant à une forme particulière de coiffe liée au statut et à la sagesse.

Enterré avec son épée et son bouclier, l'homme de Mill Hill a naturellement été décrit comme un guerrier. Sa sépulture a été retrouvée tout près du sommet d'une crête surplombant la mer sur la périphérie de Deal.³⁷⁸ Il s'agissait d'une simple tombe à fosse contenant le squelette allongé d'un homme âgé de 30 à 35 ans, dont le bras gauche reposait

378 K. Parfitt, *Iron Age burials from Mill Hill, Deal* (1995).

sur le pelvis. Son bouclier, dont il ne subsiste que des appliques de bronze et une plaque décorée sur l'umbo, était posé sur le côté gauche de son corps. Une épée de fer logée dans un fourreau de bronze décoré, reposait sur son bras gauche, et il est intéressant de noter que le fourreau était positionné à l'envers, la face décorée vers la terre. À proximité, un anneau de suspension en bronze décoré était également déposé face contre terre. Une fibule de bronze décorée (qui autrefois était peut-être attachée à une cape) fut trouvée sur le tibia de la jambe gauche.

Une couronne était posée sur le crâne du défunt. Elle se composait d'une bande de bronze décorée portée autour de la tête et d'une bande sans ornements qui couvrait le sommet du crâne. La décoration gravée sur la bande représente des ondes symétriques encadrant un motif de rosette ou de roue qui pourrait être considéré comme un symbole solaire.

Il est particulièrement intéressant de noter que les divers objets découverts dans cette sépulture semblent posséder des histoires disparates. En effet, il fut observé que la couronne montrait des signes d'usure tandis que l'épée ne rentrait pas parfaitement dans son fourreau. Ces détails pourraient signifier que ces objets n'étaient pas les effets personnels du défunt mais une collection artificielle, constituée pour donner une image de guerrier à une personne dont l'importance s'illustrait dans un autre domaine.³⁷⁹

La sépulture était située à 40 mètres environ au nord-ouest d'un grand tumulus de l'Âge du Bronze qui constituait sans doute autrefois un monument particulièrement proéminent. Ce tumulus devint le point central d'au moins deux cimetières à l'Âge du Fer, et plus tard d'une vaste série de sépultures anglo-saxonnes. À l'Âge du Fer, la plupart des sépultures consistaient en des inhumations allongées dans de simples fosses, sans mobilier funéraire. Des objets furent retrouvés dans quelques sépultures seulement, notamment des fibules datées entre le milieu du II^e siècle et le milieu du I^{er} siècle avant J.-C. Le plus grand cimetière, au sud-ouest, contenait également le squelette complet d'une jument âgée de 6 à 7 ans. Les vestiges d'un jeune homme retrouvés dans une fosse toute proche ont conduit les chercheurs à supposer qu'il s'agissait de la tombe d'un cavalier et de son cheval. Cette sépulture se situe à environ 50 mètres au sud de la tombe de l'homme couronné, ce qui pourrait indiquer un lien entre ces figures.

Les fouilles menèrent également à la découverte insolite d'un sanctuaire souterrain à 30 mètres au sud-est du tumulus. Il s'agit d'une grande fosse de 2,5 mètres de profondeur creusée dans la craie, qui donnait accès à une chambre souterraine. Les poteries romaines qui y ont été découvertes indiquent que la chambre fut probablement remplie au cours du II^e siècle après J.-C. Une petite sculpture en craie fut trouvée dans le remblai : elle était peut-être logée dans une niche des murs au nord-ouest de la chambre. Cette statuette représente un corps rectangulaire, sans membres. La tête, portée par un cou fin, arbore un visage stylisé aux yeux stylisés, au nez angulaire, avec une bouche simplement incisée, selon un style commun à de nombreuses sculptures de l'Âge du Fer dans diverses régions du monde celtique.³⁸⁰

La relative simplicité des sépultures de ces cimetières met en évidence, par contraste, le caractère et le statut exceptionnel de la tombe de l'homme couronné. Celle-ci fut décrite, en raison de la variété et de la qualité de ses objets décorés, comme la plus

379 D. Garrow & C. Gosden, *Technologies of enchantment?* (2012), p. 226.

380 K. Parfitt, « The Deal man », *Current Archaeology* 101 (1986), p. 166-8 ; K. Parfitt & M. Green, « A chalk figurine from Upper Deal, Kent », *Britannia* 18 (1987), p. 295-8.

importante collection d'artefacts de métaux découverte dans un tombeau de l'Âge du Fer en Grande-Bretagne.³⁸¹ En fait, le complexe entier, avec sa longue chronologie et les éléments exceptionnels qu'il renferme avec l'inhumé couronné, la sépulture du cheval et le sanctuaire souterrain, nous invite à supposer que cette région de la côte du Kent était revêtait une importance particulière, et que ses souverains étaient sans doute des figures tout aussi remarquables.

Il se peut qu'on ne puisse jamais étayer l'hypothèse que les figures de Hochdorf et de Mill Hill étaient des rois revêtant une dimension sacrée. La corrélation entre les mobiliers funéraires ou le type de tombe et le statut des défunts étant souvent problématique, on ne saurait tenter de déterminer leur statut que dans un cadre très général. Les données funéraires ne constituent le plus souvent qu'un guide trop approximatif pour la reconstitution d'une hiérarchie sociale à l'époque préhistorique. De même, les preuves archéologiques ne suffisent pas à renseigner précisément l'étude des habitats. La question de l'absence de notions clairement établies informant la hiérarchie des habitats est également au cœur d'un débat sur la nature stratifiée des sociétés de l'Âge du Fer, par exemple, et a encouragé la recherche d'autres modèles sociaux.³⁸²

Cependant, si l'on admet que l'institution de la royauté sacrée est une possibilité interprétative, il est envisageable de chercher de nouvelles approches. En effet le pouvoir et le statut social ne se traduisent pas systématiquement par des preuves matérielles de richesse, des signes ostentatoires de prestige, ou des monuments, et peuvent trouver des formes d'expression symboliques complexes. L'imagerie équine associée à l'institution indo-européenne de la royauté sacrée, dont on trouve de nombreuses preuves dans le patrimoine littéraire et archéologique irlandais, ainsi que les enterrements de chevaux, pourraient dans cette optique avoir une signification particulière. Le moment est peut-être venu de considérer sous un nouvel angle la fonction du grand cheval blanc d'Uffington, creusé dans la roche crayeuse des collines de Berkshire Downs (cf. chapitre 6).

L'étude des sépultures fastueuses, de l'imagerie solaire et des artefacts de métaux précieux offre des perspectives de recherche prometteuses. En revanche, les références aux juments blanches et aux rites équins restent évasives. En Écosse, malgré la suggestion intéressante de Sterckx évoquée précédemment, la légende de la construction du château médiéval du Thane de Cawdor, dont le site est choisi par un âne (chapitre 5) est fort dissociée dans les esprits de la tradition des étalons sauvages des rites royaux védiques.

L'Écosse nous offre d'autres pistes de recherche fascinantes. L'étude de l'archéologie de Tara, en Irlande, a infiniment élargi notre compréhension de ce site royal majeur et de son paysage. Le terme de « site royal » est certes réducteur dans ce contexte, de paysages aux pedigrees très anciens, comme l'a souligné Conor Newman :

À l'époque protohistorique, sinon avant, Tara fut considéré comme un paysage sacré associé à la hiérogamie et l'investiture des rois sacrés. Cette conception influença la royauté de Tara durant de nombreuses générations, véhiculant un héritage qui reste encore visible dans le paysage environnant. Les paysages sacrés, perçus à travers le

381 I.M. Stead, « The metalwork », dans K. Parfitt, *Iron Age burials from Mill Hill, Deal* (1995), p. 88.

382 T. Moore & X-L. Armada, « Crossing the divide », dans T. Moore & X-L. Armada (dir.), *Atlantic Europe in the first millennium BC* (2011), p. 46 ; J.D. Hill, « How did British Middle and Late Pre-Roman Iron Age societies work (if they did)? », dans T. Moore & X-L. Armada (dir.), *Atlantic Europe* (2011), p. 242-63.

prisme d'un symbolisme cosmogonique, étaient effectivement créés par le pouvoir du mythe et de la religion. Leur importance cosmique, forgée par le biais du rituel, se reflète dans la construction de sanctuaires, de temples et de bâtiments, dans l'érection de stèles et de tumulus, dans la création des cimetières, dans l'attribution de toponymes, et sous tant d'autres expressions ...³⁸³

L'étude des paysages de sites royaux écossais tels que Dunadd et Forteviot fournit des résultats impressionnants. Les recherches menées dans les environs de Forteviot notamment révèlent un exceptionnel paysage de cérémonies, du Néolithique à l'Âge du Bronze. Stephen Driscoll avait sans nul doute raison d'affirmer que l'emplacement des structures des premiers temps médiévaux était influencé par la géographie établie par les monuments préexistants du paysage.³⁸⁴

Bradley, lorsqu'il soutenait, dans ses « Rhind Lectures » en 1992, que Dunadd était un site d'une importance cruciale aux temps préhistoriques comme médiévaux, était fort conscient du fait qu'on n'a trouvé dans cette imposante forteresse royale presque aucun signe archéologique d'activité préhistorique. Il fit cependant valoir l'idée que ce monument majeur, comme tant d'autres, fut contemplé par des générations successives qui le percevaient selon leurs propres valeurs. Comme il l'a très justement souligné, ceci s'applique également à l'archéologie de la Vallée de la Boyne.³⁸⁵

Un grand nombre des monuments préhistoriques présents en concentration exceptionnelle dans la Vallée de Kilmartin, au nord de Dunadd, ont ainsi pu être toujours identifiables au premier millénaire après J.C. Stephen Driscoll s'est penché sur le phénomène de l'emplacement de sites royaux à proximité de monuments préhistoriques importants. Il développa l'idée selon laquelle les qualités mythologiques de ces monuments en faisaient des sources d'attrait pour le pouvoir, conférant une légitimité surnaturelle aux nouvelles entités politiques.

Comme l'ont fait observer Bradley et Driscoll, les données irlandaises sont à caractère historique et archéologique, et sont donc informatives. Tout comme les rois des Uí Néill à Tara, qui considéraient certains des monuments de la vallée comme des hommages commémoratifs à leurs ancêtres mythiques, les rois de Dunadd étaient peut-être conscients des caractéristiques mythiques des cairns de la Vallée de Kilmartin. Comme Tara, Kilmartin était un paysage sacré, remontant au moins au VI^e millénaire avant notre ère.³⁸⁶

Les cairns du cimetière linéaire de Kilmartin, par exemple, avaient sans doute une histoire fascinante à raconter à ceux qui longeaient la berge ouest de la rivière de Kilmartin Burn. Au centre du cimetière, le grand cairn à chambre de Nether Largie n'est aujourd'hui que l'ombre de lui-même ; à l'origine, il mesurait près de 40 mètres de diamètre, soit plus de deux fois l'envergure du Tumulus des Otages à Tara. Dunadd fut choisi comme le lieu d'investiture des souverains du royaume de Dál Riata. Il présentait d'autres avantages, comme l'a souligné Ewan Campbell : c'était un lieu élevé dominant la vallée et offrant une

383 C. Newman, « The sacral landscape of Tara », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (2011), p. 22.

384 G. Noble & K. Brophy, « Ritual and remembrance at a prehistoric ceremonial complex in central Scotland », *Antiquity* 85 (2011), p. 787-804 ; S.T. Driscoll, « Picts and prehistory », *World Archaeology* 30 (1998), p. 152.

385 R. Bradley, *Altering the earth* (1993), p. 91, 119.

386 A. Sheridan, « Contextualizing Kilmartin », dans A.M. Jones *et al.*, *Image, memory and monumentality* (2012), p. 163-83.

vue imprenable, comme beaucoup d'autres sites royaux, et il est possible que la colline fut considérée un cairn géant à l'image des cairns plus petits des environs.³⁸⁷ Ajoutons à cela, enfin, qu'un grand nombre des mythes de souveraineté et de royauté que nous avons évoqué dans cet ouvrage animait sans doute les vies de ses occupants à l'époque médiévale.

387 E. Campbell, « Royal inauguration in Dál Riata and the Stone of Destiny » in R. Welander *et al.* (dir.), *The Stone of Destiny* (2003), p. 54.

Épilogue

Pour des archéologues inaccoutumés à l'étude de monuments et paysages tels que Tara, patrimoine dont l'histoire est complexe et foisonnante de mythologie, l'argument selon lequel l'institution de la royauté sacrée devrait être prise en compte dans tout débat sur la nature des différentes structures socio-politiques d'Europe préhistorique, apparaît sans doute comme un véritable défi. À l'heure actuelle, certes, les preuves archéologiques d'une royauté sacrée peuvent paraître aussi élusives que certaines images solaires. Cependant, cet argument s'est fondé sur la place prépondérante, indéniable, de l'institution de la royauté sacrée dans la tradition de l'Irlande ancienne, et sur le présupposé que les peuples indo-européens ont tous, à une époque ou une autre, été des entités tribales gouvernées par ce modèle. Il est certes difficile de déterminer quand et où ce fut le cas, mais on en trouve néanmoins quelques indices dans des données protohistoriques fournies par certains métaux précieux ou par des sépultures masculines au mobilier funéraire d'une exceptionnelle richesse.

Symbolisme solaire, rituels équins, rites de boisson, et toutes formes d'indices d'une préoccupation pour l'Autre Monde sont sans doute également des éléments de preuve pertinents. Les similitudes culturelles relevées entre l'Irlande et l'Inde védique, deux pays aux extrémités opposées du monde indo-européen, ont certes été remises en question. Il reste cependant que les données cumulées relatives aux caractéristiques indo-européennes, qui semblent n'avoir guère été conservées ailleurs dans le monde occidental que dans la tradition irlandaise, sont frappantes. On y trouve un patrimoine culturel commun, notamment les sacrifices de chevaux, le concept de « vérité du prince » (semblable à « l'Acte de Vérité » védique), ou encore celui de « péché unique du roi », thème indo-européen dont on rencontre un exemple irlandais.³⁸⁸

Le lien, en particulier, entre la royauté et les rites équins, apparaît prépondérant : l'imagerie équine pourrait ainsi être un indice particulièrement révélateur dans la recherche de traces de l'institution de la royauté sacrée. Il est possible, par exemple, que les représentations de chevaux à têtes humaines soient des allusions à des invocations de nature équine qui marquaient un moment puissant lors des rituels royaux.

388 D'autres thèmes pourraient être ajoutés à cette liste, notamment ceux de la générosité sans bornes (*potlatch*) ou des vaisseaux magiques (notamment les chaudrons) : S. Zimmer, « Indo-Celtic connections », *Journal of Indo-European Studies* 29 (2001), p. 379-405.

Les éléments de preuves font également référence à une potentielle tradition ayant des racines indo-européennes, celle du mariage sacré du futur roi à des déesses dont le nom était associé à une boisson sacramentelle. Comme nous l'avons mentionné dans les précédents chapitres, il a pu s'agir d'un rite répandu dans l'Europe préhistorique. L'autorité d'un roi se trouvait affirmée par l'offrande d'une boisson par une femme de statut particulier. Le service de la boisson était considéré comme un don spécial que possédait la déesse de la souveraineté, venue de l'Autre Monde. Cette médiatrice avait ainsi le pouvoir de valider mystiquement l'autorité d'un roi. La présence de paires de coupes à boisson dans certaines riches sépultures féminines pourrait ainsi indiquer, dans cette optique, que les femmes qui y étaient inhumées ont pu jadis tenir ce rôle : sans pour autant être ni déesses ni reines, ces femmes jouaient un rôle important, qui était commémoré dans leur tombeau. Ces figures de souveraineté étaient également des personnifications féminines de la terre : ceci nous rappelle que certaines particularités topographiques et éléments du paysage pouvaient être perçus comme les entités animées. Ces lieux influençaient sans doute sur les pratiques culturelles et les croyances : un phénomène qui était loin de se limiter à l'Irlande. Si elles furent vénérées, ces figures de souveraineté firent probablement, du moins, l'objet d'offrandes votives.

Parmi les autres thèmes de dimension indo-européenne, soulignons également des similitudes étroites entre le mythe de la rivière Boyne et la mythologie indo-iranienne, ou encore les associations évidentes entre la royauté et l'imagerie solaire. D'autre part, certains objets de valeur retrouvés, notamment des récipients de bronze ou des boucliers ornés de symboles solaires, ont pu appartenir à l'attirail royal.

Il est indéniable que les preuves archéologiques d'une imagerie solaire complexe se présentent comme datant de périodes et de régions variées de l'Europe préhistorique. Or cette omniprésence et cette rémanence de l'imagerie voyage céleste du soleil prouvent bien la persistance d'une croyance cosmologique qui s'est manifestée pendant près de deux mille ans. Certaines de ces images semblent en effet représenter le voyage nocturne du soleil, d'ouest en est, à travers un monde souterrain et jusqu'à sa renaissance : est sans doute représenté un thème métaphysique majeur qui occupait les esprits prémodernes. La renaissance du soleil à des moments propices de son circuit annuel était ainsi célébrée par des cérémonies à l'époque de Newgrange, il y a cinq millénaires. L'histoire de la Boyne et de Newgrange est en cela d'autant plus fascinante que nous y découvrons une certaine concordance entre archéologie et mythologie. Ces angles d'étude fournissent des références complémentaires au rôle de la rivière Boyne : on comprend ainsi comment cette source mythique de sagesse ésotérique inspira la création du monument et les rituels solaires qui y furent pratiqués.

Les créatures surnaturelles qui sortirent de la grotte d'Oweynagat, à Rathcroghan, pour semer le chaos sur les terres avoisinantes, et l'image d'un pays sinistré créé autour de Navan par les oiseaux de l'Autre Monde, sont autant de thèmes mythiques reflétant les conséquences désastreuses de l'incapacité d'un roi à maintenir l'équilibre cosmique. Exemple semblable, l'effondrement de l'un des Claoinehearta, tertres funéraires situés sur la pente escarpée occidentale de la colline de Tara, témoigne de l'échec catastrophique d'un roi sacré à maintenir l'ordre et la justice, entraînant métaphoriquement sa chute et celle de son peuple. Le pouvoir et l'influence de l'Autre Monde furent omniprésents, pour le meilleur et pour le pire : cette proximité inébranlable du surnaturel dans le quotidien n'était pas, d'ailleurs, un phénomène seulement cantonné à l'Irlande.

Le corpus de preuves archéologiques est suffisant pour étayer cette préoccupation majeure de l'esprit préhistorique pour l'Autre Monde, préoccupation qui n'est ni si obscure et insaisissable qu'elle ne le paraît. De nombreuses pratiques culturelles centrées sur le monde souterrain à des périodes variées et dans plusieurs régions ont été identifiées par l'archéologie, non seulement en Irlande et en Grande-Bretagne, mais sur une vaste étendue du continent nord et ouest européen. Fosses, cavités, puits, dépôts sous terre ou en milieux humides, sont autant de témoignages de tentatives répétées de communication avec ces puissances chthoniennes qui s'immisçaient dans les affaires humaines. Les tombeaux constituaient certainement des portes d'accès à cet Autre Monde, comme en témoignent les multiples allusions qu'on y trouve, non seulement à travers les épées retournées, les chaussures placées à l'envers, ou les poteries renversées, mais également dans l'architecture sépulcrale. L'Autre Monde figurait également dans les croyances indo-européennes, en tant que concept ambivalent, prenant des formes diverses. Dans l'Irlande ancienne, il était perçu comme un pays où régnait la paix et la prospérité, mais aussi comme le lieu de résidence des forces malveillantes, un pays des morts, qui était un miroir inversé du monde des hommes. On y trouvait, en hiver, l'ail sauvage, la primevère et le bouton d'or, ces « fruits de l'été ».

Mais l'Autre Monde était avant tout la source du pouvoir de la royauté sacrée, laquelle était consacrée par le mariage sacré. Par la force du mythe, ce monde occulte était inextricablement lié à la symbolique solaire et à la royauté sacrée, comme les oiseaux magiques étaient liés entre eux par leur chaînes : ceci nous ramène aux questionnements de départ, tout comme s'achève le circuit diurne et nocturne du soleil, qui n'a sans doute cessé d'inspirer les interrogations de l'Europe ancienne.

Bibliographie

- Aguirre, M., « The riddle of sovereignty », *The Modern Language Review* 88 (1993), p. 273-82.
- Aitchison, N.B., « The Ulster Cycle : heroic image and historical reality », *Journal of Medieval History* 13 (1987), p. 87-116.
- *Armagh and the royal centres in early medieval Ireland : monuments, cosmology and the past* (Woodbridge, 1994).
- Alexinsky, G., « Slavonic Mythology », dans R. Aldington & D. Ames, *New Larousse encyclopedia of mythology* (London, 1968), p. 281-98.
- Allen, D.F., « Temples or shrines on Gaulish coins », *The Antiquaries Journal* 53 (1973), p. 71-4.
- Aner, E. & K. Kersten, *Die Funde der älteren Bronzezeit des nordischen Kreises in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen 2* (Copenhagen, 1976).
- Armit, I., *Towers in the north. The brochs of Scotland* (Stroud, 2003).
- « Janus in furs? Opposed human heads in the art of the European Iron Age », dans G. Cooney et al. (dir.), *Relics of old decency : archaeological studies in later prehistory. Festschrift for Barry Raftery* (Dublin, 2009), p. 279-286.
- *Headhunting and the body in Iron Age Europe* (Cambridge, 2012).
- & P. Grant, « Gesture politics and the art of ambiguity : the Iron Age statue from Hirschlanden », *Antiquity* 82 (2008), p. 409-22.
- Arthurs, J.B., « Macha and Armagh », *Bulletin of the Ulster Place-name Society* 1 (1953), p. 25-9 (réimprimé dans *Ainm* 7 (1996-7), p. 152-7).
- Auboyer, J., « Le caractère royal et divin du trône dans l'Inde ancienne », dans *La regalità sacra. The sacral kingship. Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)* (Leiden, 1959), p. 181-88.
- Belier, W.W., *Decayed gods. Origin and development of Georges Dumézil's « idéologie tripartite »* (Leiden, 1991).
- Bender, B., « The politics of the past : Emain Macha (Navan), Northern Ireland », dans R. Layton, P.G. Stone & J. Thomas (dir.), *Destruction and conservation of cultural property* (London, 2001), p. 199-211.
- Bendrey, R., N. Thorpe, A. Outram & L.H. van Wijngaarden-Bakker, « The origins of domestic horses in northwest Europe : new direct dates on the horses of Newgrange, Ireland », *Proceedings of the Prehistoric Society* 79 (2013), p. 1-13.

- Bennike, P., *Palaeopathology of Danish skeletons : a comparative study of demography, disease, and injury* (Copenhagen, 1985).
- Bergh, S., *Landscape of the monuments. A study of the passage tombs in the Cúil Irra region, Co. Sligo, Ireland* (Stockholm, 1995).
- « Design as message. Role and symbolism of Irish passage tombs », dans A. Rodríguez Casal (dir.), *O Neolítico Atlántico e as orixes do megalitismo, Actas do Coloquio Internacional (Santiago de Compostela, 1-6 de Abril de 1996)* (Santiago de Compostela, 1997), p. 141-50.
- Bergin, O. & R.I. Best (dir.), « Tochmarc Étaíne », *Ériu* 12 (1938), p. 137-96.
- Berrocal-Rangel, L. « Defences or defenders? New interpretations on upright stone bands in late European prehistory », dans A. Ballmer, M. Fernández-Götz & D.P. Mielke (dir.), *Understanding ancient fortifications between regionality and connectivity* (Oxford, 2018), p. 157-69.
- Bhreathnach, E., *Tara. A select bibliography* (Dublin, 1995).
- « Observations on the occurrence of dog and horse bones at Tara », *Discovery Programme Reports* 6 (2002), p. 117-22.
- (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (Dublin, 2005).
- « Transforming kingship and cult : the provincial ceremonial capitals in early medieval Ireland », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 126-48.
- Bhreathnach, M., « The sovereignty goddess as goddess of death? », *Zeitschrift für celtische Philologie* 39 (1982), p. 243-60.
- Biel, J., « Ein Fürstengrabhügel der späten Hallstattzeit bei Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg, Baden-Württemberg », *Germania* 60 (1982), p. 61-104.
- Binchy, D.A., « The fair of Tailtiu and the feast of Tara », *Ériu* 18 (1958), p. 113-38.
- *Celtic and Anglo-Saxon kingship. The O'Donnell lectures for 1967-8* (Oxford, 1970).
- Borsje, J., « Druids, deer and 'Words of Power' : coming to terms with evil in medieval Ireland », dans K. Ritari & A. Bergholm (dir.), *Approaches to religion and mythology in Celtic studies* (Cambridge, 2008), p. 122-49.
- « Supernatural threats to kings : exploration of a motif in the Ulster Cycle and in other medieval Irish tales », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia 2. Proceedings of the Second International Conference on the Ulster Cycle of Tales, National University of Ireland Maynooth 24-27 June 2005* (Maynooth, 2009), p. 173-94.
- *The Celtic evil eye and related mythological motifs in medieval Ireland* (Louvain, 2012).
- Bourgès, A.Y., « Melor », dans J.T. Koch (dir.), *Celtic culture. A historical encyclopedia*, vol. 4 (Santa Barbara, 2006), p. 1288-9.
- Bourke, A., S. Kilfeather, M. Luddy, M. Mac Curtain, G. Meaney, M. Ní Dhonnchadha, M. O'Dowd & C. Wills (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing, vol. 4, Irish women's writing and traditions* (Cork, 2002).
- Bowman, S. & S. Needham, The Dunaverney and Little Thetford flesh-hooks : history, technology and their position within the later Bronze Age Atlantic Zone feasting complex, *The Antiquaries Journal* 87 (2007), p. 53-108.
- Bradley, R., *The passage of arms. An archaeological analysis of prehistoric hoards and votive deposits* (Cambridge, 1990).

- *Altering the earth. The origins of monuments in Britain and Continental Europe. The Rhind Lectures 1991-92* (Edinburgh, 1993).
- « Death by water : boats and footprints in the rock art of western Sweden », *Oxford Journal of Archaeology* 16 (1997), p. 315-24.
- *Rock art and the prehistory of Atlantic Europe. Signing the land* (London, 1997).
- *An archaeology of natural places* (London, 2000).
- *The past in prehistoric societies* (London, 2002).
- « Stuart Piggott, Ancient Europe and the prehistory of northern Britain », dans I.A.G. Shepherd & G.J. Barclay (dir.), *Scotland in ancient Europe. The Neolithic and early Bronze Age of Scotland in their European context* (Edinburgh, 2004), p. 3-11.
- Brash, R.R., *The ogam inscribed monuments of the Gaedhil in the British Islands* (London, 1879).
- Brothwell, D. & A.T. Sandison, *Diseases in antiquity. A survey of the diseases, injuries and surgery of early populations* (Springfield, 1967).
- Bruneau, P., « L'impair de chaussures », dans P. L. de Bellefonds (dir.), *Agathos Daimon. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil* (Athens, 2000), p. 63-72.
- Buckley, V.M. and P.D. Sweetman, *Archaeological survey of County Louth* (Dublin, 1991).
- Burenhult, G., *The archaeological excavation at Carrowmore, Co. Sligo, Ireland. Excavation seasons 1977-1979* (Stockholm, 1980).
- Byrne, F.J., « Clann Ollaman Uaisle Emna », *Studia Hibernica* 4 (1964), p. 54-94.
- « Historical note on Cnogba (Knowth) », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 66C (1968), p. 383-400.
- *Irish kings and high-kings* (London, 1973).
- Byrne, M.E. & M. Dillon, « Táin Bó Fraich », *Études celtiques* 2 (1937), p. 1-27.
- Cahill, M. & M. Sikora (dir.), *Breaking ground, finding graves*, vol. 1 (Dublin, 2011).
- Campbell, E., « Royal inauguration in Dál Riata and the Stone of Destiny », dans R. Weland, D.J. Breeze & T.O. Clancy (dir.), *The Stone of Destiny. Artefact and icon* (Edinburgh, 2003), p. 42-59.
- Campbell, J.F.V., *The Book of the Thanes of Cawdor. A series of papers selected from the charter room at Cawdor 1236-1742* (Edinburgh, 1859).
- Card, N. & J. Downes, « Mine Howe – the significance of space and place in the Iron Age », dans J. Downes & A. Ritchie (dir.), *Sea change* (Balgavies, 2003), p. 11-19.
- Carew, M., *Tara and the Ark of the Covenant. A search for the Ark of the Covenant by British-Israelites on the Hill of Tara (1899-1902)* (Dublin, 2003).
- Carey, J., « The location of the Otherworld in Irish tradition », *Éigse* 19 (1982), p. 36-43.
- « Notes on the Irish war-goddess », *Éigse* 19 (1983), p. 263-75.
- « Origin and development of the Cesair legend », *Éigse* 22 (1987), p. 37-48.
- « Myth and mythography in *Cath Maige Tuired* », *Studia Celtica* 24-5 (1990), p. 53-69.
- « The two laws in Dubthach's Judgement », *Cambridge Medieval Celtic Studies* 19 (1990), p. 1-18.
- « Time, memory and the Boyne necropolis », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 10 (1990), p. 24-36.
- « The sun's night journey : a Pharaonic image in Medieval Ireland », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), p. 14-34.
- « Ferp Cluche », *Ériu* 50 (1999), p. 165-8.

- « The encounter at the ford : warriors, water and women », *Éigse* 34 (2004), p. 10-24.
- « An Old Irish poem about Mug Ruith », *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society* 110 (2005), p. 113-34.
- « Tara and the supernatural », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (Dublin, 2005), p. 32-48.
- « Bresal/Bressual Beoliach », dans J.T. Koch (dir.), *Celtic culture. A historical encyclopedia*, vol. 1 (Santa Barbara, 2006), p. 246-7.
- « Donn, Amairgen, Íth and the prehistory of Irish pseudohistory », *The Journal of Indo-European Studies* 38 (2010), p. 319-41.
- Carney, J., « Language and literature to 1169 », dans D. Ó Cróinín (dir.), *A new history of Ireland, prehistoric and early Ireland*, vol. 1 (Oxford, 2005), p. 451-510.
- Carson, R.A.G. and C. O'Kelly, « A catalogue of the Roman coins from Newgrange, Co. Meath, and notes on the coins and related finds », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 77C (1977), p. 35-55.
- Chapman, M., *The Celts. The construction of a myth* (Basingstoke, 1992).
- Charles-Edwards, T.M., « Irish warfare before 1100 », dans T. Bartlett & K. Jeffery (dir.), *A military history of Ireland* (Cambridge, 1996), p. 26-51.
- Chaume, B. & W. Reinhard, « Les dépôts de l'enclos cultuel hallstattien de Vix 'les Herbues' et la question des enceintes quadrangulaires », *Bulletin de la Société préhistorique française* 104 (2007), p. 342-67.
- Clarke, G., *Archaeology and society. Reconstructing the prehistoric past* (London, 1960).
- Clinton, M., *The souterrains of Ireland* (Dublin, 2001).
- Coe, P.P., « Belisama », dans J.T. Koch (dir.), *Celtic culture. A historical encyclopedia*, vol. 1 (Santa Barbara, 2006), 201.
- Coles, J., « And on they went ... processions in Scandinavian Bronze Age rock carvings », *Acta Archaeologica* 74 (2003), p. 211-50.
- & A.F. Harding, *The Bronze Age in Europe* (London, 1979).
- Collis, J., *The Celts : origins, myths and inventions* (Stroud, 2003).
- Coomaraswamy, A.K., « On the loathly bride », *Speculum* 20 (1945), p. 391-404.
- Cooney, G., K. Becker, J. Coles, M. Ryan & S. Sievers (dir.), *Relics of old decency : archaeological studies in later prehistory. Festschrift for Barry Raftery* (Dublin, 2009).
- Corcoran, M. & G. Sevastopulo, « The origin of the greywacke orthostats and kerbstones at Newgrange and Knowth, Brú na Bóinne », Heritage Council March 2008 Seminar, <https://www.yumpu.com/en/document/view/22251473>
- Corns, A., J. Fenwick & R. Shaw, « More than meets the eye ... the Discovery Programme's high resolution LiDAR survey of Tara », *Archaeology Ireland* 22 : 3 (2008), p. 34-8.
- Cowan, E.J., « The historical MacBeth », dans W.D.H. Sellar (dir.), *Moray : province and people* (Edinburgh, 1993), p. 117-41.
- Creighton, J., « Visions of power : imagery and symbols in late Iron Age Britain », *Britannia* 26 (1995), p. 285-301.
- *Coins and power in late Iron Age Britain* (Cambridge, 2000).
- « Gold, ritual and kingship », dans C. Haselgrove & D. Wigg-Wolf (dir.), *Iron Age coinage and ritual practices* (Mainz, 2005), p. 69-84.
- Cross, T.P. & A.C.L. Brown, « Fingen's Night-watch. Airne Fingein », *Romanic Review* 9 (1918), p. 29-47.
- & C.H. Slover, *Ancient Irish tales* (London, 1935).

- Crowell, A.L. and W.K. Howell, « Time, oral tradition, and archaeology at Xakwnoowú, a Little Ice Age fort in southeastern Alaska », *American Antiquity* 78 (2013), p. 3-23.
- Cunliffe, B., *Danebury. An Iron Age hillfort in Hampshire, vol. 1 : the excavations, 1969-1978* (London, 1984).
- « Pits, preconceptions and propitiation in the British Iron Age », *Oxford Journal of Archaeology* 11 (1992), p. 69-83.
- *Danebury. An Iron Age hillfort in Hampshire, vol. 6. A hillfort community in perspective* (York, 1995).
- Davidson, H.E. & P. Fisher, *Saxo Grammaticus. The History of the Danes Books I-IX* (Woodbridge, 1996).
- Deane, M., « Dangerous liaisons », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 23 (2003), p. 52-79.
- « *Compert Conculainn* : possible antecedents? », dans J.E. Rekdal & A. Ó Corráin (dir.), *Proceedings of the Eighth Symposium of Societas Celtologica Nordica. Studia Celtica Upsaliensia* 7 (2007), p. 61-85.
- « Kingship : a valedictory for the sacred marriage », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia* 2 (Maynooth, 2009), p. 326-42.
- « From sacred marriage to clientship : a mythical account of the establishment of kingship as an institution », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 1-21.
- de Blácam, A., *Gaelic literature surveyed* (Dublin, 1929).
- Dehn, R., M. Egg & R. Lehnert, *Das Hallstattzeitliche Fürstengrab im Hügel 3 von Kappel am Rhein in Baden* (Mainz, 2005).
- de Loos-Dietz, E.P., « Le monosandalos dans l'Antiquité », *Babesch. Bulletin Antieke Beschaving* 69 (1994), p. 175-97.
- de Pontfarcy, Y., « The historical background to the pilgrimage to Lough Derg », dans M. Haren and Y. de Pontfarcy (dir.), *The medieval pilgrimage to St Patrick's Purgatory Lough Derg and the European tradition* (Enniskillen, 1998), p. 7-34.
- « The sovereignty of Paeonia », dans M. Richter & J-M. Picard (dir.), *Ogma. Essays in Celtic studies in honour of Próinséas Ní Chatháin* (Dublin, 2002), p. 145-50.
- de Vries, J., *La religion des Celtes* (Paris, 1963).
- Dillon, M., « The archaism of Irish tradition. The Sir John Rhys memorial lecture », *Proceedings of the British Academy* 33 (1947), p. 245-64.
- « The Hindu Act of Truth in Celtic tradition », *Modern Philology* 44 (1947), p. 137-40.
- *Lebor na Cert. The Book of Rights* (London, 1962).
- *Celts and Aryans. Survivals of Indo-European speech and society* (Simla, 1975).
- Dixon-Kennedy, M., *Encyclopedia of Russian and Slavic myth and legend* (Santa Barbara, 1998).
- Doherty, C., « Kingship in early Ireland », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (Dublin, 2005), p. 3-31.
- Dooley, A., *Playing the hero : reading the Irish saga Táin Bó Cúailnge* (Toronto, 2006).
- & H. Roe, *Tales of the Elders of Ireland. A new translation of Acallam na Senórach* (Oxford, 1999).
- Dorson, R.M., « The eclipse of solar mythology », *The Journal of American Folklore* 68 (1955), p. 393-416.

- Dowden, K., *European paganism. The realities of cult from antiquity to the late Middle Ages* (London, 2000).
- Dowling, G., « The liminal boundary : an analysis of the sacral potency of the ditch at Ráith na Ríg, Tara, Co. Meath », *The Journal of Irish Archaeology* 15 (2006), p. 15-37.
- « The architecture of power : an exploration of the origins of closely spaced multivallate monuments in Ireland », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 213-31.
- Downes, J. & A. Ritchie (dir.), *Sea change : Orkney and northern Europe in the later Iron Age AD 300-800* (Balgavies, 2003).
- Drescher, H., « Neue Untersuchungen am Sonnenwagen von Trundholm und über die Gusstechnik bronzezeitlichen Tierfiguren », *Acta Archaeologica* 33 (1962), p. 39-62.
- Driscoll, S.T., « Picts and prehistory : cultural resource management in early medieval Scotland », *World Archaeology* 30 (1998), p. 142-58.
- Duignan, M., « The Turoe Stone : its place in insular La Tène art », dans P-M. Duval & C. Hawkes (dir.), *Celtic art in ancient Europe, five protohistoric centuries* (London, 1976), p. 201-17.
- Dumézil, G., *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942).
- « Le trio des Macha », *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954), p. 5-17.
- « Le puits de Nechtan », *Celtica* 6 (1963), p. 50-61.
- *Mythe et épopée*, vol. 1 (Paris, 1968).
- *Mythe et épopée*, vol. 3 (Paris, 1973).
- *The destiny of a king* (Chicago, 1973) (traduction de *Mythe et épopée*, vol. 2, partie 3 par A. Hiltebeitel).
- Dumville, D.N., « Echtrae and immram : some problems of definition », *Ériu* 27 (1976), p. 73-94.
- Duncan, L., « Altram Tige Dá Medar », *Ériu* 11 (1932), p. 184-225.
- Duval, P-M., *Les Celtes* (Paris, 1977).
- *Monnaies gauloises et mythes celtiques* (Paris, 1987).
- Echt, R., *Das Fürstinnengrab von Reinheim. Studien zur Kulturgeschichte der Früh-La-Tène-Zeit* (Bonn, 1999).
- Eggert, M.K.H., « Der Tote von Hochdorf : Bemerkungen zum Modus archäologischer Interpretation », *Archäologisches Korrespondenzblatt* 29 (1999), p. 211-22 (traduction anglaise : M.K.H. Eggert, « The Hochdorf dead. Comments on the mode of archaeological interpretation », dans R. Karl & D. Stifter (dir.), *The Celtic world : critical concepts in historical studies*, vol. 2, *Celtic archaeology* (London, 2007), p. 180-196).
- Eliade, M., *The myth of the eternal return or, cosmos and history* (Princeton, 1971).
- Ellis, H.R., *The road to Hel. A study of the conception of the dead in Old Norse literature* (Cambridge, 1943).
- Enright, M.J. *Lady with a mead cup. Ritual, prophecy and lordship in the European warband from La Tène to the Viking Age* (Dublin, 1996).
- Eogan, G., « A composite late Bronze Age object from Roscommon, Ireland », dans W.H. Metz, B.L. van Beek & H. Steegstra (dir.), *Patina. Essays presented to Jay Jordan Butler on the occasion of his 80th birthday* (Groningen, 2001), p. 231-40.
- Eriksen, P., « The great mound of Newgrange. An Irish multi-period mound spanning from the megalithic tomb period to the early Bronze Age », *Acta Archaeologica* 79 (2008), p. 250-73.

- Euskirchen, M., « Epona », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 74 (1993), p. 607-838.
- Fenwick, J. & C. Newman, « Geomagnetic survey on the Hill of Tara, Co. Meath, 1998-9 », *Discovery Programme Reports* 6 (2002), p. 1-17.
- Ferguson, S., « Account of ogham inscriptions in the cave at Rathcroghan, County of Roscommon », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 9 (1864), p. 160-70.
- Findly, E.B., « The 'Child of the Waters': a revaluation of Vedic Apam Napat », *Numen* 26 (1979), p. 164-84.
- Fitzpatrick, A.P., « Night and day : the symbolism of astral signs on later Iron Age anthropomorphic short swords », *Proceedings of the Prehistoric Society* 62 (1996), p. 373-98.
- FitzPatrick, E., *Royal inauguration in Gaelic Ireland c. 1100-1600. A cultural landscape study* (Woodbridge, 2004).
- , E. Murphy, R. McHugh, C. Donnelly & C. Foley, « Evoking the white mare : the cult landscape of *Sgiath Gabhra* and its medieval perception in Gaelic *Fir Mhanach* », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 163-91.
- Fontijn, D.R. *Sacrificial landscapes. Cultural biographies of persons, objects and « natural » places in the Bronze Age of the southern Netherlands, c.2300-600 BC* (Leiden, 2002).
- Ford, P.K., « The Well of Nechtan and 'La Gloire Lumineuse' », dans G.J. Larson (dir.), *Myth in Indo-European antiquity* (Berkeley, 1974), p. 67-74.
- (dir.), *The Mabinogi and other medieval Welsh tales. Edited with an introduction by Patrick K. Ford* (Berkeley, 2008).
- Frank, R., *Old Norse court poetry. The Dróttkvætt stanza* (Ithaca, 1978).
- Freeman, A.M. (dir.), *Annala Connacht. The annals of Connacht (A.D. 1224-1544)* (Dublin, 1944).
- Freeman, P., *The philosopher and the druids. A journey among the ancient Celts* (London, 2006).
- Fyfe, W.H. & D.S. Levene, *Tacitus. The Histories* (Oxford, 1997).
- Garrow, D. & C. Gosden, *Technologies of enchantment? Exploring Celtic art : 400 BC to AD 100* (Oxford, 2012).
- Geertz, C., *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology* (New York, 1983).
- Gerloff, S., *Atlantic cauldrons and buckets of the late Bronze and early Iron Ages in western Europe. Praehistorische Bronzefunde 2 : 18* (Stuttgart, 2010).
- Giles, M., *A forged glamour. Landscape, identity and material culture in the Iron Age* (Oxford, 2012).
- Gimbutas, M., *Bronze Age cultures in central and eastern Europe* (The Hague, 1965).
- Gray, E.A., *Cath Maige Tuired. The second battle of Mag Tuired* (London, 1982).
- Green, M., *Symbol and image in Celtic religious art* (London, 1989).
- *The sun-gods of ancient Europe* (London, 1991).
- *Celtic goddesses. Warriors, virgins and mothers* (London, 1995).
- « Images in opposition : polarity, ambivalence and liminality in cult representation », *Antiquity* 71 (1997), p. 898-911.
- « Back to the future. Resonances of the past in myth and material culture », dans A. Gazin-Schwartz & C. Holtorf (dir.), *Archaeology and folklore* (London, 1999), p. 48-66.
- « Pagan Celtic iconography and the concept of sacral kingship », *Zeitschrift für celtische Philologie* 52 (2000), p. 102-17.

- « Cosmovision and metaphor : monsters and shamans in Gallo-British cult-expression », *European Journal of Archaeology* 4 (2001), p. 203-32
- *An archaeology of images. Iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe* (London, 2004).
- Gregory, A., *Cuchulain of Muirthemne : the story of the men of the Red Branch of Ulster* (London, 1902).
- Gricourt, D. & D. Hollard, « Lugus et le cheval », *Dialogues d'histoire ancienne* 28 (2002), p. 121-66.
- Gricourt, J., « Epona - Rhiannon - Macha », *Ogam* 6 (1954), p. 25-40, 75-86, 137-8, 165-88.
- Grinsell, L.V., *Folklore of prehistoric sites in Britain* (Newton Abbot, 1976).
- Grogan, E., *The Rath of the Synods, Tara, Co. Meath : excavations by Seán P. Ó Ríordáin* (Dublin, 2008).
- Guizot, F., *L'histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789 racontée à mes petits-enfants par M. Guizot*, tome 1 (Paris, 1872).
- Guyonvarc'h, C.-J., « Nemos, Nemetos, Nemeton », *Ogam* 12 (1960), p. 185-97.
- « Annexes étymologiques du commentaire. Nechtan (*Nept-ono-) ou 'le fils de la sœur' », *Celticum* 15. *Supplément à Ogam-Tradition celtique* 106 (1966), p. 377-82.
- Gwynn, E., *The Metrical Dindshenchas Part 3* (Dublin, 1913).
- *The Metrical Dindshenchas Part 4* (Dublin, 1924).
- Gwynn, L., « De Síl Chonairi Móir », *Ériu* 6 (1912), p. 130-43.
- Hamel, A.G. van, *Compert Con Culainn and other stories* (Dublin, 1933).
- Hamlin, A. & C. Lynn (dir.), *Pieces of the past. Archaeological excavations by the Department of the Environment for Northern Ireland 1970-1986* (Belfast, 1988).
- Hansen, L., *Hochdorf VIII. Die Goldfunde und Trachtbeigaben des späthallstattzeitlichen Fürstengrabes von Eberdingen-Hochdorf (Kr. Ludwigsburg)* (Stuttgart, 2010).
- Harding, A.F., *European societies in the Bronze Age* (Cambridge, 2000).
- Härke, H., « The nature of burial data », dans C.K. Jensen and K.H. Nielsen (dir.), *Burial and society. The chronological and social analysis of archaeological burial data* (Aarhus, 1997), p. 19-27.
- Harrison, J.E., *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903).
- Harrison, R.J., *Symbols and warriors. Images of the European Iron Age* (Bristol, 2004).
- Henderson, G. (dir.), *Fled Bricrend : the feast of Bricriu* (London, 1899).
- Hensey, R., « The observance of light : a ritualistic perspective on 'imperfectly' aligned passage tombs », *Time and Mind : the Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 1 (2008), p. 319-30.
- Herbert, M., « Goddess and king : the sacred marriage in early Ireland », *Cosmos* 7 (1992), p. 264-75.
- « Society and myth c.700-1300 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (Cork, 2002), p. 250-72.
- Herity, M. (dir.), *Ordnance Survey letters Roscommon* (Dublin, 2010).
- Hermann, F.-R., « Der Glauberg, Fürstensitz, Fürstengräber und Heiligtum », dans H. Baitinger & B. Pinsker (dir.), *Das Rätsel der Kelten von Glauberg : Glaube, Mythos, Wirklichkeit* (Stuttgart, 2002), p. 90-111.
- Hill, J.D., « How did British Middle and Late Pre-Roman Iron Age societies work (if they did)? », dans T. Moore & X.-L. Armada (dir.), *Atlantic Europe in the first millennium BC. Crossing the divide* (Oxford, 2011), p. 242-63.

- Hily, G., *Le dieu celtique Lugus* (Rennes, 2012).
- Hingley, R., « Ancestors and identity in the later prehistory of Atlantic Scotland : the reuse and reinvention of Neolithic monuments and material culture », *World Archaeology* 28 (1996), 231-43.
- Hofeneder, A., « Vestiges of sun worship among the Celts », *Pandanus* '10 4 : 2 (2010), p. 85-107.
- Howlett, D., *Muirchú Moccu Macthéni's « Vita Sancti Patricii » Life of Saint Patrick* (Dublin, 2006).
- Hull, E., *Cuchulain : the hound of Ulster* (London, 1909).
– « Legends and traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Beare », *Folklore* 38 (1927), p. 225-54.
- Hull, V., « De Gabáil in t-Sída (concerning the seizure of the fairy mound) », *Zeitschrift für celtische Philologie* 19 (1933), p. 53-8.
– « Early Irish Segais », *Zeitschrift für celtische Philologie* 29 (1962-64), p. 321-4.
- Irwin, J., « 'Ásokan' pillars : a reassessment of the evidence - 4 : symbolism », *The Burlington Magazine* 118 : 884 (1976), p. 734-53.
- Jackson, K.H., « The adventure of Laeghaire Mac Crimhthainn », *Speculum* 17 (1942), p. 377-89.
– *The international popular tale and early Welsh tradition* (Cardiff, 1961).
– *The oldest Irish tradition : a window on the Iron Age* (Cambridge, 1964).
- James, E.O., « The sacred kingship and the priesthood », dans *La regalità sacra. The sacral kingship. Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)* (Leiden, 1959), p. 63-70.
- James, S., *The Atlantic Celts. Ancient people or modern invention?* (London, 1999).
- Jaski, B., *Early Irish kingship and succession* (Dublin, 2000).
- Jendza, C., « Theseus the Ionian in Bacchylides 17 and Indo-Iranian Apām Napāt », *The Journal of Indo-European Studies* 41 (2013), p. 431-57.
- Jones, G., *A history of the Vikings*. Second edition (Oxford, 1984).
- Jope, E.M., *Early Celtic art in the British Isles* (Oxford, 2000).
- Joy, J., « Reflections on Celtic art : a re-examination of mirror decoration », dans D. Garrow, C. Gosden & J.D. Hill (dir.), *Rethinking Celtic art* (Oxford, 2008), p. 78-99.
– *Iron Age mirrors. A biographical approach*. British Archaeological Reports British Series 518 (Oxford, 2010).
- Kaul, F., *Ships on bronzes. A study in Bronze Age religion and iconography* (Copenhagen, 1998).
– « Bronze Age tripartite cosmologies », *Praehistorische Zeitschrift* 80 (2006), p. 235-46.
- Kelly, F., *A guide to early Irish law* (Dublin, 1988).
– « The beliefs and mythology of the early Irish with special reference to the cosmos », dans C. Ruggles (dir.), *Astronomy, cosmology and landscape* (Bognor Regis, 2001), p. 167-72.
- Kelly, P., « The Táin as literature », dans J.P. Mallory (dir.), *Aspects of the Táin* (Belfast, 1992), p. 69-102.
- Killeen, J.F., « Fear an énaís », *Celtica* 9 (1971), p. 202-4.
- Kimmig, W., *Das Kleinaspergle. Studien zu einem Fürstengrabhügel der frühen Latènezeit bei Stuttgart* (Stuttgart, 1988).

- Knüsel, C.J., « More Circe than Cassandra : the princess of Vix in ritualized social context », *European Journal of Archaeology* 5 (2002), p. 275-308.
- Koch, J.T., « A Welsh window on the Iron Age : Manawydan, Mandubracios », *Cambridge Medieval Celtic Studies* 14 (1987), p. 17-52.
- « Further to *Tongu do dia toinges mo thuath*, etc. », *Études celtiques* 29 (1992), p. 249-61.
- « Windows on the Iron Age : 1964-1994 », dans J.P. Mallory & G. Stockman (dir.), *Ulidia. Proceedings of the First International Conference on the Ulster Cycle of Tales* (Belfast, 1994), p. 229-42.
- (dir.), *Celtic culture. A historical encyclopedia*, vols 1-5 (Santa Barbara, 2006).
- & J. Carey (dir.), *The Celtic heroic age. Literary sources for ancient Celtic Europe and early Ireland and Wales* (Malden, Mass, 1995).
- Krausse, D., « Der 'Keltenfürst' von Hochdorf : Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie », *Archäologisches Korrespondenzblatt* 29 (1999), p. 339-58 (traduction anglaise : D. Krausse, « The 'Celtic Prince' of Hochdorf : village-elder or sacred king? Pretence and reality of the so-called 'cultural anthropological' Hallstatt archaeology », dans R. Karl & D. Stifter (dir.), *The Celtic world : critical concepts in historical studies*, vol. 2, *Celtic archaeology* (London, 2007), p. 197-229).
- Kristiansen, K., « Rock art and religion. The sun journey in Indo-European mythology and Bronze Age rock art », dans A.C. Fredell, K. Kristiansen & F. Criado Boado (dir.), *Representations and communications. Creating an archaeological matrix of late prehistoric rock art* (Oxford, 2010), p. 93-115.
- & T.B. Larsson, *The rise of Bronze Age society. Travels, transmissions and transformations* (Cambridge, 2005).
- Kruta, V., *La cruche celte de Brno. Chef-d'œuvre de l'art. Miroir de l'Univers* (Dijon, 2007).
- Kvilhaug, M., *The maiden with the mead : a goddess of initiation rituals in Old Norse mythology?* (Saarbrücken, 2009).
- Kyriakidis, E. (dir.), *The archaeology of ritual* (Los Angeles, 2007).
- Lambert, P-Y., « Deux mots gaulois, Souxtu et Comedovis », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2006), p. 1507-1524.
- Lambot, B. & P. Méniel, « Le centre communautaire et culturel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional », dans S. Verger (dir.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen : étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Rome, 2000), p. 7-139.
- La regalità sacra. The sacred kingship. Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the history of religions (Rome, April 1955)* (Leiden, 1959).
- Le Roux, F. & C-J. Guyonvarc'h, *Mórrígan-Bodb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande* (Rennes, 1983).
- Lincoln, B., « On the imagery of paradise », *Indogermanische Forschungen* 85 (1980), p. 151-64.
- *Priests, warriors and cattle. A study in the ecology of religions* (Los Angeles, 1981).
- *Theorizing myth. Narrative, ideology, and scholarship* (Chicago, 1999).
- Lindsey, A.W., « The Dunalis souterrain and ogham stone », *Proceedings of the Belfast Natural History and Philosophical Society* (1934-5), p. 61-70.
- Linduff, K.M., « Epona : a Celt among the Romans », *Latomus* 38 (1979), 817-37.

- Lucas, A.T., « The sacred trees of Ireland », *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society* 68 (1963), p. 16-54.
- Lynch, R., *The Kirwans of Castlehacket, Co. Galway. History, folklore and mythology in an Irish horseracing family* (Dublin, 2006).
- Lynn, C.J., « Navan Fort : a draft summary of D.M. Waterman's excavations », *Emania* 1 (1986), p. 11-19.
- « The Iron Age mound in Navan Fort : a physical realization of Celtic religious beliefs? », *Emania* 10 (1992), p. 32-57.
 - « House-urns in Ireland? », *Ulster Journal of Archaeology* 56 (1993), p. 70-77.
 - « Hostel, heroes and tales : further thoughts on the Navan Mound », *Emania* 12 (1994), p. 5-20.
 - « That mound again : the Navan excavations revisited », *Emania* 15 (1996), p. 5-9.
 - *Excavations at Navan Fort 1961-71 by D.M. Waterman* (Belfast, 1997).
 - « Navan Fort site C excavations, June 1999, interim report », *Emania* 18 (2000), p. 5-16.
 - « Navan Fort site C excavations, May 2000, interim report no. 2 », *Emania* 19 (2002), p. 5-18.
 - *Navan Fort. Archaeology and myth* (Bray, 2003).
 - « Suggested archaeological and architectural examples of tripartite structures », *The Journal of Indo-European Studies* 34 (2006), p. 111-41.
 - & D. Miller, « Crossing boundaries : literary and archaeological evidence for early Irish royal inauguration rites and sites », *Studia Indo-Europaea* 2 (2002-2005), p. 161-75.
- Macalister, R.A.S., « Temair Breg : a study of the remains and traditions of Tara », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 34C (1919), p. 231-404.
- *Corpus Inscriptionum Insularum Celticarum*, vol. 1 (Dublin, 1945).
- Mac Cana, P., *Celtic mythology* (London, 1970).
- « Conservation and innovation in early Irish literature », *Études celtiques* 13 (1973), p. 61-118.
 - « The *topos* of the single sandal in Irish tradition », *Celtica* 10 (1973), p. 160-6.
 - « Placenames and mythology in Irish tradition : places, pilgrimages and things », dans G.W. MacLennan (dir.), *Proceedings of the First North American Congress of Celtic Studies* (Ottawa, 1988), p. 319-41.
 - « The Irish analogues of Mélusine », dans P. Lysaght, S. Ó Catháin & D. Ó hÓgáin (dir.), *Islanders and water-dwellers. Proceedings of the Celtic-Nordic-Baltic Symposium held at University College Dublin 16-19 June 1996* (Dublin, 1999), p. 149-64.
 - *The cult of the sacred centre. Essays on Celtic ideology* (Dublin, 2011).
- Mac Giolla Easpaig, D., « The significance and etymology of the placename *Temair* », dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (Dublin, 2005), p. 423-49.
- MacNeill, E., *Phases of Irish history* (Dublin, 1919).
- Mallory, J.P., « The literary topography of Emain Macha », *Emania* 2 (1987), p. 12-18.
- (dir.), *Aspects of the Táin* (Belfast, 1992),
 - « The world of Cú Chulainn : the archaeology of *Táin Bó Cúailnge* », dans J.P. Mallory (dir.), *Aspects of the Táin* (Belfast, 1992), p. 103-59.
 - « Excavations of the Navan Ditch », *Emania* 18 (2000), p. 21-35.

- & M.G.L. Baillie, « *Tech ndaruch* : the fall of the house of oak », *Emania* 5 (1988), p. 27-33.
- & T.E. McNeill, *The archaeology of Ulster from colonization to plantation* (Belfast, 1991).
- , D.M. Brown & M.G.L. Baillie, « Dating Navan Fort », *Antiquity* 73 (1999), p. 427-31.
- Marazov, I., *The Rogozen treasure* (Sofia, 1989).
- « Philomele's tongue : reading the pictorial text of Thracian mythology », dans L. Bonfante (dir.), *The barbarians of ancient Europe : realities and interactions* (Cambridge, 2011), p. 132-89.
- Marstrander, C., « A new version of the Battle of Mag Rath », *Ériu* 5 (1911), p. 226-47.
- Martin, B.K., « 'Truth' and 'Modesty' : a reading of the Irish Noínden Ulad », *Leeds Studies in English* 20 (1989), p. 99-117.
- Mattingly, H., *Tacitus. The Agricola and the Germania. Translated with an introduction by H. Mattingly, revised by S.A. Handford* (London, 1970).
- McCafferty, P. & M. Baillie, *The Celtic gods. Comets in Irish mythology* (Stroud, 2005).
- McCone, K., « Werewolves, cyclopes, *díberga*, and *fianna* : juvenile delinquency in early Ireland », *Cambridge Medieval Celtic Studies* 12 (1986), p. 1-22.
- *Pagan past and Christian present in early Irish literature* (Maynooth, 1990).
- « The Celtic and Indo-European origins of the *flan* », dans S.J. Arbuthnot & G. Parsons (dir.), *The Gaelic Finn tradition* (Dublin, 2012), p. 14-30.
- McCormick, F., « The distribution of meat in a hierarchical society : the Irish evidence », dans P. Miracle & N. Milner (dir.), *Consuming passions and patterns of consumption* (Cambridge, 2002), p. 25-31.
- « The horse in early Ireland », *Anthropozoologica* 42 (2007), p. 85-104.
- McKenna, C.A., « The theme of sovereignty in *Pwyll* », *Bulletin of the Board of Celtic Studies* 29 (1980), p. 35-52 (Également publié dans C.W. Sullivan III (dir.), *The Mabinogi. A book of essays* (New York, 1996), p. 303-30).
- McTurk, R., *Chaucer and the Norse and Celtic worlds* (London, 2005).
- Meduna, J. & I. Peskar, « Ein latènezeitlicher Fund mit Bronzebeschlägen von Brno-Maloměřice (Kr. Brno-Stadt) », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 73 (1992), p. 181-267.
- Megaw, J.V.S., *Art of the European Iron Age. A study of the elusive image* (Bath, 1970).
- « Celtic foot(less) soldiers? An iconographic note », *Gladius* 23 (2003), p. 61-70.
- & M.R. Megaw, « Cheshire cats, Mickey Mice, the new Europe and ancient Celtic art », dans C. Scarre & F. Healy (dir.), *Trade and exchange in prehistoric Europe. Proceedings of a conference held at the University of Bristol, April 1992* (Oxford, 1993), p. 219-232.
- Megaw, R. & V. Megaw, « Through a window on the European Iron Age darkly : fifty years of reading early Celtic art », *World Archaeology* 25 (1994), p. 287-302.
- Meid, W., *Die Romanze von Froech und Findabair* (Innsbruck, 1970).
- Meller, H. (dir.), *Der geschmiedete Himmel : Die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren* (Stuttgart, 2004).
- Méniel, P., *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois* (Paris, 1992).
- Metzner-Nebelsick, C., « Wagen- und Prunkbestattungen von Frauen der Hallstatt- und frühen Latènezeit in Europa. Ein Beitrag zur Diskussion der sozialen Stellung der Frau in der älteren Eisenzeit », dans J.M. Bagley, C. Eggl, D. Neumann & M. Schefzik

- (dir.), *Alpen, Kult und Eisenzeit. Festschrift für Amei Lang zum 65. Geburtstag* (Rahden, 2009), p. 237-70.
- Meyer, K., « The adventures of Nera », *Revue celtique* 10 (1889), p. 212-228.
 – « Baile in Scáil », *Zeitschrift für celtische Philologie* 3 (1901), p. 457-66.
- Milcent, P.-Y., « Statut et fonctions d'un personnage féminin hors norme », dans C. Rolley (dir.), *La tombe princière de Vix* (Paris, 2003), p. 312-27.
- Miles, B., *Heroic saga and Classical epic in medieval Ireland* (Woodbridge, 2011).
- Miles, D., S. Palmer, G. Lock, C. Gosden & A.M. Cromarty, *Uffington White Horse and its landscape : investigations at White Horse Hill, Uffington, 1989-95 and Tower Hill, Ashbury, 1993-4* (Oxford, 2003).
- Miller, D.A., « Georges Dumézil : theories, critiques and theoretical extensions », *Religion* 30 (2000), p. 27-40.
- Moore, T. & X-L. Armada, « Crossing the divide : opening a dialogue on approaches to western European first millennium BC studies », dans T. Moore & X-L. Armada (dir.), *Atlantic Europe in the first millennium BC. Crossing the divide* (Oxford, 2011), p. 3-77.
- Morgan, M. Gwyn, « The three minor pretenders in Tacitus, 'Histories' II », *Latomus* 52 (1993), p. 769-96.
- Moroney, A., « Winter sunsets at Dowth », *Archaeology Ireland* 13 : 4 (1999), p. 29-31.
- Morris, H., « Ancient graves in Sligo and Roscommon », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 59 (1929), p. 99-115.
 – « Dun na mBarc and the Lady Ceasiar », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 63 (1933), p. 69-87.
- Muhr, K., « The early place-names of County Armagh », *Seanchas Ardmhacha. Journal of the Armagh Diocesan Historical Society* 19 (2002), p. 1-54.
 – « Place-names and the understanding of monuments », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 232-55.
- Müller-Lisowski, K., « La légende de St Jean dans la tradition irlandaise et le druide Mog Ruith », *Études celtiques* 3 (1938), p. 46-70.
 – « Contributions to a study in Irish folklore : traditions about Donn », *Béaloideas* 18 (1948), p. 142-99.
- Nagy, J.F., *The wisdom of the outlaw. The boyhood deeds of Finn in Gaelic tradition* (Berkeley, 1985).
- Needham, S. & S. Bowman, « Flesh-hooks, technological complexity and the Atlantic Bronze Age feasting complex », *European Journal of Archaeology* 8 (2005), p. 93-136.
- Newman, C., *Tara : an archaeological survey* (Dublin, 1997).
 – « Re-composing the archaeological landscape of Tara » dans E. Bhreathnach (dir.), *The kingship and landscape of Tara* (Dublin, 2005), p. 361-409.
 – « Misinformation, disinformation and downright distortion : the battle to save Tara 1999-2005 », dans C. Newman & U. Strohmayer, *Uninhabited Ireland. Tara, the M3 and public spaces in Galway* (Galway, 2007), p. 61-101.
 – « Procession and symbolism at Tara : analysis of Tech Midhchúarta (the 'Banqueting Hall') in the context of the sacral campus », *Oxford Journal of Archaeology* 26 (2007), p. 415-38.
 – « The sacral landscape of Tara : a preliminary exploration », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 22-43.

- « In the way of development : Tara, the M3 and the Celtic Tiger », dans R. Meade & F. Dukelow (dir.), *Defining Events : power, resistance and identity in twenty-first-century Ireland* (Manchester, 2015), p. 33-50.
- Ní Bhrolcháin, M., *An introduction to early Irish literature* (Dublin, 2009).
- « Death-tales of the early kings of Tara », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 44-65.
- Ní Chatháin, P., « Traces of the cult of the horse in early Irish sources », *The Journal of Indo-European Studies* 19 (1991), p. 124-31.
- Ní Dhonnchadha, M., « On Gormfhlaith daughter of Flann Sinna and the lure of the sovereignty goddess », dans A.P. Smyth (dir.), *Seanchas. Studies in early and medieval Irish archaeology, history and literature in honour of Francis J. Byrne* (Dublin, 2000), p. 225-37.
- « Gormlaith and her sisters c.750-1800 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (Cork, 2002), p. 166-272.
- « Courts and coteries 1, 900-1600 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (Cork, 2002), p. 293-303.
- Noble, G. & K. Brophy, « Ritual and remembrance at a prehistoric ceremonial complex in central Scotland : excavations at Forteviot, Perth and Kinross », *Antiquity* 85 (2011), p. 787-804.
- Nordberg, A., « The grave as a doorway to the Other World », *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 45 (2009), p. 35-63.
- Oaks, L.S., « The goddess Epona : concepts of sovereignty in a changing landscape », dans M. Henig & A. King (dir.), *Pagan gods and shrines of the Roman empire* (Oxford, 1986), p. 77-83.
- Ó Broin, T., « 'Craebruad' : a spurious tradition », *Éigse* 15 (1974), p. 103-113.
- « Lia Fáil : fact and fiction in the tradition », *Celtica* 21 (1990), p. 393-401.
- Ó Buachalla, B., « Irish Jacobite poetry », *The Irish Review* 12 (1992), p. 40-49.
- Ó Cathasaigh, T., *The heroic biography of Cormac Mac Airt* (Dublin, 1977).
- « The semantics of 'Síd' », *Éigse* 17 (1979), p. 137-155.
- « Pagan survivals : the evidence of early Irish narrative », dans P. Ní Chatháin & M. Richter (dir.), *Irland und Europa. Ireland and Europe. Die Kirche im Frühmittelalter. The early church* (Stuttgart, 1984), p. 291-307.
- « The eponym of Cnogba », *Éigse* 23 (1989), 27-38.
- « Gat and Díberg in Togail Bruidne Da Derga », dans A. Ahlqvist *et al.* (dir.), *Celtica Helsingiensia. Proceedings from a Symposium on Celtic Studies* (Helsinki, 1996), p. 203-13.
- Ó Corráin, D., « Creating the past. The early Irish genealogical tradition », *Peritia* 12 (1998), p. 530-60.
- « Historical need and literary narrative », dans D. Ellis Evans, J.G. Griffith & E.M. Jope (dir.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Celtic Studies held at Oxford, from 10th to 15th July, 1983* (Oxford, 1986), p. 141-58.
- « Early medieval law, c.700-1200 », dans A. Bourke *et al.* (dir.), *The Field Day anthology of Irish writing*, vol. 4 (Cork, 2002), 6-44.
- Ó Cróinín, D. (dir.), *A new history of Ireland, prehistoric and early Ireland*, vol. 1 (Oxford, 2005).
- O Daly, M., *Cath Maige Mucrama. The battle of Mag Mucrama* (Dublin, 1975).

- Ó Duinn, S., *Forbhais Droma Dámhgháire. The siege of Knocklong* (Cork, 1992).
- Ó Floinn, R., « Notes on some Iron Age finds from Ireland », dans G. Cooney et al. (dir.), *Relics of old decency : archaeological studies in later prehistory. Festschrift for Barry Raftery* (Dublin, 2009), p. 199-210.
- Ó hÓgáin, D., *Fionn mac Cumhaill. Images of the Gaelic hero* (Dublin, 1988).
- Ó hUiginn, R., « The background and development of *Táin Bó Cúailnge* », dans J.P. Mallory (dir.), *Aspects of the Táin* (Belfast, 1992), p. 29-67.
- « Fergus, Russ and Rudraige : a brief biography of Fergus Mac Róich », *Emania* 11 (1993), p. 31-40.
- & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia 2. Proceedings of the Second International Conference on the Ulster Cycle of Tales, National University of Ireland Maynooth 24-27 June 2005* (Maynooth, 2009).
- Ó Máille, T., « Medb Chruachna », *Zeitschrift für celtische Philologie* 17 (1928), p. 129-46.
- Ó Mainnín, M.B., « ‘Co mBeith a Ainm Asa’ : the eponymous Macha in the place-names *Mag Macha, Emain Macha* and *Óenach Macha* », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia 2* (Maynooth, 2009), p. 195-207.
- Ó Riain, P., « Early Irish literature », dans G. Price (dir.), *The Celtic connection* (Gerrards Cross, 1992), p. 65-80.
- O’Brien, S., « Dioscuric elements in Celtic and Germanic mythology », *Journal of Indo-European Studies* 10 (1982), p. 117-36.
- O’Brien, W., *Sacred ground. Megalithic tombs in coastal south-west Ireland* (Galway, 1999).
- O’Connell, A., *Harvesting the stars. A pagan temple at Lismullin, Co. Meath* (Dublin, 2013).
- O’Curry, E., *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history* (Dublin, 1861).
- O’Flaherty, W. Doniger, *Textual sources for the study of Hinduism* (Chicago, 1990).
- O’Kelly, M.J., *Newgrange. Archaeology, art and legend* (London, 1982).
- & C. O’Kelly, « The tumulus of Dowth, County Meath », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 83C (1983), p. 135-90.
- O’Leary, A.M., « Mog Ruith and apocalypticism in eleventh-century Ireland », dans J.F. Nagy (dir.), *The individual in Celtic literatures. CSANA Yearbook 1* (Dublin, 2001), p. 51-60.
- O’Meara, J.J., *The first version of the Topography of Ireland by Giraldus Cambrensis* (Dundalk, 1951).
- O’Rahilly, C., *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster* (Dublin, 1967).
- *Táin Bó Cúailnge Recension 1* (Dublin, 1976).
- O’Rahilly, T.F., *Early Irish history and mythology* (Dublin, 1946).
- « On the origin of the names *Erainn* and *Ériu* », *Ériu* 14 (1946), p. 7-28.
- Olivier, L. « The Hochdorf ‘princely grave’ and the question of the nature of archaeological funerary assemblages », dans T. Murray (dir.), *Time and archaeology* (London, 1999), p. 109-38.
- Olmsted, G.S., « The Gundestrup version of *Táin Bó Cuailnge* », *Antiquity* 50 (1976), p. 95-103.
- *The Gundestrup cauldron. Its archaeological context, the style and iconography of its portrayed motifs, and their narration of a Gaulish version of Táin Bó Cúailnge* (Brussels, 1979).
- *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans* (Budapest, 1994).
- O’Sullivan, M., C. Scarre & M. Doyle (dir.), *Tara from the past to the future* (Dublin, 2013).

- Parfitt, K., « The Deal man », *Current Archaeology* 101 (1986), p. 166-8.
- *Iron Age burials from Mill Hill, Deal* (London, 1995).
 - & M. Green, « A chalk figurine from Upper Deal, Kent », *Britannia* 18 (1987), p. 295-8.
- Parker Pearson, M., *Bronze Age Britain* (London, 1993).
- « Food, sex and death : cosmologies in the British Iron Age with particular reference to east Yorkshire », *Cambridge Archaeological Journal* 9 (1999), p. 43-69.
- Patay, P., *Die Bronzegefäße in Ungarn. Prähistorische Bronzefunde 2 : 10* (Munich, 1990).
- Payne, A., M. Corney & B. Cunliffe, *The Wessex Hillforts project. Extensive survey of hillfort interiors in central southern England* (London, 2006).
- Peacock, M. (dir.), *The early history of Rome. Books I-V of the Ab Urbe Condita* (New York, 2005).
- Pertlwieser, M., « Frühhallstattzeitliche Wagenbestattungen in Mitterkirchen », dans M. Pertlwieser (dir.), *Prunkwagen und Hügelgrab. Kultur der frühen Eisenzeit von Hallstatt bis Mitterkirchen* (Linz, 1987), p. 55-65.
- Piggott, S., *Ancient Europe from the beginnings of agriculture to Classical antiquity* (Edinburgh, 1965).
- Pinault, G.-J., « Gaulois *Epomeduos*, le maître des chevaux », dans P.-Y. Lambert & G.-J. Pinault (dir.), *Gaulois et celtique continental* (Geneva, 2007), p. 291-307.
- Power, M., « Cnucha cnoc os cionn Life », *Zeitschrift für celtische Philologie* 11 (1917), p. 39-55.
- Pralon, D., « La légende de la fondation de Marseille », *Études Massaliètes* 3 (1992), p. 51-6.
- Prendergast, F. & T. Ray, « Ancient astronomical alignments : fact or fiction? », *Archaeology Ireland* 16 : 2 (2002), p. 32-5.
- Prüssing, G., *Die Bronzegefäße in Österreich. Prähistorische Bronzefunde 2 : 5* (Stuttgart, 1991).
- Puhvel, J., « Aspects of equine functionality », dans J. Puhvel (dir.), *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology* (Berkeley, 1970), p. 159-172.
- *Comparative mythology* (Baltimore, 1987).
- Py, M., *La sculpture gauloise méridionale* (Paris, 2011).
- Raftery, B., *A catalogue of Irish Iron Age antiquities* (Marburg, 1983).
- *Pagan Celtic Ireland. The enigma of the Irish Iron Age* (London, 1994).
 - « Iron Age Ireland », dans D. Ó Cróinín (dir.), *A new history of Ireland, prehistoric and early Ireland*, vol. 1 (Oxford, 2005), 134-81.
- Randsborg, K., « Opening the oak-coffins. New dates - new perspectives », *Acta Archaeologica* 77 (2006), p. 1-162.
- Rapin, A., « Une épée celtique damasquinée d'or du V^e s. av. J.-C. au Musée des Antiquités Nationales », *Antiquités Nationales* 34 (2002), p. 155-71.
- Rees, A.D., « Modern evaluations of Celtic narrative tradition », dans *Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies held in Cardiff 6-13 July, 1963* (Cardiff, 1966), p. 31-61.
- & B. Rees, *Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales* (London, 1961).
- Reinach, S., *Bronzes figurés de la Gaule romaine* (Paris, 1894).
- *Catalogue illustré du Musée des antiquités nationales au Château de Saint-Germain-en-Laye*, vol. 2 (Paris, 1921)

- Renfrew, C., *Prehistory. The making of the human mind* (London, 2007).
- Ridgeway, W., « The date of the first shaping of the Cuchulainn saga », *Proceedings of the British Academy* 2 (1906), p. 135-68.
- Ritchie, A., *Prehistoric Orkney* (London, 1995).
- « Paganism among the Picts and the conversion of Orkney », dans J. Downes & A. Ritchie (dir.), *Sea change* (Balgavies, 2003), p. 3-10.
- Roche, H., « Excavations at Ráith na Ríg, Tara, Co. Meath, 1997 », *Discovery Programme Reports* 6 (2002), p. 19-82.
- Rolley, C. (dir.), *La tombe princière de Vix* (Paris, 2003).
- Roosevelt, T., « The ancient Irish sagas », *The Century Magazine* 73 (1907), p. 327-36.
- Ross, A., « Chain symbolism in pagan Celtic religion », *Speculum* 34 (1959), p. 39-59.
- *Pagan Celtic Britain. Studies in iconography and tradition* (London, 1967).
- Roymans, N., « The cultural biography of urnfields and the long-term history of a mythical landscape », *Archaeological Dialogues* 1 (1995), p. 2-24.
- Sartori, P., « Der Schuh im Volksglauben », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 4 (1894), p. 41-54, 148-80, 282-305, 412-47.
- Savory, H.N., *Guide catalogue of the early Iron Age collection* (Cardiff, 1976).
- Scheers, S., « Celtic coin types in Britain and their Mediterranean origins », dans M. Mays (dir.), *Celtic coinage : Britain and Beyond. The eleventh Oxford Symposium on coinage and monetary history*, British Archaeological Reports 222 (Oxford, 1992), p. 33-46.
- Schjødt, J.P. « Ibn Fadlan's account of a Rus funeral : to what degree does it reflect Nordic myths? », dans P. Hermann, J.P. Schjødt & R.T. Kristensen (dir.), *Reflections on Old Norse myths* (Turnhout, 2007), p. 133-48.
- « Ideology of the ruler in pre-Christian Scandinavia : mythic and ritual relations », *Viking and Medieval Scandinavia* 6 (2010), p. 161-94
- Schot, R., C. Newman & E. Bhreathnach (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011)
- Scott, A.B. & F.X. Martin, *Expugnatio Hibernica. The Conquest of Ireland by Giraldus Cambrensis* (Dublin, 1978).
- Scott, B.G., *Early Irish ironworking* (Belfast, 1990).
- Scubla, L., « Sacred king, sacrificial victim, surrogate victim or Frazer, Hocart, Girard », dans D. Quigley (dir.), *The character of kingship* (Oxford, 2005), p. 39-62.
- Sheehan, S., « Fer Diad De-flowered : homoerotics and masculinity in *Comrac Fir Diad* », dans R. Ó hUiginn & B. Ó Catháin (dir.), *Ulidia* 2 (Maynooth, 2009), p. 54-65.
- Sheridan, A., « Contextualising Kilmartin : building a narrative for developments in western Scotland and beyond, from the early Neolithic to the late Bronze Age », dans A.M. Jones, J. Pollard, M.J. Allen & J. Gardiner (dir.), *Image, memory and monumentality; archaeological engagements with the material world* (Oxford, 2012), p. 163-183.
- Sims-Williams, P., « Celtomania and Celtoscepticism », *Cambrian Medieval Celtic Studies* 36 (1998), p. 1-35.
- Singor, H.W. « Nine against Troy. On epic ΦΑΛΛΑΓΓΕΣ, ΠΡΟΜΑΧΟΙ, and an old structure in the story of the 'Iliad' », *Mnemosyne* 44 (1991), p. 17-62.
- Sjöblom, T., *Early Irish taboos. A study in cognitive history* (Helsinki, 2000).
- Sjoestedt, M-L., « Forbuis Droma Damhghaire », *Revue celtique* 43 (1926), p. 1-123.
- *Gods and heroes of the Celts, translated by Myles Dillon* (London, 1949).

- Slavin, B., « Supernatural arts, the landscape and kingship in early Irish texts », dans R. Schot *et al.* (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 66-86.
- Sprockhoff, E., « Central European Urnfield Culture and Celtic La Tène : an outline », *Proceedings of the Prehistoric Society* 21 (1955), p. 257-281.
- Stead, I.M., « The metalwork », dans K. Parfitt, *Iron Age burials from Mill Hill, Deal* (London, 1995), p. 59-111.
- & K. Hughes, *Early Celtic designs* (London, 1997).
- Sterckx, C., *Mythes et dieux celtes. Essais et études* (Paris, 2010).
- Stokes, Wh., « Cóir Anmann (Fitness of Names) », dans Wh. Stokes & E. Windisch (dir.), *Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch* 3 : 2 (Leipzig, 1891), p. 285-444.
- « The Edinburgh Dinnshenchas », *Folklore* 4 (1893), p. 471-96.
- « The Voyage of the Huí Corra », *Revue celtique* 14 (1893), p. 22-69.
- « The Prose Tales of the Rennes Dindsenchas », *Revue celtique* 15 (1894), p. 272-336.
- « The Prose Tales of the Rennes Dindsenchas », *Revue celtique* 16 (1895), p. 31-83.
- « The Annals of Tigernach. Fourth fragment », *Revue celtique* 17 (1896), p. 337-420.
- « Echtra mac Echach Muigmedóin », *Revue celtique* 24 (1903), p. 190-203.
- « The Evernew Tongue », *Ériu* 2 (1905), p. 96-162.
- Stout, G., *Newgrange and the Bend of the Boyne* (Cork, 2002).
- Stutley, M., « The ásvamedha or Indian horse sacrifice », *Folklore* 80 (1969), p. 253-61.
- Sundqvist, O., « 'Religious ruler ideology' in pre-Christian Scandinavia », dans C. Raudvere & J.P. Schjødt (dir.), *More than mythology. Narratives, ritual practices and regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions* (Lund, 2012), p. 225-61.
- Sveinsson, E. Ól., « Celtic elements in Icelandic tradition », *Béaloideas* 25 (1957), p. 3-24.
- Swift, C., « The gods of Newgrange in Irish literature and Romano-Celtic tradition », dans G. Burenhult & S. Westergaard (dir.), *Stones and bones. Formal disposal of the dead in Atlantic Europe during the Mesolithic-Neolithic interface 6000-3000 BC*. British Archaeological Reports International Series 1201, (Oxford, 2003), p. 53-63.
- « Commentary : the Knowth oghams in context », dans F.J. Byrne, W. Jenkins, G. Kenny & C. Swift, *Excavations at Knowth 4. Historical Knowth and its hinterland* (Dublin, 2008), p. 120-32.
- Thomas, J., « The identity of place in Neolithic Britain : examples from south-west Scotland », dans A. Ritchie (dir.), *Neolithic Orkney in its European context* (Cambridge, 2000), p. 79-87.
- *Archaeology and modernity* (London, 2004).
- Toner, G., « Emain Macha in the literature », *Emania* 4 (1988), p. 32-5.
- « Macha and the invention of myth », *Ériu* 60 (2010), p. 81-109.
- Treherne, P., « The warrior's beauty : the masculine body and self-identity in Bronze-Age Europe », *Journal of European Archaeology* 3 (1995), p. 105-44.
- Tymoczko, M., « The semantic fields of early Irish terms for black birds », dans A.T.E. Matonis & D.F. Melia (dir.), *Celtic language, Celtic culture. A Festschrift for Eric P. Hamp* (Van Nuys, 1951-71).
- Uckelmann, M., *Die Schilde der Bronzezeit in Nord-, West- und Zentraleuropa*. Praehistorische Bronzefunde 3 : 4 (Stuttgart, 2013).
- Ucko, P.J., « Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains », *World Archaeology* 1 (1969), p. 262-80.

- Ustinova, Y., *Caves and the ancient Greek mind. Descending underground in the search for ultimate truth* (Oxford, 2009).
- Veit, U., « Des Fürsten neue Schuhe - Überlegungen zum Befund von Hochdorf », *Germania* 66 (1988), p. 162-9.
- « König und Hohepriester? Zur These der sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit », *Archäologisches Korrespondenzblatt* 30 (2000), p. 549-68 (traduction anglaise : U. Veit, « King and High Priest? On the theory of a sacral foundation of Hallstatt leadership », dans R. Karl & D. Stifter (dir.), *The Celtic world : critical concepts in historical studies*, vol. 2, *Celtic archaeology* (London, 2007), p. 230-60).
- Vendryes, J., *Airne Fíngéin* (Dublin, 1953).
- Verger, S., « L'utilisation du répertoire figuratif dans l'art celtique ancien », *Histoire de l'Art* 16 (1991), p. 3-17.
- « Qui était la Dame de Vix? Propositions pour une interprétation historique », dans M. Cébeillac-Gervasoni & L. Lamoine (dir.), *Les élites et leurs facettes : les élites locales dans le monde hellénistique et romain* (Rome, 2003), p. 583-625.
- « La grande tombe de Hochdorf, mise en scène funéraire d'un *cursus honorum* tribal hors pair », *Siris. Studi e ricerche della Scuola di specializzazione in archeologia di Matera* 7 (2006), p. 5-44.
- « La Dame de Vix : une défunte à personnalité multiple », dans J. Guilaine (dir.), *Sépultures et sociétés : du Néolithique à l'histoire* (Paris, 2009), p. 285-309.
- « Archéologie du couchant d'été », dans J-P. Le Bihan & J-P. Guillaumet (dir.), *Routes du monde et passages obligés de la Protohistoire au haut Moyen Âge* (Quimper, 2010), p. 293-337.
- « Partager la viande, distribuer l'hydromel. Consommation collective et pratique du pouvoir dans la tombe de Hochdorf », dans S. Krausz, A. Colin, K. Gruel, I. Ralston & T. Dechezleprêtre (dir.), *L'âge du fer en Europe. Mélanges offerts à Olivier Buchsensschutz* (Bordeaux, 2013), p. 495-504.
- Waddell, J., « Irish Bronze Age cists : a survey », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 100 (1970), p. 91-139.
- *The prehistoric archaeology of Ireland*, Second edition (Bray, 2000).
- « The elusive image », dans G. Cooney et al. (dir.), *Relics of old decency : archaeological studies in later prehistory. Festschrift for Barry Raftery* (Dublin, 2009), p. 341-9.
- *The prehistoric archaeology of Ireland*, Third edition (Dublin, 2010).
- « Continuity, cult and contest », dans R. Schot et al. (dir.), *Landscapes of cult and kingship* (Dublin, 2011), p. 192-212.
- « The Tal-y-llyn plaques and the nocturnal voyage of the sun », dans W.J. Britnell & R.J. Silvester (dir.), *Reflections on the past. Essays in honour of Frances Lynch* (Welshpool, 2012), p. 337-50.
- « The Cave of Crúachain and the Otherworld », dans J. Borsje, A. Dooley, S. Mac Mathúna & G. Toner (dir.), *Celtic cosmology : perspectives from Ireland and Scotland* (Toronto, 2014), p. 77-92.
- , J. Fenwick & K. Barton, *Rathcroghan, Co. Roscommon. Archaeological and geophysical survey in a ritual landscape* (Dublin, 2009).
- Wagner, H., *Studies in the origins of the Celts and of early Celtic civilization* (Belfast, 1971). Également publié dans *Zeitschrift für celtische Philologie* 31 (1970), p. 1-58.
- « Studies in the origins of early Celtic traditions », *Ériu* 26 (1975), p. 1-26.

- « Origins of pagan Irish religion », *Zeitschrift für celtische Philologie* 38 (1981), p. 1-28.
- Warmenbol, E., « Miroirs et mantique à l'âge du Bronze », dans C. Burgess, P. Topping & F. Lynch (dir.), *Beyond Stonehenge. Essays on the Bronze Age in honour of Colin Burgess* (Oxford, 2007), p. 377-96.
- Warner, R.B., « The fort of Sessiamagaroll, Co. Tyrone - an *airthir* royal site », *Dúiche Néill, Journal of the O'Neill Country Historical Society* 14 (1983), p. 9-23.
- « The Drumconwell ogham and its implications », *Emania* 8 (1991), p. 43-50.
- « Emania varia 1 », *Emania* 12 (1994), p. 66-72.
- « Keeping out the Otherworld : the internal ditch at Navan and other Iron Age 'hengiform' enclosures », *Emania* 18 (2000), p. 39-44.
- « The Tamlaght hoard and the Creeveroe axe », *Emania* 20 (2006), p. 20-8.
- Watkins, C., « *Is tre fir flathemon* : marginalia to *Audacht Morainn* », *Ériu* 30 (1979), p. 181-98
- « Language, culture, or history? », dans C.S. Masek, R.A. Hendrick & M.F. Miller (dir.), *Papers from the parasession on language and behavior. Chicago Linguistic Society* (Chicago, 1981), 238-48 (réimprimé dans L. Oliver (dir.), *Calvert Watkins. Selected writings, volume 2* (Innsbruck, 1994), p. 663-73).
- *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics* (Oxford, 1995).
- Webster, J., « At the end of the world : Druidic and other revitalization movements in post-conquest Gaul and Britain », *Britannia* 30 (1999), p. 1-20.
- West, M.L., *Indo-European poetry and myth* (Oxford, 2007).
- Whitehouse, H., « Rites of terror : emotion, metaphor and memory in Melanesian initiation cults », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1996), p. 703-15.
- Wiley, D.M., « The politics of myth in *Airne Fíngéin* », dans J.F. Eska (dir.), *Narrative in Celtic tradition. Essays in honor of Edgar M. Slotkin. CSANA Yearbook 8-9* (New York, 2011), p. 276-87.
- Windisch, E., *Compert Conculainn. Irische Texte mit Übersetzungen und Wörterbuch 2 : 2* (Leipzig, 1880).
- Wirth, S., « Vogel-Sonnen-Barke », dans H. Beck, D. Geuenich & H. Steuer (dir.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 32 (Berlin, 2006), p. 552-63.
- « Le mystère de la barque solaire : quelques considérations à propos des décors sur les situles de type Hajdúböszörmény et sur une situle inédite du bronze final », dans L. Baray (dir.), *Artisanats, sociétés et civilisations : hommage à Jean-Paul Thevenot*, *Revue Archéologique de l'Est Supplément* 24 (Dijon, 2006), p. 331-45.
- Yates, D. & R. Bradley, « Still water, hidden depths : the deposition of Bronze Age metalwork in the English Fenland », *Antiquity* 84 (2010), p. 405-15.
- Zaroff, R., « Ásvamedha - A Vedic horse sacrifice », *Studia Mythologica Slavica* 8 (2005), p. 75-86.
- Ziegler, S., *Die Sprache der altirischen Ogam-Inschriften* (Göttingen, 1994).
- Zimmer, H., *The art of Indian Asia: its mythology and transformations* (New York, 1955).
- Zimmer, S., « Indo-Celtic connections : ethic, magic and linguistic », *The Journal of Indo-European Studies* 29 (2001), p. 379-405.

L'ARCHÉOLOGIE ET LA MYTHOLOGIE CELTIQUE

Cet ouvrage est la traduction d'*Archaeology and Celtic Myth*, livre paru à Dublin en 2014. La littérature médiévale irlandaise constitue de loin le plus vaste corpus de textes rédigés en langue vernaculaire dont dispose l'Europe occidentale. Bien que composée entre le VII^e et le XII^e siècle de notre ère, cette littérature véhicule des éléments provenant de la mythologie celtique préchrétienne. Elle permet ainsi d'entrevoir certaines traditions et croyances fort anciennes qui avaient cours dans l'Europe préhistorique.

Les références mythologiques présentes dans ces textes, juxtaposées aux traces matérielles subsistant dans divers sites archéologiques majeurs, tels que Navan (comté d'Armagh), Tara (comté de Meath) et Newgrange dans la vallée de la Boyne, met en lumière certains thèmes et figures privilégiés. Parmi les plus significatifs sont le caractère sacré de la royauté, la notion de la souveraineté octroyée par une déesse, la thématique de la cosmologie solaire, et des tentatives pour rendre compte d'un Autre Monde.

L'importance de ces concepts est soulignée par leur survie textuelle. Leur analyse offre la possibilité d'approcher de plus près l'organisation et la pensée d'un monde pré-littéraire. On peut considérer, par exemple, que l'institution de la royauté sacrée devrait être prise en compte dans tout débat sur la nature des différentes structures socio-politiques de l'Europe d'alors, tandis que symbolisme solaire, rituels équins, rites de boisson, et divers autres indices nous révèlent la préoccupation de nos ancêtres concernant l'Autre Monde, avec leur désir de comprendre la mort et de concevoir une vie au-delà.

sidestonepress

ISBN: 978-94-6426-059-5



9 789464 260595 >